

Г.А. ГАБИНСКИЙ

# ТЕОЛОГИЯ



ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО  
ЧУДО

КРИТИКА  
БОГОСЛОВСКИХ  
КОНЦЕПЦИЙ

Г. А. Габинский

# ТЕОЛОГИЯ И ЧУДО

Сканирование dmnfff000



Москва  
"Мысль"  
1978

# Г.А.ГАБИНСКИЙ

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ВВЕДЕНИЕ – 5

Глава первая СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ, ЕГО ПРЕДМЕТ  
И БЕСПРЕДМЕТНОСТЬ – 12

Глава вторая ЧУДО В БОГОСЛОВИИ – 47

1. "Чудо – веры лучшее дитя" – 49
2. Теологические дефиниции чуда – 53
3. Классификация чудес в богословии – 67

Глава третья ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕИ ЧУДА – 75

1. Чудо и богословский иррационализм – 76
2. Субъективный и объективный идеализм  
в апологии чуда – 90
3. Чудо, истина и благодать – 101
4. Демифологизация: акция по спасению чуда – 114

Глава четвертая АПОЛОГЕТИКА, НАУКА И ЧУДО – 134

1. Теологические параллели: богословие и наука – 135
2. Чудо и случайность – 148
3. Вероятностные спекуляции вокруг чуда – 162
4. Чудо и современное естествознание – 175

Глава пятая ЧУДО КАК ОНО ЕСТЬ – 191

1. Богословские категории и гносеология чуда – 192
2. Логика богословия и логика чуда – 212
3. Психология чуда – 232
4. Социальный аспект доктрины чуда – 244
5. Язык богословия и язык чуда – 258

ЧУДО В ИСКУССТВЕ – 280

# ТЕОЛОГИЯ И ЧУДО

КРИТИКА  
БОГОСЛОВСКИХ  
КОНЦЕПЦИЙ



**Рецензенты:**

доктор философских наук,  
профессор **А. И. Ракитов;**

доктор философских наук,  
профессор **А. Д. Сухов;**

доктор философских наук,  
профессор **Д. М. Угринович.**

Оформление художника  
**А. Б. Боброва**

Г  $\frac{10509-216}{004 (01) -78}$  58-77



## ВВЕДЕНИЕ

В научном атеизме принято выделять три стороны (элемента) религии: идеологическую (концептуальную), эмоционально-психологическую и культово-прагматическую. Естественно, что эти три элемента, каждый по отдельности и все вместе, служат объектом исследования научного религиоведения. В разных религиях или в различных направлениях одной и той же религии на первый план может выступать то одна, то другая сторона. Но стержнем, который скрепляет все элементы религии в единое целое, является религиозная идеология. Любое культовое действие в современной религии имеет свое догматически-концептуальное обоснование, хотя на уровне массового религиозного сознания обряд может выполняться автоматически, без осмысления идеи, лежащей в его основе. Любая религиозная эмоция закрепляется не только соответствующими обрядовыми действиями, но и определенными религиозными идеями, призванными ориентировать эмоциональный мир верующих на фантастические объекты.

Основной частью, ядром религиозной идеологии является теология (богословие). Кроме нее в религиозную идеологию входят также известные экономические, правовые, эстетические и другие идеи, составляющие оболочку концептуальной стороны религии, переход от бога к миру. Теология, не имеющая прагматического "выхода" в мир, неминуемо утратила бы всякий смысл для религии, так как для нее важно не только утверждать существование сверхъестественной силы, но и убеждать в воздействии этой силы на природу и общество, на судьбы мира и людей. Теология, стало быть, — это "теоретическая" основа религиозной идеологии и религии в целом.

Поэтому критика теологии — одна из важных задач научного атеизма. В марксистском понимании критика — это не только установление несостоятельности тех или иных положений, но и научный анализ объективно данного социального явления. И подобно тому как критика политической экономии у Маркса совпадает с теоретическим анализом базиса капиталистического

общества, критика теологии в принципе должна быть эквивалентна ее научному анализу, т. е. исследованию идейного ядра религии с позиции диалектико-материалистического мировоззрения.

Критика богословия составляет часть предмета философской критики религии. Марксистский атеизм — это разносторонняя критика религии, в нем различаются и перекрещиваются самые разнообразные методы и аспекты, зависящие как от структуры самой религии, так и от особенностей применяемых критико-аналитических средств. Можно выделить следующие аспекты критики религии в научном атеизме: исторический, этнографический, лингвистический (филологический) с примыкающим к нему семиотическим, социологический, психологический, естественнонаучный, философский. Последний основывается на остальных, но в свою очередь воздействует на них, скрепляет их воедино. Поставленная партией задача "воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков..."<sup>1</sup> придает особую важность именно философской критике религии, ибо противоположность науки и религии — это в сущности противоположность двух непримиримых мировоззрений. На долю философской критики религии выпадает поэтому основная тяжесть анализа идеологической стороны религии и ее теологического ядра.

Богословие, являясь элементом идеологической подструктуры общей структуры религии, в свою очередь представляет собой достаточно сложный комплекс идей, представлений, категорий, суждений, что, собственно, и является одним из исходных условий его анализа. Несмотря на конфессиональные различия, система богословия (теологических дисциплин) примерно одинакова во всех трех главных направлениях христианства. В систему христианской теологии входят: догматическое богословие, нравственное богословие (моральная теология), библейская теология, пастырское богословие, фундаментальная теология (основное богословие, христианская апологетика), философское богословие (в католицизме). Мировоззренческая проблематика, составляющая главный объект философской критики

<sup>1</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1976, стр. 121 — 122.

религии, содержится большей частью в христианской апологетике. При этом граница между апологетикой и религиозной философией весьма нечетка и размыта.

Главное назначение богословия — защита и оправдание вероучения с помощью спекулятивных доводов. В нынешних весьма критических для религии условиях потребность в апологетических усилиях особенно возрастает, что и проявляется в огромном потоке апологетической литературы, рассчитанной на самого разного читателя. Но изощренная софистика, крайняя предвзятость, откровенный догматизм и кое-как замаскированный обскурантизм, столь характерные для религиозной апологетики, ведут к неуклонному падению ее авторитета и влияния.

Ныне теология — не только абстрактное схоластическое построение, но и по своим функциям важная часть религиозной идеологии. Ее "теории" направлены на сохранение роли религии в современном обществе, на приспособление ее к новым социальным условиям. Именно поэтому критика теологии с позиций марксистско-ленинского мировоззрения представляет не отвлеченный интерес, а имеет актуальное значение для разработки теории научного атеизма и тем самым для практики научно-атеистической пропаганды.

"Форма, в которой выступает христианство, когда оно стремится придать себе научный вид, есть теология. Сущность теологии, особенно в наше время, есть примирение и затушевывание абсолютных противоположностей"<sup>2</sup>. Эту характеристику, данную богословию Энгельсом еще в 40-х годах XIX столетия, полностью можно отнести и к современной теологии. Во-первых, богословие сегодня больше, чем когда бы то ни было, стремится придать себе наукообразный вид, и в этом сказывается значительное возрастание роли науки в наше время, особенно наглядно выявляющее антинаучность религии. Во-вторых, неразрешимые, абсурдные противоречия, в которых всегда путались теологи, ныне уже нельзя обойти простой ссылкой на необходимость слепой веры и "немудрствования". Противоречия между разумом и верой, законом и чудом, богом и дьяволом, предопределением и свободой, всеблагодатью и злом, природой

<sup>2</sup>  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 488.



и откровением, внутренние противоречия в учении о божестве, в священном писании и многие другие по-прежнему являются камнем преткновения для апологетических усилий церковников. Стремление примирить и затушевать эти противоречия с помощью разнообразных средств по-прежнему составляет сущность теологии. Но противоречия не исчезают, а, наоборот, множатся, и теологи оказываются в незавидной роли пытающихся починить "тришкин кафтан". Ведь все эти противоречия проистекают из извращенной сущности религиозного сознания, в свою очередь обусловленного превратным миром антагонистических общественных отношений.

Критика теологии долгое время не выделялась у нас из общей критики религии и религиозной идеологии. Только к концу 50-х годов в работах И. А. Кривелева христианская теология становится объектом особой критики, а в трудах Д. М. Угриновича, В. И. Гараджи, Ю. А. Федина, В. Е. Титова, Л. Н. Митрохина, М. И. Шахновича и других советских религиоведов эта критика получает свое дальнейшее развитие. В настоящее время критика богословия уже достаточно конституировалась как неотъемлемая и важная отрасль научного атеизма.

В настоящей работе предметом критики выступает фундаментальная теология (апологетика). При этом критика христианской апологетики концентрируется вокруг теологической доктрины чуда. Это позволяет конкретизировать критический анализ и в то же время более глубоко исследовать особенности современного богословия в целом.

Рассмотрение богословской категории чуда дает возможность поднять довольно широкий круг вопросов, связанных с религиозной идеологией и ее критикой. В категории чуда, как в фокусе, пересекаются и становятся видимыми многие особенности религиозного сознания и его теологического облачения. Превратность религиозного отражения действительности, специфика религии как формы общественного сознания, характерной для превратного мира, находят в категории чуда свое достаточно яркое выражение.

В то время как категории адекватного мышления в нашей философской литературе исследуются довольно





широко, категории, свойственные превратному сознанию, не нашли еще своего освещения. Между тем исследование этих последних является одной из важных задач философских наук. В частности, выяснение смысла и критический анализ категорий, которыми оперирует столь давняя и имеющая многовековые традиции отрасль извращенного сознания, как теология, — необходимая часть научного атеизма. В отличие от категорий науки категории теологии суть элементы ложного, извращенного, фантастического мышления. Но поскольку это мышление в определенных социальных условиях все же функционирует и, несмотря на падение своего влияния, не уходит из современной жизни, то ограничиться указанием на превратность его категорий было бы недостаточно. Отсюда и возникает необходимость тщательного философского исследования генезиса, природы, содержания, объема, формы и факторов различных категорий религиозного сознания. Исследование категорий ложного мышления является не менее важным, чем анализ категорий мышления адекватного, потому что борьба за истинное знание неотъемлема от разоблачения тех призраков и иллюзий, которые сопутствуют извращенному сознанию.

Чрезвычайно важные и глубокие мысли Ленина о социальных и гносеологических корнях идеализма и религии нуждаются в конкретизации применительно к отдельным категориям религиозного сознания вообще и теологического способа мышления в частности. В своем конспекте "Лекций о сущности религии" Фейербаха Ленин замечает: "(материализм) contra теология и идеализм (в теории)"<sup>3</sup>. Но то, что Фейербах делал в теории, марксизм-ленинизм не только углубил, но и претворил в практику. Диалектический и исторический материализм противостоит, следовательно, не только идеализму как дороге к поповщине, но и самой поповщине в ее "теоретическом" выражении, т.е. теологии. Борьба с буржуазным мировоззрением должна вестись не только на основе анализа современных философско-идеалистических направлений, но и исходя из рассмотрения

3  
В. И. Ленин. Полн.  
собр. соч., т. 29.  
стр. 51.

современных направлений теологии. Многочисленные совпадения и перекрещивания философских и теологических течений современной буржуазной идеологии, имеющих общую социальную и мировоззренческую основу, не могут, однако, скрыть и некоторой специфики религиозно-теологической мысли, которая ныне, в условиях наметившейся клерикализации буржуазного мировоззрения, все больше претендует на главенствующее место в системе духовной жизни капиталистического мира. Выявить структуру, функции и условия религиозного сознания невозможно без обращения к исследованию тех категорий, совокупность которых и составляет религиозное миропонимание.

Маркс и Энгельс в "Немецкой идеологии", подвергая критике "истинный социализм", неоднократно указывали на то, что деятели этого идеалистического направления в сущности не выходят за пределы религиозного способа мышления. "Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую, подобно тому как только от степени их энергии, характера, общественного положения и т. д. зависит, относятся ли они к вере в чудеса пассивно или активно, т. е. являются ли они пастырями-чудотворцами или их паствой, и, далее, преследуют ли они при этом теоретические или практические цели... Стоит только этому идеалистическому безумию сделаться *практическим*, как тотчас же выявляется его *зловредный* характер: его поповское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиетистское лицемерие, благочестивый обман. Чудо — это *предназначенный для ослов мостик из царства идеи в царство практики*"<sup>4</sup>.

Вера в чудо присуща, таким образом, не только религии как таковой, но и идеалистической философии. Общие корни и сущность религии и идеализма неизбежно приводят и к общности категорий, и это находит свое подтверждение в той общей роли, которую играет чудо в указанных двух формах извращенного сознания. Когда надо перекинуть мост от спекулятивных построений

<sup>4</sup>  
К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 536 — 537

к практике, то таким мостом служит именно чудо, как как естественный путь оказывается здесь невозможным. И подобно тому как в религии чудо объясняет необъяснимое, т. е. не объясняет ничего, в идеализме "истинных социалистов" оно лишь выявляет произвольность и полнейшую оторванность от действительности их идей и претензий.

Для современной идеалистической философии характеристика, данная Марксом и Энгельсом, полностью сохраняет свое значение, что особенно наглядно проявляется в той мистификации, которой в построениях нынешних идеалистов подвергается процесс объективного развития природы и общества. Не говоря уже о неотомизме, где чудо интерпретируется неотличимым от теологии образом, что представляет собой, например, теория "эмерджентной эволюции", как не обращение к чуду? Если она рассматривает все изменения как иррациональные и беспричинные, то они выступают как чудеса. Pons asinorum ("мост ослов") сохраняет в идеализме функции, которые в теологии издавна выполняло и поныне выполняет чудо.

Таким образом, критический анализ категории чуда имеет значение в борьбе не только против религии, но и против социально и гносеологически родственного ей идеализма.

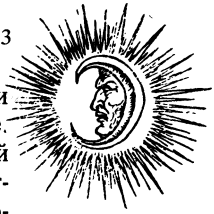
В своем анализе богословских концепций автор опирался на выработанные в марксистско-ленинском атеизме принципы и методы критики религиозной идеологии. Книга была бы невозможна без той исследовательской работы, которая была проделана советскими специалистами в области научного атеизма.

Пользуясь случаем, автор выражает благодарность Институту научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, кафедре марксистско-ленинской философии Московского государственного педагогического института им. В.И. Ленина, кафедре истории марксистско-ленинской философии Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова, которые приняли участие в обсуждении рукописи и высказали советы и рекомендации по ее совершенствованию.



Глава первая

# **СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ, ЕГО ПРЕДМЕТ И БЕСПРЕДМЕТНОСТЬ**



Теология определяется нынешними христианскими идеологами как наука о божестве и его действии в мире. Если раньше, в период господства церкви в духовной жизни общества, всячески подчеркивалось превосходство теологии над мирским знанием, то сейчас среди теологов все больше распространяется взгляд, согласно которому богословие есть наука в ряду других наук, обладающая, впрочем, как и любая наука, своей спецификой. Стремясь возвысить спекулятивную систему религиозных идей до науки, христианство хочет повысить доверие к теологии, изрядно поколебленное в настоящее время.

В качестве специфических особенностей теологии богословы указывают, во-первых, ее предмет, которым является не бог как таковой, а его откровение, во-вторых, неизменность ее положений и, в-третьих, отсутствие строгого доказательства.

Бог не есть предмет в ряду других предметов. Он непознаваем в своей глубочайшей сущности. Все направления христианства единодушны в том, что непосредственным предметом богословия, доступным для обозрения, является откровение бога, выраженное в священном писании. Верование, таким образом, составляет собственный предмет теологии, в то время как для других наук предметом исследования служат сотворенные вещи. Теология оказывается не наукой о божестве, а наукой о слове божьем и заключенном в нем смысле. В этой связи сам термин "теология" должен пониматься не как "слово (логос) о божестве" (теос), а как "слово о слове бога", т. е. как человеческое усилие посредством слов уразуметь откровение бога, дарованное людям для их спасения. И поскольку человеческий разум слишком слаб для усвоения сверхъестественных истин веры, то последние должны приниматься не разумом, а сердцем.

В православном курсе лекций по апологетике сказано: "Тогда как в других науках возможно открытие новых, ранее не известных истин, содержание христианского богословия дано неизменно раз навсегда"<sup>1</sup>. Неизменный и вечный бог мог открыть людям только вечные и неизменные истины. Однако форма богословия, как утверждают церковники, может меняться, совершенст-

<sup>1</sup> "Основное богословие". Курс лекций для духовных семинарий, ч. 1. Рукопись. [Киев, 1952], стр. 7.

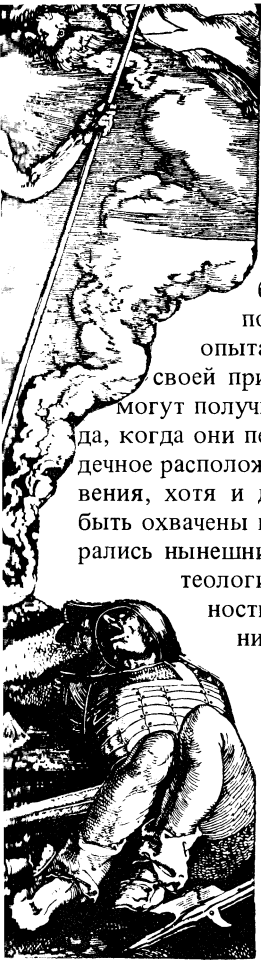
воваться, выражая прогресс в постижении неизменного божественного откровения: "Но и в богословии не исключается возможность непрерывного углубления в постижение религиозной истины, освещения истины с разных сторон. На этом основывается необходимость богословской науки..."<sup>2</sup> Прогресс богословия весьма своеобразен: содержание его дано с самого начала как нечто окончательное и не подлежащее дальнейшему изменению. И выходит, что богословие, как бы оно ни развивалось, приходит к тому же, от чего отталкивается. Оно не занимается исследованием, результат которого нельзя знать заранее. И если, несмотря на это, теологи все же называют богословие наукой, то это слишком расширительное толкование науки. Поэтому, несмотря на наукообразие терминов и формальные выводы, схоластические спекуляции богословия не имеют ничего общего с наукой. Догматизм и метафизичность теологии — свойства, органически чуждые научному мышлению. И изменения, которые действительно совершаются в теологии, объясняются не "углублением в постижении богооткровенных истин", а приспособлением церковью своей идеологии, культа и практики к меняющимся общественным условиям. В этом суть религиозного модернизма: согласовать догматичность и приспособление, меняться, не меняясь.

Столь же чужда научному сознанию признаваемая церковниками бездоказательность религиозных положений. Как говорит православный теолог, "богословие не доводит своих положений до степени чувственно-осознательной наглядности, как это наблюдается в науках естественных, и не сообщает им характера логической принудительности и очевидности, равно как и математической точности и доказательности"<sup>3</sup>. Иначе говоря, богословские тезисы не могут быть ни эмпирически подтверждены, ни теоретически выведены. Вера, равно далекая и от чувственной наглядности, и от рациональной доказательности, оказывается в теологии решающим



2 "Основное богословие". Курс лекций для духовных семинарий, ч. 1. Рукопись. [Киев, 1952], стр. 7.

3 Там же.



моментом, несмотря на различия, проводимые богословами между собственно вероучением и теологией. "Это объясняется тем, что предметом богословия служат такие факты, которые, будучи строго историческими, являются по своему существу данными внутреннего опыта, фактами психологическими. По самой своей природе эти данные,— заявляет богослов,— могут получить наглядность и очевидность лишь тогда, когда они переживаются нами, составляют наше сердечное расположение"<sup>4</sup>. Получается, что "факты" откровения, хотя и даны исторически, тем не менее могут быть охвачены не разумом, а сердцем. И как бы ни старались нынешние апологеты христианства доказать, что теология тоже наука, указанная ими особенность богословия не только не дает оснований для причисления его к научному знанию, но, напротив, вынуждает сразу же исключить теологию из числа научных дисциплин.

4  
Там же, стр. 7—8.

В "Догматической конституции о божественном откровении" II Ватиканского собора подчеркивается, что, несмотря на всю свою "научность", теология получает стимулы непосредственно от бога и в этом смысле в корне отлична от мирской науки. Возможно, в этом определении содержится предостережение тем слишком рьяным теологам-модернистам, которые стремятся придать своей дисциплине наукообразный вид. Католическая церковь усматривает в этом опасность "профанизации" богословия, стирания граней между теологией и светской наукой. Поэтому собор поучает: "Святая теология покоится на писаном слове бога, взятом в единстве со священным преданием, как на своем неизменном фундаменте, из коего она черпает силу и постоянно обновляет себя, она в свете веры изучает всю истину, заключенную в тайне Христа. Но священное писание содержит слово божие... поэтому изучение писания должно быть одновременной душой



святой теологии. Служение слову, а именно душеспасительное возвешение, катехизис и все христианское преподавание... также спасительно питается тем же словом писания и им же ведется ко святому приращению”<sup>5</sup>.

Таким образом, здесь, как и в православной характеристике, указывается на неизменность фундамента теологии как на источник ее обновления ”в свете веры”, причем ”свет веры” противопоставляется ”свету естественного разума”<sup>6</sup>. Когда вслед за I Ватиканским собором II Ватиканский собор говорит о том, что бог с уверенностью может быть познан светом естественного разума из сотворенных им вещей, то в данном случае имеется в виду так называемая естественная теология, изучающая ”естественное откровение”, т.е. сотворенные богом вещи. Однако теологией в собственном смысле является изучение ”сверхъестественного откровения”, содержащегося в слове божьем, ибо ”бог в своей доброте и мудрости снизошел, чтобы самому открыться и открыть тайну своей воли... Это откровение ныне осуществляется планомерно в делах и словах. внутренне связанных друг с другом. Деяния, совершенные богом в истории спасения, открывают учение и укрепляют его, а слова возвещают деяния и проясняют скрытую в них тайну”<sup>7</sup>. Естественных способностей людей далеко не достаточно для того, чтобы проникнуть в эту тайну, и поэтому требуется божеская милость (благодать), дабы люди знали, во что следует верить без разума: ”Через сверхъестественное откровение бог захотел раскрыть и сообщить самого себя и свои вечные установления для спасения людей, т.е. чтобы позволить им быть сопричастными божественным сокровищам, кои далеко превосходят познавательную способность человеческого духа”<sup>8</sup>.

Итак, предметное содержание теологии недоступно для человеческого разума, сверхразумно. Однако, поскольку теология в отличие от священного писания не является божественным установлением, а представляет собой совокупность усилий человеческого мышления постичь если не сущность, то по крайней мере спасительный смысл богооткровенных истин, она тем самым рациональна. Разум применяется к сверхразумному, поз-

5  
”Constitutio dogmatica ”De revelatione divina””, VI, 24.—  
”Zweites Vatikanisches Konzil.  
4. Sitzungsperiode”.  
Dokumente, Texte,  
Kommentare.  
Osnabrück, 1966,  
S. 259.

6  
Там же. I, 6.

7  
Там же, I, 2.

8  
Там же, I, 6.

нается непознаваемое, постигается непостижимое. Рациональная систематизация супрарациональных положений — вот в чем подлинный смысл теологии, по утверждению богословов.

Так как теология не "речь бога", а "речь о боге", то ей, говорят церковники, нельзя приписывать непогрешимость, как откровению. Именно поэтому теология может развиваться, в то время как откровение — одно и то же "и ныне и присно и во веки веков". Истины откровения абсолютны, они представляют собой предел — "его же не преидеши", — по направлению к которому движется теологическое мышление, никогда его не достигая. Теологические истины относительны, могут обновляться и совершенствоваться при сохранении абсолютных предпосылок откровения. Выходит, догма — это и предпосылка, и результат теологической рефлексии, а это значит, что богословие по сути дела есть софистически замаскированный порочный круг догматического мышления.

Тем не менее богословы продолжают тщательно различать веру и теологию. Это нужно им для того, чтобы, с одной стороны, оставить возможность для приспособления "вечной истины" христианской веры к меняющимся общественным условиям и, с другой стороны, внушить мысль об абсолютности и "нетленности" богооткровенной веры. Теология меняется, но вера неизменна — таков главный принцип.

"Теология — не то же самое, что вера, — пишет католический богослов А. Кольпинг. — Содержание веры (*fides quae creditur*) для сверхъестественной теологии есть предмет размышления, исследования, познания. Бытие веры (*fides qua creditur*) открывает нам надлежащий подход к объекту познания, предмету или содержанию веры, и дает нам надлежащий контакт с ним. Вера как содержание и как точка зрения — это отнюдь не сама теология, а предпосылка сверхъестественной теологии"<sup>9</sup>. Схоластическое различие "веры, в которую веруют", и "веры, с помощью которой веруют" (таков смысл приведенных латинских выражений), — это различие между вероучением, как оно изложено в священном писании или символе веры, и верой как способностью

9

A. Kolping.  
Katholische Theologie  
gestern und heute.  
Thematik und  
Entfaltung deutscher  
katholischer Theolo-  
gie vom I. Vatikanum  
bis zur Gegenwart.  
Bremen, 1964, S. 16.

человека приобщаться к сверхъестественному содержанию откровения. Оказывается, что, хотя первая есть предмет теологии, вторая в единстве с первой составляет предпосылку богословия. Таким образом, разум в полном соответствии с религиозными принципами играет подчиненную роль по отношению к вере даже в той области религиозного сознания, которая относится к его концептуальной сфере, т. е. в теологии.

Теология, стало быть, находится между "небом" и "землей". Основываясь на вере и приходя к ней, богословие остается тем не менее человеческой речью, которая не может разворачиваться иначе как в категориях разума. Естественно поэтому, что в прениях по поводу предмета и метода своей дисциплины богословы разных исповеданий (а бывает, что и в пределах одного исповедания) подчеркивают то фидеистический, то рациональный характер ее, пытаются, однако, в поисках некоей равнодействующей сохранить ведущую роль веры. Как мы увидим в дальнейшем, полюсы этой позиции таковы: объявить теологию чисто человеческим делом и на этом основании рассматривать ее как разновидность научного знания или же вовсе "детеологизировать" христианскую веру и тем самым спасти ее от опасностей, грозящих ей со стороны рационального мышления.

Приближение богословских рассуждений к их предмету — вероучению, данному в откровении без разума, не означает, как подчеркивают богословы, вытеснения веры разумом. Сама природа догматов такова, что они всегда остаются недоступными для человеческого знания на любой его ступени. И если для так называемой "естественной" теологии обнаружение божественного порядка в сотворенном богом мире предусматривает значительное участие разума хотя и в "свете веры", то для теологии в собственном смысле, т. е. для "сверхъестественного" богословия, применение рационального мышления ограничено значительно больше, так как в нем речь идет не о видимых творениях, а о самом невидимом творце, и поэтому разум здесь может быть применен лишь для "открытого в откровении", для уразумения его значения в жизни христианина.

Выходит, какое бы участие ни принимал разум в теологии — большее в естественной, меньшее в сверхъестественной, — в ее объектах всегда остается непознаваемое, сверхразумное, мистическое ядро. При этом мистическими являются не только сверхъестественные "реальности", но и контакт верующего, в том числе теолога, с ними. Поэтому представляется неправомерным даже с католической точки зрения употребление названия "научная католическая теология"<sup>10</sup>, особенно с позиции несоавгустинианцев, видящих в мистике единственный путь приближения к богу.

Эти теологические выкладки не представляли бы никакого интереса, если бы не связывались с практическими задачами церкви и религиозной пропаганды, особенно в нынешних условиях. Так, II Ватиканский собор, говоря о задачах теологии, подчеркивает, что в ней "литургическая гомилия должна занимать выдающееся место"<sup>11</sup>, а это означает, что необходимо вырабатывать более эффективные способы воздействия на паству, на богослужбную и проповедническую деятельность, рассчитанную больше на эмоции, на "сердце", нежели на разум. Кольпинг же полагает, что значение теологии и ее жизненность выявляются больше всего "в случае, когда мы применяем откровенные учения к нашей повседневной жизни и извлекаем выводы для своей конкретной жизни как христиан"<sup>12</sup>. Теология, значит, должна разрабатывать такой путь, на котором сам человек сможет усмотреть бога в носителях откровения и в нынешней общине откровения, т. е. в церкви. Только тогда, когда он узрит и почувствует бога без участия своего разума, он сможет затем сознательно отдать свой разум в жертву богу, т. е. совершить *sacrificium intellectus* (жертвование разума). В награду за это церковь устами отцов I Ватиканского собора обещает ему "в высшей степени плодотворное проникновение в мистерии: как из сравнения (аналогии) с тем, что он познает естественным путем, так и из связи мистерий между собой и с высшей целью человека"<sup>13</sup>.

Таким образом, теология, вдохновленная "высшей" целью, должна добиться того, чтобы человек добровольно отказался от разума в пользу веры, причем добиться

10

A. Kolping.  
Katholische Theologie  
gestern und heute.  
Thematik und  
Entfaltung deutscher  
katholischer Theologie  
vom I. Vatikanum  
bis zur Gegenwart.  
Bremen, 1964, S. 30.

11

"Constitutio dogmatica  
"De revelatione  
divina"", VI, 24.—  
"Zweites Vatikanisches  
Konzil".  
4. Sitzungsperiode",  
S. 259.

12

A. Kolping.  
Katholische Theologie  
gestern und heute,  
S. 29.

13

Там же, стр. 28.

этого любимым путем — рациональным или эмоциональным. Хваленый католический "интеллектуализм" оказывается на поверку воинствующим иррационализмом.

Разуму в теологии отводится роль систематизатора высказываний откровения, причем систематизация никогда не может быть такой же, как упорядочение в других областях, так как сверхразумные "истины" таковы, что их связь не может быть обнаружена рациональным путем, ибо это связь мистерий, а не постигаемых содержаний. В теологии разум превращается в свою противоположность, в оправдание неразумия и мистики — в лакея веры. Перевод откровения на язык разума в сущности есть предприятие невыполнимое, и речь может идти лишь о благочестивых попытках такого перевода, предпринимаемого богословием для того, чтобы связать бога с миром, божественное откровение — с человеческой жизнью. Ведь в конце концов непостижимый бог дает свое откровение "нас ради человек и нашего ради спасения". Поэтому предпринимаемая теологией попытка изложения откровения вовсе не есть познание бога во всей его неизреченной глубине, а лишь робкая и сопровождаемая множеством оговорок попытка уловить в откровении то, что касается людей и их отношения к богу. Если не считать крайних мистических форм христианства, где квазирациональный момент вообще отрицается и, следовательно, всякая теология начисто отсутствует, изложенная позиция религиозного иррационализма явно или скрыто содержится во всех направлениях христианской идеологии. Отличие католического богословия от иных его конфессиональных разновидностей внутри христианства только в большей схоластической изощренности фидеистического злоупотребления разумом, ограниченного рамками комбинирования чуждых для него высказываний по правилам догматического метода, ничего общего не имеющего с методом научным.

И хотя Ватикан пытается выдать веру за послушание, идущее навстречу требованиям человеческого разума, на самом деле здесь происходит обратное: человеческий разум идет в религиозном сознании — и соответственно в теологическом мышлении — навстречу требованиям веры. А эти требования таковы, что по сути дела унич-

тожают, калечат, извращают человеческий разум. И говорить о какой-то якобы научной теологии, о богословии как науке — значит совершать насилие над разумом. Использовать разум лишь для того, чтобы принудить его к самоубийству, чтобы показать его ничтожность в постижении божественных тайн и заменить его разумным послушанием (*rationale obsequium*), — значит подвергнуть очевидной фальсификации действительную функцию свободного человеческого разума, не признающего никаких заранее установленных границ. По определению I Ватиканского собора, церкви нужен разум, "просвещенный верою, благочестивый, терпеливый, трезвый", т. е. покорный слуга веры.

В этом свете становится понятным определение теологии как "науки", в которой используется не разум вообще, не рациональное мышление как таковое, а "верующий разум", т. е. выдрессированный, урезанный, куций, приспособленный к нуждам веры. Так, католический богослов М. Шмаус определяет теологию как "методическое усилие верующего разума"<sup>14</sup>.

Немногим отличается от католического и православное понимание предмета и задач богословия. Считая само собой разумеющимся, что теология есть наука, православие подвергает критике католическое и протестантское толкования теологии. Католики обвиняются в том, что их теология переносит богословские проблемы в область рассуждений, слишком далеких от человеческих нужд, а протестанты — в том, что, наоборот, настолько приближают свое богословие к земным делам, что превращают его чуть ли в не светскую дисциплину.

Митрополит Никодим в своей речи "О задачах современного богословия", произнесенной в Ленинградской духовной академии, говорит: "Богословскую науку нужно рассматривать как средство выяснения и утверждения веры. При этом необходима связь богословия с жизнью, которая удерживает умозрение от удаления в бесполезную для дела спасения область отвлеченных рассуждений. Я не хочу сказать, что это исключает возможность мыслить абстрактными категориями. Нет. Абстрактное мышление — необходимая форма научного мышления, в том числе и богословского. Вопрос

<sup>14</sup> M. Schmaus. Katholische Dogmatic, Bd 1, 6. Aufl. München, 1966, S. 24.

заключается в одном: может ли результат такого мышления принести пользу делу божью или нет? Как показывает история, опасность развития нецерковного, а потому и неспасительного богословия возрастает тогда, когда люди пытаются оторвать "небо" от "земли" или "землю" от "неба". Нередко отвлеченное мышление в этой области теряет связь с божественным откровением, дает простор человеческому воображению, а в крайних случаях и фантазии"<sup>15</sup>. Связь с жизнью понимается здесь, очевидно, как роль богословия в сохранении влияния церкви на паству, для которой отвлеченные теологические спекуляции бесполезны. Без разума, абстрактного мышления не обойтись и богословию, коль скоро оно претендует быть наукой, но отрыв его от "дела спасения", по мнению митрополита, чревато опасностью замены веры рациональным мышлением, что характерно для католического схоластического богословия, где "возникло горделивое умствование, основанное не на авторитете откровения, а на ставшей авторитетом способности формально-логически мыслить"<sup>16</sup>.

Действительно, католическая схоластика достигла высокой степени формально-логической изошренности. Но ведь дело не в формальной, а в содержательной стороне схоластики, а последняя целиком состоит из "откровенных истин" и никоим образом не выходит за пределы богословия. Доказательство в католической схоластике строилось в форме так называемого богословского силлогизма, обе посылки которого брались из канонических текстов. Логические формы, сами по себе нейтральные, прилагались к положениям вероучения, и логика оказывалась "служанкой богословия", лишь связывая между собой высказывания религиозных авторитетов. Та опасность, о которой говорит митрополит Никодим, возникала лишь тогда, когда логические ухищрения обращали на себя большее внимание, чем содержание посылок. Но это бывало редко, и авторитет откровения оставался незыблемым. Как писал более ста лет тому назад бакалавр Московской духовной академии С. Смирнов, "схоластика имела и добрую (для богословия.— Г. Г.) сторону... развитием строгого логического мышления, твердостью в суждениях бого-

<sup>15</sup> "Журнал Московской патриархии", 1968, № 12, стр. 63.

<sup>16</sup> Там же, стр. 65.

слова были обязаны схоластике”, ибо логические формы ”в приложении к науке (богословию.— Г. Г.) усиливали твердость доводов, и если иногда вели к запутанности... зато способствовали к тому, что в системах, как говорили тогда, исчерпывалось посредством их полное определение предмета”<sup>17</sup>. Когда, например, силлогизм строился так: ”Мзда без делания и трудов не бывает. Живот вечный есть мзда. Убо без делания и трудов живот вечный не дается”<sup>18</sup>, то вряд ли это можно назвать ”горделивым умствованием”. Ведь тех схоластов, которые пытались поставить разум над верою и логику над откровением, церковь осуждала и отлучала. Никодим в соответствии с давней православной традицией обвиняет католицизм в излишнем умствование, но, право же, это обвинение несправедливо.

Что же касается протестантского богословия, то и оно получает у митрополита Никодима не менее суровую оценку: ”Здесь мы сталкиваемся

с другой крайностью, с возникновением и развитием рационализма, косвенно подготовившего почву для рождения деистической философии. Начав с критики некоторых крайностей католической церкви, реформаторы перешли к отрицанию того, что было в учении церкви древнего и истинно христианского. Положив в основу принцип отрицания предания и свободного истолкования писания, реформация потеряла свою церковность, превратилась в горделивое умствование по вопросам веры, которое, оторвавшись от живого источника апостольского предания, обрекло себя на постоянную зависимость от мировоззрения отдельных людей, перестало быть выразителем и авторитетным истолкователем христианского вероучения. Все это привело к тому, что в конце концов

17  
С. Смирнов.  
История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855, стр. 157.

18  
Цит. по:  
Ю. Ф. Самарин.  
Стефан Яворский и Феофан Прокопович.— Сочинения Ю. Ф. Самарина, т. V. М., 1880, стр. 41.





в сознании многих под сомнение было поставлено христианство как таковое вообще"<sup>19</sup>.

Протестантский рационализм XVIII в. действительно вырос из развития принципа свободного толкования писания. Но при своем возникновении и в дальнейшем он вызвал самое решительное осуждение других, дотоле враждовавших направлений протестантского богословия — пиетистов и ортодоксов. И если крайние либеральные выводы А. Гарнака вырастают из протестантского рационализма, то, скажем, "церковная догматика" К. Барта идет скорее по линии протестантской ортодоксии, весьма далекой от рационализма. К тому же бартианцы ратуют за ту церковность, которую, по мнению Никодима, протестантская теология утратила, и решительно выступают против зависимости теологии от мировоззрения. Что же касается принципа отрицания предания, то для протестантов это означает не разрыв с первоначальным христианством, а, наоборот, возврат к "неповрежденному" слову божью, которое, по их мнению, искажается в результате передачи через предание. Поэтому упреки митрополита Никодима относятся не ко всему протестантизму в целом, а лишь к одному его направлению, к тому же ныне не являющемуся господствующим в протестантском богословии. Да и протестантский "рационализм", подобно католическому "интеллектуализму", — это по сути дела подделка под рационализм, так как при любых, даже весьма "либеральных", толкованиях вплоть до "безрелигиозного христианства" Д. Бонхёффера<sup>20</sup> или даже "теологии без бога" Д. Зелле<sup>21</sup>, вера по-прежнему остается высшей инстанцией религиозного сознания и поведения, разум же — чем-то несовершенным и несамостоятельным.

Но все эти оценки нужны православному идеологу для того, чтобы выделить православную позицию как единственно церковную и "спасительную". Человеческого разума и, следовательно, научного подхода недостаточно для познания божественного откровения. Отличия богословия от светских дисциплин заключается, согласно православной концепции, в том, что разум непосредственно руководствуется высшим для него авторитетом — верой. В богословии сияет свет "высшей истины",

19

"Журнал Московской патриархии",  
1968, № 12, стр. 66.

20

D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*,  
13. Aufl. München,  
1966.

21

D. Sölle,  
*Atheistisch an Gott glauben*.  
Oftem, 1968.

затмевающей свет разума и придающей теологии характер, не присущий светскому знанию. "Церковное богословие, или, по выражению св. Григория Богослова, "деятельное любомудрие", не есть дело одного внешнего научения,— продолжает Никодим.— Если для изучения естественных наук, т. е. усвоения естественного откровения в мире, достаточно естественных способностей человека, то для усвоения и спасительного изъяснения сверхъестественного божественного откровения одного только человеческого ума недостаточно, ибо оно воспринимается и разумом духовным (верой.— Г. Г.). Другими словами, горняя, небесная истина лишь тогда становится близкой человеку, когда проникает в глубины его духа. Для этого необходимо, чтобы человек духовно приобщился благодатному действию откровения и был способен отражать его незримый свет для просвещения других"<sup>22</sup>. Думается, истинное отношение теологии к науке выражено здесь предельно ясно. Вера вместо разума, благодать вместо познания, "любомудрие" вместо исследования — всего этого вполне достаточно, чтобы узнать истинную цену утверждения о том, что теология — это наука. То, в чем митрополит видит преимущество теологии над светскими науками, на самом деле несовместимо с самим понятием науки.

Протестантская теология не имеет единого директивного центра, за которым признавалось бы право единственно авторитетного толкования откровения. Поэтому богословие протестантизма большей частью неканонично, лишено "соборности" и "кафоличности", пестро и многолико. Тут и "диалектическая теология" баргянцев, и "демифологизация" Р. Бульмана, и "неолиберализм" Э. Трельча, и особая концепция Э. Бруннера, и теория "смерти бога", и многое другое. Но общей их целью является спасение, отстаивание и возвешение христианской веры.

Характерным примером может служить теология Х. Тилике, представляющего "правое" крыло протестантизма. В своем фундаментальном труде "Евангельская вера" Тилике делит все христианское богословие на два главных, по его мнению, направления: картезианское ("теология А") и некартезианское ("теология Б").

22

"Журнал Московской патриархии",  
1968, № 12, стр. 69

Если девиз первой — *cogito ergo sum* ("я мыслю, следовательно, я существую"), то девиз второй — *cogitor ergo sum* ("я мыслюсь, следовательно, я существую") или *est ergo cogito* ("он есть, следовательно, я мыслю"). "Теология А" — это богословие католицизма и протестантского рационализма, и оно, исходя из Декартова принципа, ставит откровению какие-то рациональные условия и тем самым подчиняет бога операциям разума, что, с точки зрения Тилике, абсурдно и еретично. Тем самым кериigma (изначальное содержание откровения) искажается вмешательством разума, "перередактируется"<sup>23</sup>. Тилике, как и другие протестанты, отрицает за теологией апологетическую функцию. Богословие не *praeeambula fidei* (предуготовление веры), а рефлексивное изложение уже имеющейся веры. Для него неприемлема католическая концепция о том, будто бытие бога может быть продемонстрировано и без помощи откровения, посредством сотворенного богом естественного разума. Слово бога не зависит от условий, которые ставит разум, а "духовным чудом... само создает условия, при которых существует и воспринимается"<sup>24</sup>.

Итак, во всех трех направлениях христианства онтологически откровение, а антропологически вера лежат в основе теологии. Фидеизм, как и следовало ожидать, оказывается альфой и омегой этой "науки".

Если следовать буквальному значению слова, то теология — это "наука о боге", подобно тому как биология — наука о жизни, а геология — наука о земле. Тем не менее богословы настаивают на том, что трансцендентный бог не может быть предметом исследования и даже предметом вообще в том же смысле, что и естественные объекты. Выше уже упоминалось о двояком толковании теологии: "естественной" теологии (признаваемой только католицизмом и православием) как изучения творца по его творению и "сверхъестественной" теологии как попытки уразумения содержания божественного откровения, данного в "слове божием", т. е. священном писании. Ни в том, ни в другом случае собственно бог не является предметом теологической рефлексии, ибо в естественной теологии речь идет не о боге, а о сотворенной им природе в той ее части, кото-

23

H. Thielicke. Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd 1. Tübingen, 1968, S. 48 — 50.

24

Там же, стр. 301.

рая вообще может быть познана, а в сверхъестественной теологии — о слове божьем, непостижимом в своей сути и рассчитанном только на спасительную веру.

Поэтому в теологии, как полагают многие христианские идеологи, речь идет вовсе не о боге как таковом, а о воле бога, о деле бога, о слове бога, познаваемых несовершенным и опосредованным образом, через тайну и чудо откровения. Вывод из всего этого к существованию бога является с теологической точки зрения скачком в религиозном мышлении, сверхъестественным разрывом в разворачивании естественного разума. Достоверность откровенных высказываний поэтому не рационального, а сверхрационального порядка.

В протестантском богословии, принципиально отрицающем естественную теологию (единственное исключение — Э. Бруннер), отрицание бога в качестве предмета человеческого постижения наиболее резко выражено. Но раз это так, то теология коренным образом отличается от научного познания и представляет собой нечто совершенно иное. Более того, протестантские богословы полагают, что подход к богу как предмету есть ахиллесова пята христианства, так как он создает возможность для нападков со стороны атеизма, отрицающего бога в наличном бытии мира.

”Принадлежит ли бог к предметам, которые включены в научное познание? — вопрошает лютеранский богослов Х.-Х. Шрей.— Если б это было так, то это означало бы, что мы можем ”видеть” бога, т. е. что он есть не что иное, как средоточие сотворенного бытия в его полноте”<sup>25</sup>. Подобный взгляд был присущ, например, греческой мифологии, где божественное могло приписываться как предикат человеку, острову, пейзажу и т. д. По мнению Шрея, для христианства это совершенно неприемлемо. Приписать бога миру в качестве предиката — значит усилить опасность со стороны научного атеизма: ”Забота, доставляемая нам диаматом, в основном заключается в том, что он оспаривает возможность найти бога в бытии существующего мира. И тот, кто живет в категориях греческого мышления и применяет их в теологии, будет обеспокоен оспариванием этой возможности со стороны диамата”<sup>26</sup>. Следовательно,

25  
H.-H. Schrey.  
Auseinandersetzung mit dem  
Marxismus.  
Stuttgart, 1963.  
S. 64.

26  
Там же.

естественная теология должна быть отвергнута. Ибо тот, кто, подобно Шрею, не считает бога предметом и тем самым не включает его в мирскую действительность как ее часть или сторону, для диамата, мол, неуязвим.

Возникает парадоксальная ситуация. Теология хочет иметь дело не с миром, а с богом. Но в таком случае бог становится предметом. Из этого следует, что обращение к богу как первопричине на самом деле отвращает от истинного бога, в то время как исключение бога из мира приближает теологию к богу. Посему остается лишь твердить о том, что бог неподвластен рассудку и что он таинственным образом является верующему. А там, где тайна, рациональной критике, дескать, делать нечего. И Шрей заявляет: "Бога нельзя видеть, его можно только слышать; не глаз есть орган встречи с богом, а ухо, которое познает бога в призыве его слова... Если бог уже открылся давно через внимание его слову, то он уже более не зависит от удостоверения глаза и рассудка как органа науки. Поэтому он не может быть ни поколеблен, ни обоснован доводами диамата.

Тот, чья вера в бога не обосновывается никаким воззрением на природу, не будет поколеблен и теориями о материальном характере мира"<sup>27</sup>. Закрывать глаза и заставить замолчать рассудок — вот что, по мнению богослова, следует сделать для того, чтобы вера не была разрушена наукой. Ухо же при этом надо открыть только слову божью, откровению.

Но ведь сказано же: имеющий глаза да видит, имеющий уши да слышит. Добавим: имеющий разум да разумеет. Любая религия, в том числе и протестантская, не может отказаться от своего влияния на людей и на мир, какого бы крайнего дуализма бога и мира она ни достигала в своей теологии. Поэтому сопоставление божественного и естественного, рационального и откровенного неизбежно и в выкладках теологов, и в обыденном религиозном сознании. А это значит, что попытка изолировать теологию от мировоззрения, веру от разума, бога от мира никогда не может быть доведена до своего логического конца. И поэтому теологические рассуждения обречены на неразрешимые противоречия, на вращение в порочном кругу мистики.

27

H.-H. Schrey. Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Stuttgart, 1963. S. 64—65.



Если Шрей представляет традиционно-каноническое направление лютеранства, то известный лидер движения демифологизации Бультман выходит далеко за рамки протестантской традиции названного толка. Для того чтобы разрешить охарактеризованный выше парадокс или избежать его, Бультман прибегает к помощи субъективно-идеалистической категории экзистенции. Для него бог тоже не может быть предметом познания или изучения. Ведь предмет предполагает данность вне его познающего субъекта, а это, по Бультману, невозможно, ибо вне бога нет ничего. Он пишет: "Но позиции вне бога не может быть, и о боге нельзя говорить в общих предложениях, всеобщих истинах, которые истинны без отношения к конкретной экзистенциальной ситуации говорящего"<sup>28</sup>. Эта ситуация, по мнению Бультмана, заключается в том, что мы не можем ничего сказать о боге, а можем лишь сказать о том, что он делает с нами в каждый отдельный момент. Иными словами, "встреча" с богом происходит только внутри человеческой личности и никак не может быть объективирована. Поэтому всякая "речь о боге", т.е. теология, неправомерна. Позицию Бультмана принято обозначать как "экзистенцетеологию", имеющую свой философский аналог в немецком экзистенциализме (М. Хайдеггер, К. Ясперс).

По Бультману, "возможный атеизм науки состоит не только в том, что она отвергает действительность бога, она атеистична и тогда, когда как наука утверждает ее. Ибо говорить о боге в научных предложениях, т.е. в форме всеобщих истин, означает говорить в предложениях которые имеют смысл в том, что они общезначимы, что они отвлекаются от конкретной ситуации говорящего. Но когда говорящий это делает, он ставит себя вне фактической действительности своего существования, следовательно, вне бога и говорит совсем не о боге. В этом смысле говорить о боге — это не заблуждение и не безумие, это *грех*"<sup>29</sup>.

Нетрудно догадаться, что здесь ставится

28

R. Bultmann.  
Glauben und  
Verstehen, Bd 1,  
4. Aufl. Tübingen,  
1961. S. 26.

29

Там же, стр. 27.



под сомнение сама возможность теологии, объявляемой атеистичной по своему существу. Всеобщность высказываний о боге есть грех, бог ощущается только сугубо экзистенциально, каждой отдельной личностью. Это тот самый случай, когда "мысль изреченная есть ложь".

Тем не менее теология не отрицается Бультманом полностью, если под ней понимать не речь о боге, а развитие мыслей индивида о нем или о вере в него. Только в вере в божественную благодать может он обрести знание не только о боге, но и о своей собственной действительности, причем это будет не знание в собственном смысле, а скорее убеждение в обладании им. Как говорит Бультман, "верующий его (бога.— Г. Г.) слову имеет certitudo (убежденность) в экзистенциальном акте веры, но у него нет никакой securitas (достоверности)"<sup>30</sup>. Знать о состоянии веры нельзя с полной достоверностью: "Я никогда не знаю, что я верю, но я только верю, что я верю"<sup>31</sup>. Поэтому достоверность веры, если она вообще достижима, является субъективно-подсознательной и не представляет собой заслуги человека, так как не человек постигает бога, а, наоборот, бог охватывает человека и включает его в свою действительность. "Речь о боге как объективирующая речь невозможна,— говорит Бультман.— О нем можно говорить лишь исходя из существования, в страхе и трепете, в олагодарности и доверии"<sup>32</sup>.

Отсюда в противоположность католицизму следует, что бог не может быть познан ни естественным разумом, ни каким бы то ни было иным способом. Вера зависит только от откровения, которое, согласно принципам экзистенцетеологии, является лишь индивидуальным. Теология, стало быть, замещается "фидеилогией", т. е., попросту говоря, фидеизмом.

Выступая против католических доказательств бытия божия, в частности против каузального доказательства, протестанты всегда подчеркивают, что бог находится не в мире, а по ту сторону мира. "Бог не есть величина, занимающая место внутри космической взаимосвязи, пусть даже на ее вершине,— пишет Бультман.— Бог не молчит и не может быть низведен до объекта наблюдения... Его невидимость заключается не в недостаточности

30

R. Bultmann. Glauben und Verstehen, Bd III, 2. Aufl. Tübingen. 1962, S. 120.

31

"Vom Jenseits zum Diesseits", Bd 3. Leipzig, 1962, S. 48.

32

R. Bultmann. Glauben und Verstehen, Bd III, S. 120.

наших органов восприятия, а принципиально понимается как его исключение из области объективирующего восприятия”<sup>33</sup>.

Католическая же точка зрения исходит из способности человека светом естественного разума познавать бога, хотя всегда отмечается, что это познание по аналогии, несовершенное, отдаленное, приближенное. Эта доктрина, отчасти разделяемая и православием, ныне иногда доводится до того, что естествознание отождествляется с естественной теологией, поскольку признается, что, чем дальше развивается естествознание, тем больше открывает оно бога. А для митрополита Никодима, например, изучение естественных наук есть усвоение естественного откровения в мире.

Но и здесь с опорой на субъективно-идеалистические посылки позитивистского толка (несмотря на то что и католицизм, и православие суть упрощенные формы *объективного* идеализма) делается попытка утверждать, что бог не есть предмет науки. Противоречие, в которое впадают в данном случае теологи, обходится указанием на то, что наука имеет дело не с богом, а с творением его рук, поэтому якобы познается не бог, а лишь его бытие как факт.

Так, католический автор Й. Бернхарт ссылается на некоторых современных физиков, считающих, что в естествознании мы имеем дело не с природой в себе, а с человеческим познанием природы. Но если познаваемая нами природа а priori содержит познающего человека (это, кстати, обычный позитивистский выверт), то даваемая в науке характеристика природы есть характеристика человека. Как говорит Бернхарт, это вывод не логический, а скорее экзистенциальный. Однако он дает возможность сделать и апологетические выводы: коль скоро природа приписывается как предикат человеку, то ”эта роль предиката может быть перенесена на существо, дающее природу”<sup>34</sup>, т. е. на бога. ”Подобное существо не есть предмет науки, но *если* оно мыслится и в него верят, то из предикатной роли природы, т. е. из того, что она высказывается человеком, вытекает следствие, что оно аналогично может быть также высказыванием о том существе, которое является ее создателем.

33

R. Bultmann. *Glauben und Verstehen*, Bd III, S. 120.

34

J. Bernhart. *Gestalten und Gewalten*. Würzburg, 1962, S. 245.



Христианину, для которого природа есть творение творца, нетрудно закончить эту метафизическую мысль так: природа — это вообще не субъект, она есть предикат, предикат гораздо большего субъекта, чем только сам человек”<sup>35</sup>.

Схоластичность и софистика подобных выводов очевидна, но без умозаключений такого рода теология вообще невысказима. Тут и отзвук онтологического доказательства бытия божия, так как из мысли о боге выводится его бытие. Тут и совершенно произвольное введение догмата о сотворении мира. Тут и намек на “естественную теологию” как вывод от предиката (природы) к субъекту (богу). Здесь и подразумеваемое утверждение несамостоятельности, производности природы. Но главное все-таки не в этом, а, во-первых, в отталкивании от позитивистской платформы, что наглядно иллюстрирует тот известный факт, что философский идеализм есть дорога к поповщине, и, во-вторых, в признании того, что бог не есть предмет науки. И если протестантизм, утверждая то же самое, исходит из принципиально дуалистического взгляда, исключая бога из мира и отрицающего онтологический путь к богу, то католицизм и православие, отстаивающие возможность такого пути, как бы объективируют бога. Исключается же он здесь из числа объектов науки согласно общехристианской концепции, говорящей о недоступности бога человеческому познанию: “Силы разума не доходят до истины божьей”.

Таким образом, богословие, согласно приведенным теологическим разъяснениям, не есть наука (слово) о боге как таковом. Между богом и богословием существует, оказывается, целый ряд промежуточных звеньев, иерархия которых разработана с большей или меньшей схоластической тщательностью и связь между которыми трактуется по-разному. Однако в ряду их всеми направлениями христианской теологии признается какой-то перерыв, какая-то пропасть, которая не может быть преодолена человеческими усилиями. И поскольку бог не есть предмет (объект) непосредственного изучения теологии (а по мнению некоторых, вообще не есть предмет), то усилия теологии должны быть направлены на

35  
J. Bernhart. Gestalten und Gewalten. Würzburg, 1962, S. 245.

изучение "слова божия", т. е. божественного откровения. Разная интерпретация воздействия бога на мир и человека — субъективно-экзистенциалистская в протестантизме, объективно-онтологическая в католицизме и православии — не мешает, впрочем, их единодушию в отстаивании веры против атеизма.

Более того, некоторые католические богословы склонны даже принять экзистенциалистскую трактовку веры и теологии при сохранении, однако, признания объективности предмета веры; отдельные же протестантские богословы склонны допустить возможность естественной теологии. Не избегает некоторых заигрываний с кантианством и экзистенциализмом и православная теология. Так, Р. Гвардини, оставаясь на позициях католицизма, тем не менее разрабатывает "экзистенциальную проблему вхождения богочеловека в мир и личность". Проповедуемая им необходимость "переживания и экзистенции" бога в индивидуальном сознании человека значительно сближает этого влиятельного католического писателя с современным протестантским богословием<sup>36</sup>. Не вызывает сомнения связь с экзистенциализмом таких неортодоксальных, но все же тяготеющих к православию мыслителей, как Н. Бердяев и Л. Шестов. Бердяев открыто заявлял: "Мое мышление всегда принадлежало к типу экзистенциальной философии". И это заявление вполне согласовывалось у него с апологией православной мистики: "Перед христианской мистикой открывается затаенная глубина христианства, мистерия духовной жизни. Теологическим системам, рационалистическому христианскому мышлению... эта глубина остается недоступной"<sup>37</sup>. Что же касается Шестова, то его воинствующий иррационализм весьма сходен с "экзистенцетеологией" Бульмана. Если для Бульмана "моя решимость веры действительна как совершающаяся все снова и снова" и бог "не постигаем как остающийся ни в каком "теперь", но как тот, кто все снова требует моей решимости" перед лицом неведомого грядущего<sup>38</sup>, то для Шестова "вера не дает ни уверенности, ни покоя, ни прочности... в противоположность знанию ей не дано торжество самоудовлетворения. Она — трепет, ожидание, тоска, страх, надежда...

36  
R. Guardini.  
Gottes Warten  
und Freiheit  
des Menschen. Berlin,  
1953.

37  
G. Kranz.  
Christliche Literatur  
der Gegenwart.  
Aschaffenburg,  
1963, S. 118—119.

38  
R. Bultmann.  
Glauben und  
Verstehen, Bd III,  
S. 120.

неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее”<sup>39</sup>. Бердяев весьма невысоко ставит ”теологические системы” и призывает к мистическому углублению в тайну Христа. Шестов же, призывая к полному отказу от разума в делах веры, тоже занимает отрицательную позицию по отношению к богословскому схоластицированию<sup>40</sup>, и его аргументы — правда, с большим опозданием — повторяют страстные филиппики предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора в адрес ненавистного разума.

Некоторые католические богословы готовы даже примириться с ”экзистенцией” при условии, что она предполагает нечто находящееся вне ее и констатируемое с достоверностью. Так, Г. Фриз пишет: ”Откровение бога как слово, как историческое деяние, как грядущее (это намек на Бультмана.— Г. Г.) совершилось ”нас и нашего спасения ради”. Если это так, то человек должен воспринимать, перенимать, вбирать в себя, постигать это откровение. Этот акт мы называем верой и подразумеваем под этим персональную и экзистенциальную отдачу человека богу живому, всеобъемлющую связь с тем, кто открывает и предоставляет себя мне для моего спасения... Таким образом, вера по своему содержанию подчеркивает и встречает нечто находящееся напротив (*das Gegenüber*), которым она живет, и это находящееся напротив есть как раз историческая, персональная и божественная полнота того, что мы называем откровением”<sup>41</sup>.

Таким образом, лежащая в основе ”диалектической теологии” экзистенциальная отдача человека богу вполне совместима с католической точкой зрения, если только Барт, Бультман и их сторонники признают не только субъективную уверенность религиозного переживания, но и его объективный адресат. Но именно из-за этого ”если” попытки согласования (иногда во имя экуменизма) протестантской и католической точек зрения обычно терпят крах, так как замкнутая в себе вера ”диалектической теологии” не признает никаких *gegenüber* и для нее, как говорит Бультман, откровение бога есть ”откровение *in actu*”, т. е. для данной конкретной человеческой экзистенции, а ”решимость веры” заключается

39

Л. Шестов. Только верою. Париж, 1966. стр. 280.

40

Там же, стр. 251—256.

41

H. Fries. *Entmythologisierung und theologische Wahrheit.* — ”Gott in Welt”, Bd I. Wien-Freiburg-Basel, 1964, S. 370.

именно в том, чтобы верить при полном отсутствии каких бы то ни было доказательств реального бытия объекта веры.

Наряду с теологическим движением от католической концепции предмета и сущности теологии к протестантской наблюдается и обратное движение. В какой-то мере сходный процесс происходит в отношениях англиканства и православия. Если, как мы уже видели, католические идеологи Гвардини, Фриз и некоторые другие ищут путей сближения с протестантской "экзистенцетеологией", то навстречу их усилиям идет теология видного представителя протестантизма Э. Бруннера. В своей богословской доктрине Бруннер в отличие от Барта, Бульмана и ортодоксальных протестантских theologов признает естественное откровение и, следовательно, "естественную теологию". Тем самым Бруннер сближается с католицизмом и в какой-то степени онтологизирует протестантскую теологию. В результате появляется возможность считать предметом теологии не только слово божие (сверхъестественное откровение), но и творение божие в мире (естественное откровение). "Все, что не бог, имеет сотворенную природу,— пишет Бруннер.— Астроном не должен заниматься теологией, хотя все, что он изучает, есть творение божье. Но он изучает его не как божье творение, а как мир. И если он верующий, он, впрочем, знает, что этот мир — творение бога и понимает его закономерности как божественные законы"<sup>42</sup>. Бруннер прямо противопоставляет свою концепцию точке зрения Барта<sup>43</sup>.

Раз богословие существует, ему надо чем-то заниматься. Но как мы видим, богословы отнюдь не единодушны в определении предмета теологии. В самом деле, считать, что теология не наука,— значит "обидеть" ее, особенно в наш век; полагать же обратное — значит низвести богословие до "предметных" наук и тем самым принизить его. Отсюда и софистические дефиниции теологии, полные всевозможных оговорок, направленных на устранение или сокрытие указанного противоречия. Так, Фриз дает богословию следующее определение: "Теология есть религиозная наука, она как таковая относится и к вере, и к науке, хотя религиозная наука есть особая

42  
E. Brunner.  
Der Mensch  
im Widerspruch,  
4. Aufl. Zürich -  
Stuttgart, 1965,  
S. 243.

43  
Там же, стр. 509.

по своему предмету. Кто оценивает религиозную науку как *contrabictio in adiecto*, тем самым имеет ложное понятие о вере и одностороннее — о науке”<sup>44</sup>. В этом определении категоричность достигается эклектическим соединением обеих противоположностей — веры и знания. Получающееся противоречие не должно смущать теолога, ибо, как полагает Фриз, истинное понятие о вере не исключает возможности участия в ней разума, а ”лишенное односторонности” понятие о науке включает в себя веру как вывод из естественного откровения.

Не столь категоричен О. Земмельрот, полагающий, что подобным образом противоречие отнюдь не устраняется. Он пишет: ”Требуется определенное решение, если теолог как представитель науки хочет вступить в соприкосновение с другими науками. Теология стоит перед дилеммой. Или теолог признает специфику своей науки, тогда он должен отвергнуть честолюбие, направленное на то, чтобы его признали равноправным в ряду представителей других наук, владеющих духовным полем боя. Неприязнь к теологии в наших условиях ощущается особенно непосредственно, когда она в хоре других дисциплин уже не господствует над ними, как в предыдущие столетия, но все же стоит в одном ряду с ними. Или же теолог присоединяется к научному хору вплоть до методического равенства, тогда теологическая наука впадает в противоречие сама с собой. Как наука она определяется тогда нормами, которые не подходят ей как теологии, ибо она все же должна быть веропониманием, хоть и научного типа”<sup>45</sup>. Богослов считает, что следует предпочесть первую альтернативу, поступившись гордостью и честолюбием, но зато сохранив религиозную специфику: ”Наука теологии должна находиться в свете веры и осознавать себя определяемой ею”<sup>46</sup>. Нормы, прилагаемые к мирским наукам, теология принять не может. И когда нельзя соединить несоединимое, из двух зол приходится выбирать меньшее.

Таким образом, богословие сводится всего лишь к ”веропониманию”, т. е. к систематизации

44  
H. Fries.  
Entmythologisierung und theologische Wahrheit.—  
”Gott in Welt”,  
Bd I, S. 371.

45  
O. Semmelroth.  
Der Verlust der Personalen in der Theologie und Bedeutung seiner Wiedergewinnung.—  
”Gott in Welt”,  
Bd I, S. 315.

46  
Там же.



и изложению божественного откровения на доступном человеку языке. Трудности, переживаемые ныне теологией и охарактеризованные выше, проистекают не из невозможности "постичь непостижимое", а из превратности религиозного сознания и его категорий. То искажение, которому подвергается мир в кривом зеркале религии, есть решающая причина злключения религиозной веры и неудач ее рефлексивного изложения в теологии.

Отношение теологии к вере, а веры к богу и миру является сейчас предметом оживленных дискуссий в среде богословов<sup>47</sup>. Признаваемый ими упадок религиозной веры в современном обществе заставляет их не только изыскивать новые апологетические приемы, но и ставить под сомнение правоверность и правомерность самой теологии. Ничего удивительного в этом нет. Если дело дошло до идеи "безрелигиозного христианства" (Бонхоффер) и даже до лозунга "атеистического христианства" (Зелле), то движение за детеологизацию веры представляется, пожалуй, достаточно умеренным.

Поскольку теология, как известно, не само вероучение, а попытка его рефлексивного, рационального изложения, то методы, категории и логика рационального мышления как бы разлагают теологию изнутри, удаляют ее от иррациональной в своей сущности религиозной веры. Предмет теологии и ее метод вступают в неразрешимый конфликт: сверхразумное или противоразумное содержание приходится излагать на языке разума, а это таит в себе смертельную опасность для религии — слепая вера, единственно подобающая верующему, ставится под угрозу. Отсюда ставшие уже обычными опасения церкви относительно ста-

туса и развития теологии.

В основе этой тревоги лежат, конечно, факторы вне-религиозные и даже внемировоззренческие, а именно

47

См. И. А. Кривелев. Кризис в христианском богословии. — "Вопросы философии", 1968, № 7, стр. 150 — 158.



социальные. Религия как форма общественного сознания, в фундаменте которой содержится извращение действительных отношений вещей, теряет свое влияние, по мере того как эти отношения становятся познанными, а это совершается с помощью расширяющейся социальной практики и опирающегося на нее рационального мышления. Препяды, воздвигаемые церковниками для защиты веры, существуют большей частью лишь в их воображении. Ведь религия — неотъемлемая часть самосознания превратного мира, и изоляция ее от этого мира невозможна, не говоря уже о том, что лишает религию того влияния на людей, которое она еще надеется сохранить.

Поэтому попытка противопоставить веру как нечто полностью иррациональное теологии как чему-то рациональному равносильно попытке сделать из верующего человека субъекта вовсе не рассуждающего, не мыслящего — и прежде всего по вопросам веры. Попытка эта могла бы удалиться лишь в том случае, если бы верующий был только верующим, т. е. если бы вся его жизнь сводилась исключительно к выполнению религиозных обязанностей. Но ведь даже для монаха это нереально, а для мирянина тем более. Вера имеет смысл только тогда, когда прилагается к иным сторонам жизни, но эти стороны непрерывно связывают человеческое сознание с действительностью, а эта связь никак не может миновать рационального мышления. Потому и возникает сопоставление религиозных догм и теологических суждений с реальным положением вещей, сопоставление не в пользу религии.

Отказ от теологии — это по сути дела призыв к ликвидации рационального мышления применительно к вере. Но так как вера в социальной действительности не оторвана от "мира", т. е. внерелигиозных сфер жизни, то господствующее в этих сферах рациональное мышление неизбежно захватывает и веру. Церковь пытается направить это мышление по выгодному ей руслу, но сама природа рационального мышления такова, что не выносит навязываемых извне норм (если, впрочем, под "внешним" не понимать действительность с ее законами). Отсюда и пристокают те опасности для веры, которые,

по признанию теологов, связаны не только с существованием богословия посреди бурного океана светского знания, но и с функционированием самой теологии как дисциплины, вынужденной пользоваться рациональным инвентарем.

Главная оппозиция теологическому "интеллектуализму" исходит из протестантского лагеря, где в отличие от католицизма за разумом не признается способности даже приблизительного постижения "истин веры". Но ведь и в протестантстве, как признают его идеологи, теология не может обойтись без разума, хотя бы для уразумения того, что сказано в сверхъестественном откровении. Как говорил М. Лютер; "разум — это шляха дьявола", но, оказывается, обойтись без этой особы все-таки не удастся.

Видный протестантский теолог Тилике обвиняет Бультмана в том, что тот, пользуясь категориями экзистенциалистской философии, тем самым приносит в теологию чуждые ей методы и ставит ее под угрозу. "Понятийные средства, — пишет Тилике, — призванные служить нам в теологии, становятся больше, чем простыми слугами. Я думаю, например, что у Бультмана хайдегеровская философия есть совершенно иное, нежели понятие "диакона" (прислужник. — Г. Г.), что она не несет шлейф своей госпоже теологии, но освещает ей путь своим светом и таким образом определяет ее путь. Одновременно с понятиями мы позволяем проникнуть и некоторому идеологическому содержанию. Оно проникает в наши ряды как партизан духа времени"<sup>48</sup>. Выходит, даже философия Хайдегера с ее явным иррационализмом кажется богослову опасной: ведь философия, какой бы она ни была, все же основывается не на вере, а для теологии одно это уже представляет угрозу. В связи с этим Тилике разворачивает пышное мифологическое сравнение: "Церковь Христа и ее теология подобны тогда городу Трое, который втягивает к себе через городские ворота импонирующего ему деревянного коня философии и находит его весьма безобидным. Но едва конь оказывается внутри города, в его брюхе открываются люк и Агамемнон и Менелай вместе со своими людьми вылезают наружу и сокрушают внутренний фронт

48  
H. Thielicke.  
Gespräche über  
Himmel und Erde.  
Begegnungen  
in Amerika, 2. Aufl.  
Stuttgart, 1965, S. 90.



священного Илиона. Не думали, что так будет, но так случилось! И в то время как следующее поколение злоратно указывало отцам на их промашку, та же сцена повторилась и у других ворот города Трои. Вид на историю теологии имеет и зловещую сторону!”<sup>49</sup> Действительно, троянский конь разума способен вдребезги разнести все здание христианской теологии. И если не держать его в узде и шорах, богословию приходит конец. Поэтому Тилике, полагая, что ”вера есть больше, чем формулировка и, значит, больше, чем теология”<sup>50</sup>, советует ради сохранения веры устремить внимание не на спекулятивную сторону теологии, а на ее предмет, т. е. на бога. Не только теология, но и сама вера — ничто по сравнению с их предметом. ”Когда Лютер мог сказать, — продолжает Тилике, — что субъект веры есть математическая, непротяженная точка, он хотел этим указать на то, что ее субстанция состоит исключительно из того, *во что* она верит. Если же вера сама по себе есть ничто, то ее теологически-рефлексивный облик сам по себе есть тоже ничто. Теолог со своим мышлением оправдан не тем, что он думает и говорит, а тем, на что он устремляет свою речь”<sup>51</sup>.

Совет слишком расплывчатый, чтобы ему можно было следовать. Как ни устремляй свое внимание на господа бога, а ведь говорить тоже что-то придется, а значит, придется и употребить, так сказать, журденовскую прозу рационального мышления, последнее же, как упоминалось, не подходит для ”встречи с богом”. Остается в сущности одно: безусловное воздержание от всякого размышления о вере, слияние с богом ”в молчании и тайне”, иначе говоря, неприкрытая мистика. А это и есть полный отказ от теологии. Впрочем, все это лишь ”мысленный эксперимент”, нереальная гипотеза, ибо отказать от проповеди религии означало бы для ее адептов конец всякого влияния на людей, а следовательно, и гибель религиозной веры. Веру же христианские апологеты стремятся сохранить, какого бы ”либерализма” ни достигали их рассуждения по поводу правомерности богословия.

Так, известный протестантский идеолог Э. Розеншток-Хюсси пишет: ”Возможно, наша вера может быть очище-

49

H. Thielicke.  
Gespräche über  
Himmel und Erde.  
Begegnungen  
in Amerika,  
2. Aufl. Snunngart,  
1965, S. 90.

50

Там же, стр. 92.

51

Там же.

на от теологии. Вера без теологических рассуждений – это единственная вера, имеющая будущее<sup>52</sup>. Он полагает, что теология есть убежище неверия, так как она своей исторической и филологической критикой воплощает атеистические методы науки. Стоит только впустить троянского коня рационального мышления – а там и до атеизма недалеко! Отсюда резкие упреки в адрес теологии: "Она говорит о боге в третьем лице: он. Это возможно только тогда, когда не думают о присутствии бога: теология говорит о боге in absentia Dei (в отсутствие бога)"<sup>53</sup>. Розеншток считает, что богословие примерно с начала XII в. в основном занимается тем, что казнит бога, т.е. тщится понять его. Отсюда вывод: "Кто понимает бога, тот не верит в него. Кто верит в бога, тот не понимает его"<sup>54</sup>.

Ректор евангелической академии Западного Берлина Э. Мюллер-Ганглофф тоже не прочь очистить веру от теологических рефлексий: "Кто не хочет отделаться от мыслей Розенштока как от остроумных парадоксов, а желает воспринять их всерьез, тот заключит из них, что к важнейшим задачам нашего времени относится детеологизация нашей веры, далеко выходящая за пределы всякой демифологизации, детеологизация, которая решительно сводит задачу теологической науки к службе майэвтики\*, единственно подобающей ей сейчас и в будущем"<sup>55</sup>. Таким образом, теология отрицается уже всерьез, хотя за ней и остается обязанность акушерки, помогающей вере родиться.

Будущая вера должна быть очищена от богословских наслоений. Теологу не совсем ясна позитивная сторона дела, так как упоминание о майэвтике не более чем туманный намек, но зато негативная сторона теологии ему ясна. Речь идет вовсе не о проблеме истинной или ложной, лучшей или худшей теологии, но о самом ее существовании и значении для христианской церкви. По мнению Мюллера-Ганглоффа, в нынешней теологии неосознанно действует та доверчивость по отношению к науке,

52  
E. Rosenstock-Huessy.  
*The christian future of the modern mind* outrun. Cambridge (Mass.), 1956, p. 177.

53  
Там же, стр. 50.

54  
Там же.

55  
E. Müller-Gangloff.  
*Horizonte der Nachmoderne.*  
Mächte und Ideen  
im 20. Jahrhundert.  
Stuttgart, 1964, S. 51.

\* Майэвтика (греч.: повивальное искусство) – метод диалектических споров Сократа, заключающийся в обнаружении противоречия в рассуждениях собеседника и приведении его к истине посредством искусно задаваемых вопросов и ответов.

которая столь характерна для нового времени. Абстрактное и систематическое, дедуцирующее из общих понятий мышление, которого теология никак не может избежать, вообще не подходит христианской вере, считает он<sup>56</sup>.

Как уже говорилось выше, ни теология, ни само вероучение, ни вера как таковая не могут быть оторваны от окружающей социальной действительности, а раз так, то неизбежно возникает приложение "откровенных истин" к насущным жизненным вопросам. И это, по мнению богослова, еще опаснее, чем рациональное мышление в рамках самой теологии.

Вот, к примеру, вопрос об отношении церкви к атомному оружию: "При рассмотрении проблемы атомного вооружения церковными христианами различных исповеданий часто стоял вопрос не столько о том, является ли позиция "за" или "против" политически верной, сколько о том, может ли она быть выведена из соответствующих теологических предпосылок. При этом обнаруживался тот странный факт, что сторонники атомного вооружения не менее, чем его противники, были озабочены подысканием теологических мест, из которых они могли бы вывести

56  
E. Müller-Gangloff.  
Horizonte der  
Nachmoderne.  
Mächte und Ideen  
im 20. Jahrhundert.  
Stuttgart, 1964.  
S. 51.



свое мнение. Так что атомная бомба фигурировала то как бич божий, то как адское средство уничтожения... Такова наглость (Arroganz) дедуктивного мышления"<sup>57</sup>. Вывод весьма примечательный!

Давно известно, что священное писание может использоваться различными социальными слоями и классами для самых разных целей, в том числе даже противоположных. Проповедь Христа, касающаяся вопросов войны и мира (а именно она использовалась в данном случае), достаточно противоречива для того, чтобы на нее могли ссылаться как милитаристы, так и сторонники мира. Даже в одном и том же Евангелии от Матфея первые могут найти: "Не думайте, что я пришел принести мир на землю, не мир пришел я принести, но меч" (X, 34), а вторые: "Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими" (V, 9). И в обоих случаях действует одна и та же дедукция. Но обвинять в этом дедуктивное или вообще рациональное мышление равносильно тому, чтобы обвинять подушки за то, что они могут быть использованы для удушения. Общечеловеческая логика потому и общечеловечна, что ею могут воспользоваться в противоположных целях. Дело ведь не в претензиях дедуцирующего мышления, а в посылах его. Если же в священном писании можно найти противоположные послышки, то в этом следует винить отнюдь не дедукцию.

Так что пример Мюллера-Ганглоффа остается не более чем примером. Главный же смысл его доводов — призыв к детеологизации религии. Как видим, критика теологии может вестись не только "слева", со стороны атеизма, но и "справа", со стороны теологов, недовольных не только нынешним состоянием богословия, но и самой теологией вообще. Применяемые при этом аргументы сходны с доводами против науки и научного мировоззрения, так как считается, что применение в теологии форм рационального мышления сближает ее с наукой. Но в то время как одни богословы видят в этом преимущество своей дисциплины, другие вроде Розенштока или Мюллера-Ганглоффа усматривают в этом порок богословия и угрозу для "истинной" веры. И даже если (что мало вероятно) изгнать троянского коня

57

E. Müller-Gangloff.  
Horizonte der  
Nachmoderne.  
Mächte und Ideen  
im 20. Jahrhundert.  
Stuttgart, 1964, S. 47.

мысли из теологии, "священный Илион" религии может пасть не только в результате штурма извне, но и в результате разложения в стане самих "троянцев".

Движение детеологизации характерно для протестантизма. В католицизме дело не заходит так далеко, а в православии вообще не возбуждается. Тем не менее и здесь высказываются некоторые сомнения в обоснованности теологии. Так, Й. Бохенский, полагая, что основным признаком науки является наличие строгой семантики научной речи и показав отсутствие такой семантики в религиозной речи, приходит к выводу, что теология как наука невозможна. Все попытки утвердить с помощью внерелигиозных или внетеологических факторов значение так называемой базисной догмы оказываются, по Бохенскому, несостоятельными. Иными словами, предметная ответственность теологических предложений висит в воздухе, а это значит, что их верификация не может быть проведена<sup>58</sup>.

Католик А. Мюллер считает, что главная беда теологии в ее оторванности от человеческого существования, от насущных нужд современного человека. Однако это, дескать, говорит не о ненужности теологии, а о необходимости ее совершенствования. Один из источников этого прогресса он усматривает в теологии Д. Тиллиха и Бруннера<sup>59</sup>. Интерес католиков к этим теологическим концепциям не случаен. Тиллих в отличие от Барта полагает, что религиозная философия не только возможна, но и тождественна теологии, потому что существует тождественность, или аналогия, между субъективным и объективным разумом, т. е. между логосом, действующим в мире, и логосом, действующим в нем самом<sup>60</sup>. Тем самым теология Тиллиха сближается с католическим богословием. Бруннер же, противопоставляя традиционному протестантизму свое признание естественного откровения, еще ближе подходит к католицизму<sup>61</sup>. "Антропологический" характер теологии этих двух видных представителей протестантского богословия кажется Мюллеру весьма привлекательным, так как более тесно связывает человека с богом, проще говоря, придает проповеди большую эффе́ктивность. Теология, мол, не исчезает, а, наоборот, поднимается на новую

58

J. M. Bochensky.  
The logic of religion.  
New York, 1965,  
p. 150 – 179.

59

A. D. Müller.  
Menschliche Existenz und Wirklichkeit Gottes.—  
"Wirklichkeit der Mitte". Beiträge zu einer Strukturalanthropologie.  
Freiburg — München, 1968,  
S. 609.

60

P. Tillich.  
Systematic theology, Vol. I.  
Chicago, 1952,  
p. 25.

61

E. Brunner. Der Mensch im Widerspruch,  
4. Aufl., S. 509

ступень в результате синтеза католической и "антропологической" протестантской доктрин<sup>62</sup>.

Таким образом, хотя сама идея детеологизации исходит из протестантского лагеря, радикализм ее значительно уменьшается наличием в том же лагере противоположного движения. Во всяком случае различие католических и протестантских концепций значения и функций теологии не настолько велико, чтобы идея экуменизма не захватила и богословскую сферу. Упреки католиков в адрес протестантов сосредоточены в основном на том, что у последних существует пропасть, пробел между богом и миром. В то время как "естественная теология" католицизма как будто "наводит мост" между субъективной решимостью веры и объективностью бога, в протестантизме, мол, такой возможности нет. Именно поэтому доминиканец Н. Дюна, например, полагает, что протестантская теология XX в. по сути дела руководствуется девизом: "Иначе как дерзостью теологию снова утвердить нельзя"<sup>63</sup>. Итак, с одной стороны, обвинения в "наглости", с другой — в "дерзости", а в конечном итоге — единение в борьбе против атеизма и во имя сохранения теологии или по крайней мере христианской веры.

Детеологизация идет по той же линии и преследует те же цели, что и демифологизация, — выделение и сохранение керигмы — главного "откровенного" содержания вероучения. Религиозная идеология тщетно пытается в наше время сбросить с себя путы мифологии и схоластики. Превратный характер этой идеологии, проистекающий из того, что она является общей теорией превратного мира и не может перерезать ту пуповину, которая связывает ее с ним, не может лишить теологию тех фантастических форм и того извращенного содержания, которые полностью исчерпывают ее сущность. Детеологизация поэтому является предприятием безнадежным. Религиозную веру нельзя очистить до такой степени, чтобы она утратила свою схоластичность, сохранив в то же время влияние на людей. С теологией или без нее вера испытывает такой мощный натиск со стороны научного мышления и светской действительности, что все хитросплетения богословов, направленные на сохране-

62  
A. D. Müller.  
Menschliche  
Existenz und  
Wirklichkeit Gottes.—  
"Wirklichkeit der  
Mitte", S. 609.

63  
N. Dunas.  
Connaissance de la foi.  
Paris, 1963, p. 86.

ние религии, кажутся не более чем агонией смертельно раненной идеи сверхъестественного. Действительное исчезновение теологии может произойти только с исчезновением религии.

Кризис, переживаемый ныне христианской теологией, заставляет церковников особое внимание уделять тем категориям религиозного мышления, без которых религия немислима и которые подвергаются наибольшей опасности в условиях неуклонно секуляризирующейся социальной обстановки и научно-технической революции. Церковь пугает не столько наука как таковая, сколько вытекающее из ее успехов усиление влияния научного мировоззрения. Необходимость непосредственно противостоять научному мировоззрению выпадает на долю христианской апологетики (фундаментальной теологии), вынужденной ныне прибегать к модернизации или новой интерпретации своих категорий.

Одной из таких категорий является чудо. Чудо – категория, непосредственно противостоящая объективной закономерности. Место чуда в системе теологических категорий таково, что оно перекрещивается почти со всеми другими апологетическими категориями. Именно через категорию чуда нынешнее богословие совершает свои вылазки в область естественнонаучных проблем, – вылазки, направленные на фальсификацию научных данных. Если же рассматривать богословие как предмет критики извне, т. е. со стороны религиоведения, то окажется, что категория чуда выполняет весьма важные для понимания религии социальные и психологические функции. И наконец, атеистический анализ доктрины чуда дает непосредственный выход в научно-атеистическую пропаганду, представляющую собой практическое приложение результатов религиоведческого исследования.



Глава вторая

# ЧУДО В БОГОСЛОВИИ



Категория чуда занимает важное место в истории христианского богословия от ранней апологетики II—III вв. до нынешних теологических новаций. Ни один противник или критик христианства не проходит мимо христианских чудес. Более того, отношение к чудесам становится пробным камнем отношения к религии — ортодоксального, благочестивого или скептического, негативного. Вызвано это, очевидно, тем, что предания о чудесах были более удобным объектом критики, чем абстрактные догмы, с которыми, впрочем, мифы о чудесах связаны самым непосредственным образом.

В античности Лукиан и Цельс, в средние века аверроисты и еретики, в эпоху Возрождения пантеисты и скептики, как правило, сопровождали свою критику религии анализом мифов о чудесах. В тот долгий период, когда наука освобождалась от теологической опеки и богословских непоследовательностей в своем собственном развертывании, анализ религиозного учения о чуде становится почти неизменным моментом в изложении философских взглядов, — изложении, в котором доктрина чуда неизменно противопоставляется философской категории естественного закона. Специальные главы в своих сочинениях посвящают чудесам Т. Гоббс, Б. Спиноза, деисты, Д. Юм, Г.-В. Лейбниц и многие другие. На критике библейских чудес строит свой атеизм Ж. Мелье, оттачивает свой воинствующий антиклерикализм Вольтер, основывают свой боевой атеизм Д. Дидро, П. Гольбах и К. Гельвеций. Евангельские чудеса становятся оправданным моментом критики христианства Д. Штраусом и Б. Бауэром. Специальные главы посвящает анализу христианской доктрины чуда Л. Фейербах.

Чем же вызвано столь длительное и постоянное внимание к чудесам, не исчезающее и в последующее время?

Ответить на этот вопрос можно, лишь рассмотрев значение категории чуда в религии вообще и в теологии в частности.





## 1. "ЧУДО – ВЕРЫ ЛУЧШЕЕ ДИТЯ"

Место, занимаемое категорией чуда в богословии и религиозной философии, определяется главным образом ее связью с категорией веры, а через нее – с другими категориями религиозного мышления. Чудо – неотъемлемый элемент религиозной веры, посредством которого вера подкрепляется, поддерживается и обосновывается. Без чуда вера ослабляется, парализуется и в конце концов угрожает вовсе исчезнуть.

Вера в сверхъестественное (а иной веры в религии нет) лишается всякого смысла, если воздействие потустороннего никак не обнаруживается или вовсе не происходит. Отрицание воздействия бога на воспринимаемый мир приводит либо к эпикуреизму, признававшему существование богов, но отрицавшему их вмешательство в дела мира и человека, либо к деизму, ставившему чудо сотворения в начале мирового процесса, а затем обходившемуся без чуда. Ни то, ни другое для религиозной идеологии, разумеется, неприемлемо, потому что эпикуреизм равнозначен безбожию (по словам Цицерона, к которым присоединяются церковники, "учение Эпикура о богах очень безбожно"), а деизм несовместим с имманентным христианству представлением о божественном промысле. Именно поэтому воздействие бога на мир, проявляющееся и реализующееся в чуде, доступном человеческому восприятию, есть, согласно теологическому учению, необходимое удостоверение в истинности веры. Признание подобного воздействия является непременным условием принадлежности верующего к церкви.

Чудо объявляется, следовательно, своего рода воплощением, опредмечиванием, объективацией и вместе с тем возвещением "спасительной" воли бога. Потребность в чуде вытекает из потребности в вере, так как лишь убеждение верующего в непосредственном воздействии бога на ход естественных процессов способно сохранить живой его веру.

Вера без чуда мертва, отказаться от чуда – значит упразднить религию. Отсюда понятно, почему церковь столь упорно защищает понятие чуда от рационалистиче-

ской, либеральной, демифологизаторской и всякой иной критики. История христианства и его нынешнее состояние показывают, насколько важно для всех исповеданий безусловное и безоговорочное признание реальности и "спасительности" религиозных чудес. Неоднократно использование чуда как ultima ratio (последнего довода) церковников в их борьбе за влияние на массы, как удобного стимула религиозного фанатизма, как постоянного источника возобновления религиозных убеждений, как очага для подогревания религиозных чувств и т.п. многократно и наглядно засвидетельствовано в исторических документах.

Чудеса признаются всеми направлениями христианства независимо от конфессиональных различий, придающих некоторые нюансы толкованию чудес. Это признание исходит прежде всего от официальных вероучительных инстанций. Что же касается собственно богословов, то амплитуда интерпретации здесь довольно широка: от откровенной мистики до почти полного отрицания чуда.

Общим для всего христианства является понимание чуда как прорыва, преодоления или отмены естественного закона. Подобное преодоление закономерности, установленной самим же богом, есть исключительная prerogativa высшего существа, совершающего свои чудеса либо самолично, либо через посредство чудотворцев (пророков, апостолов, святых и т.п.), специально им на то уполномоченных. Возникает издревле присущая христианству антиномия чуда и закона, связанная с религиозным учением об абсолютной свободе бога и его действий ("пути господни неисповедимы"). И если закон, согласно теологической точке зрения, есть проявление установленной богом провиденциальной необходимости, то чудо есть проявление свободной воли бога, не стесненной никакими законами. Естественный ход вещей, следовательно, время от времени прерывается и корректируется божественным произволом, благодаря которому совершаются чудеса. Чудо демонстрирует божественное всемогущество и тем самым питает веру.

Из вышеизложенного вытекает, что чуду придается не чисто онтологический, а главным образом антропологический

ческий смысл. Чудо не может совершаться "просто так", без расчета на восприятие его людьми. Если чудо поддерживает и питает веру, а верой обладает лишь сотворенный богом и снабженный душой человек, то чудесные деяния создателя в отсутствие воспринимающего их существа лишаются всякого значения. В этом плане не представляют исключения и чудеса первых пяти дней творения, до сотворения человека, ибо в данном богом сверхъестественном откровении эти созидательные чудеса предстают перед людьми.

Таким образом, если в чуде вера объективируется и конституируется, т.е. находит для себя внешний, объективный источник и подкрепление, то, напротив, чудо в вере усваивается, субъективируется и реализуется, т.е. обретает свою истинную цель и назначение. Вера и чудо как бы отождествляются, ибо все, что есть чудо в объекте, есть вера в субъекте.



Эта на первый взгляд стройная концепция обладает, как и другие теологические построения, внутренней тавтологичностью: вера черпает свои основания в чуде, чудо же предназначено для веры. Особенно наглядно этот порочный круг проявляется в христианской апологетике, где, с одной стороны, чудо считается одним из доказательств существования сверхъестественного, а с другой стороны, сама возможность чудес выводится из признания сверхъестественного. Иными словами, бытие высшей силы доказывается чудесами, а чудеса в свою очередь объясняются наличием высшей силы. Соединяясь в вере, понятия бога и чуда как бы замыкаются.

В результате богословие оказывается не способным выйти за пределы веры. Вера, как выясняется, не может быть по существу подкреплена внешними по отношению к ней данными. Увидеть в каком-то событии чудо возможно лишь тогда, когда наделен благодатью веры, обладаешь "глазами веры". Но обретение веры — тоже чудо, совершаемое богом. Выходит, понятие чуда столь же тавтологично, как и понятие веры. Всякая попытка обосновать одно из них другим оказывается несостоятельной\*.

Но порочный круг, в который то и дело впадает христианская апологетика, никогда не был препятствием для

\* То обстоятельство, что чудо находит отклик лишь в душе верующего, а вне веры остается безответным, хорошо выражено в "Фаусте" Гете. Фауст, услышав раздавшиеся на улице звуки пасхального песнопения, размышляет:

Ликующие звуки торжества,  
Зачем вы раздаетесь в этом месте?  
Гудите там, где набожность жива,  
А здесь вы не найдете благочестья.  
Ведь чудо — веры лучшее дитя.

(Перевод Б. Пастернака)

Кстати, в подлиннике мысль выражена четче; вот дословный перевод двух последних строк:

Посланию я внимаю охотно,  
но у меня нет веры,  
Чудо — веры любимое дитя.

Песнопение напомнило Фаусту "памятные годы детской веры".

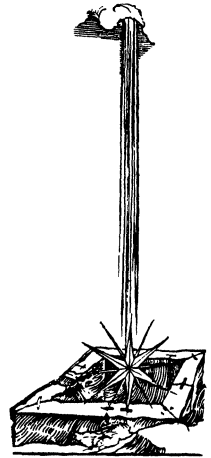
ее представителей, которые, исходя из примата веры над разумом, считали алогичность своей аргументации лишним свидетельством невыразимости божественных тайн на человеческом языке. Относится это и к доктрине чуда. Но непостижимость божественного, считают теологи, не есть препятствие для божественного откровения, предназначенного для людей. Чудо по самой своей природе двойственно. С одной стороны, оно свидетельствует о тайне, далеко превосходящей все человеческие возможности постижения. С другой стороны, чудо как событие воспринимается чувствами и разумом, доступно людям, хотя и не может быть объяснено естественными причинами.

## 2. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕФИНИЦИИ ЧУДА

Чудо в христианском богословии определяется с помощью перечисления и характеристики отдельных признаков чудесного события. Признаки эти, родовые и видовые, согласно теологической доктрине, необходимы и достаточны для опознания чуда.

Первым признаком чуда апологетика считает его реальность, достоверность, фактичность. Как пытаются убедить богословы, чудо — это не иллюзия, не выдумка, не сказка, а вполне реальный факт, в истинности которого можно убедиться. Иными словами, теология постулативно выдвигает высказывание: "Чудесные события существуют". Казалось бы, введение и использование категории чуда в теологической системе, исходящей из онтологической реальности сверхъестественного, не нуждаются в дополнительном подчеркивании фактичности чуда. Но ведь точно так же не требует, казалось бы, обоснования и бытие бога, и тем не менее доказательства существования высшей силы составляют важную часть спекулятивной теологии. Подобно тому как разрабатываются и отстаиваются доказательства бытия бога, конструируются и доказательства реальности чуда как деяния бога.

Причиной этого является прежде всего непрекращающаяся критика чудес на всем протяжении существования



христианства. Необычность, невероятность чудесных событий, рассказы о которых составляли всегда одно из самых эффективных средств миссионерской и пастырской практики, естественно, вызывали сомнение в их реальности. Нет таких скептиков, врагов или критиков христианства, которые обошли бы вниманием самое уязвимое звено вероучительной доктрины — рассказы о чудесах, творимых богом, пророками, апостолами, святыми, иконами, мощами, реликвиями и т. д. На отражение этой критики и направлены настойчивые напоминания богословов о реальности чудес.

Необходимость в подобной аргументации, возникнув довольно рано, во времена Лукиана и Цельса, Оригена и Тертуллиана, проходит через всю историю христианства. Аргументы, выработанные ранними апологетами для защиты евангельских чудес от античных критиков христианства, составили каноническую апологетическую основу богословского учения о критериях истинности чудес. Дальнейшее свое развитие получает эта часть апологетики в средние века в защите христианства от еретических и иноверческих критиков. Особенно возрастает потребность в апологии чудес в новое время в связи с бурным ростом просветительской критики религии, начавшей с сомнения в реальности чудес и пришедшей к полному отрицанию их возможности. При этом указанная Гоббсом ("Левиафан", гл. 37) и Спинозой ("Богословско-политический трактат", гл. 6) несовместимость чуда с закономерностью природы была для философов-просветителей и следовавших по их стопам естествоиспытателей XVIII и XIX вв. решающим контраргументом. Например, в известной полемике Штрауса и Бауэра вопрос о реальности евангельских чудес не являлся предметом разногласий. Ложность евангельских чудес не вызывает сомнения у обеих сторон, спор же ведется о том, образовались ли евангельские легенды о чудесах бессознательно-традиционным путем или же их сфабриковали сами евангелисты.

Подобный натиск не мог, конечно, не повлиять на христианскую апологетику, ибо подрыв доверия к чудесам означал подрыв самих основ веры. Реакция теологии на критику была поэтому довольно бурной.

И в то время как одни богословы (в основном католики и православные) совершенствуют традиционные способы апологии чуда, другие (главным образом протестанты) пробуют отступить под напором рационалистической критики, прибегая порой к естественному истолкованию чудесных событий, упоминаемых в священном писании. Это, в частности, имело место в так называемой либеральной теологии и протестантском рационализме XVIII—XIX вв., неолиберализме XIX—XX вв. и отчасти в "диалектической теологии" нашего времени. Однако подобные попытки церковь встречает с опаской, и потому в практику массовой религиозной пропаганды они обычно не входят. Споры о реальности чудес идут среди теологов, в проповеднической же практике эта реальность всячески отстаивается. Когда, например, в 1956 г. старший церковный советник города Галле сообщает верующим об известном лично ему случае изгнания злого духа из одержимого дьяволом человека<sup>1</sup> то, собственно, о каком протестантском "либерализме" может идти речь? Кроме того, даже в самых "радикальных" ответвлениях теологии речь идет не о реальности, а скорее об объективности чудес, так как их совершение в процессе субъективного "переживания веры" считается не менее реальным. На это направлены, в частности, распространенные ныне символические истолкования библейских чудес. А истолковать чудо символически не означает отрицать его реальность. Чудо не отвергается, оно всего лишь деонтологизируется, переводится в плоскость человеческой "экзистенции".

Идущие в русле теистического объективного идеализма католическая и православная теологии предпочитают отстаивать реальность чудес в онтологическом плане. I Ватиканский собор объявляет анафему тем, "кто утверждает, что нет чудес или что на них никогда нельзя полагаться, или что божественное происхождение христианства не может быть доказано чудесами"<sup>2</sup>. Православные богословы резко возражают против евангельских новаций в интерпретации чудес и настаивают на том, что чудо есть факт, что в его истинности можно убедиться теми же способами, что и в реальности всяких

<sup>1</sup> См. О. Клоп. Естествознание, религия и церковь. М., 1960, стр. 45.

<sup>2</sup> Цит. по: Э. Геккель. Мировые загадки. М., 1935, стр. 428.



иных фактов. Подобное включение чуда в обычный онтологический ряд явлений сопровождается его противопоставлением этому ряду при помощи ссылки на сверхъестественность чуда. И это совершенно понятно. Прежде чем приписать чуду какие-то религиозные функции, надо доказать, что они приписываются чему-то действительно существующему.

Следующим признаком чуда считается его сверхъестественность. Это означает, что чудо вызывается не обычными естественными причинами, а только всемогущей силой божьей. Если такой признак чуда, как реальность, включает чудо в ряд иных явлений, то сверхъестественность выделяет его из этого ряда.

Возведение чуда к божественному источнику — одно из следствий религиозного дуализма, теистического удвоения мира. Религия исходит из утверждения существования двух миров — небесного и земного, посюстороннего и потустороннего. Дуализм, как известно, вообще непоследователен, а религиозный в особенности. И если философский дуализм приходит к параллелизму двух начал, к их полной независимости друг от друга, то для религии этот путь неприемлем. Если считать, что выделяемые ею два мира существуют независимо, то это приводит к деизму, который осужден церковью как несовместимый с христианским вероучением. Ведь бог, согласно христианской концепции, есть не только творец, но и вседержитель, т. е. владыка, правитель мира, причем не только "видимого", но и "невидимого". И поэтому невозможно, оставаясь на теологических позициях и, следовательно, приняв бога за хозяина мироздания, отрицать его воздействие на естественный мир. Иначе ставится под удар существование самой веры, теологически обосновываемое зависимостью естественного мира от сверхъестественного.

Категория чуда позволяет поэтому наиболее наглядно и с наименьшими усилиями смягчить указанный дуализм. Чудо происходит в "этом" мире, но вызывается силами "того" мира. Оно, стало быть, сверхъестественно по своему источнику и сущности и свидетельствует о подчиненности земного небесному, о бытии и действии бога, "вседержителя, творца небу и земли,

видимым же всем и невидимым” (по словам ”символа веры”).

Чудо есть событие удивительное, необычное, из ряда вон выходящее, поразительное. Недаром во многих европейских языках слово ”чудо” этимологически связано с глаголом ”удивляться, дивиться”\*. Как известно, в речи слово ”чудо” может употребляться и вне связи с религией, для аффективного обозначения чрезвычайного, диковинного, неожиданного. В таком случае и событие вполне естественное может быть названо чудом. Поэтому для теологии важно четко отличать светское и религиозное понятие чуда. Соглашаясь с тем, что и божественные чудеса отличает удивительность и чрезвычайность, богословие считает это качество чуда производным от его сверхъестественности. Это и отличает чудо в религиозном смысле от чуда в более широком, мирском значении.

С трансцендентностью чуда связана и его непознаваемость. Теологи настаивают на том, что чудо принципиально не может быть объяснено естественными причинами, так как оно есть воплощение непостижимой тайны божьей. Чудо может быть воспринято как факт, но сущность и способ его совершения остаются непостижимыми.

Таким образом, в учении о чуде онтологические принципы теологии оказываются непосредственно связанными с гносеологическими: непознаваемость вытекает из сверхъестественности. Причина чуда недоступна для человеческого разума, на какой бы ступени совершенства он ни находился.

Христианская апологетика большое внимание уделяет тому обстоятельству, что событие, воспринимаемое в каком-то определенном случае как чудо, может таковым на самом деле не оказаться. Так, например, для дикаря телевидение есть чудо, хотя для верующего

\* Лат. *miraculum*, фр. *miracle*, итал. *miracolo* восходят к лат. *mirō*-удивляюсь; нем. *Wunder*, англ. *wonder* – к общегерманскому корню, означающему ”поражать, ранить, удивлять”. По-русски этот оттенок можно передать словом ”диво”.

европейца передача изображений на расстояние есть вполне объяснимое, естественное явление. Иными словами, возникает опасность, что за чудо будет принято такое событие, причины которого в настоящий момент или для данных людей еще не выяснены, но могут быть познаны в дальнейшем. Для отражения подобного рода критики, которая распространяется, конечно, и на библейские чудеса, используется схоластическое учение о сверхразумности откровения, одним из следствий которого является ограниченность человеческого познания, особенно в том, что касается бога и его деяний. Поскольку мир — творение и владение бога, то и в познании мира (не только бога) имеются априорные, верой поставленные, непреодолимые границы. Претензии на указание этих границ характерны для христианской апологетики всех направлений.

Поэтому чудо в их трактовке относится не к области еще не познанного, а к сфере принципиально непознаваемого, непостижимого ни при каких условиях "и ныне, и присно, и во веки веков". Источник и причина чуда помещаются апологетикой по ту сторону познавательного предела, "его же не преjdeши". К тому же, настаивают богословы, среди религиозных чудес есть и такие, которые сверхъестественны для всякого непредубежденного взгляда независимо от прогресса познания. Как бы далеко ни продвинулось познание, тот несомненный — конечно, с точки зрения церкви — факт, что Христос, например, насытил пятью хлебами пять тысяч человек и при этом осталось двенадцать корзин



крошек (Матф., XIV, 15–21), есть чудо, и не требуется сложных доказательств, чтобы это уразуметь. Говоря словами Тертуллиана, "это верно, потому что невозможно". Невозможно для людей, но возможно для всемогущего бога. Невероятно, непостижимо, но факт — такова по сути дела краткая формула чуда.

Если исключить из рассмотрения крайние формы фундаментализма и христианской мистики, то для христианской апологетики чудо сверхъестественно, но не противоестественно, сверхразумно, но не противоразумно. Чудеса не нарушают законы природы, а только "препобеждают" их. Подобно тому как в природе высшие законы не отменяют низших, но могут ограничивать их действие, высший закон, сиречь воля бога, побеждает "естества уставы", т. е. законы природы. Хотя эта апология была разработана еще в средние века, особое значение для церкви она приобрела с началом рационалистическо-просветительской критики чудес. Обороняясь от нее, церковь всячески доказывает принципиальную согласуемость сверхъестественного чуда с естественным законом. Чудо выше закона, но оно не против закона. В чуде, мол, законы не отменяются, а лишь "препобеждаются".

Часто приводимая иллюстрация подобного представления такова: под действием естественной силы тяжести камень должен упасть на землю, но если я сознательно применю свою силу, т. е. подставлю руку, то камень на землю не упадет. Следовательно, закон тяготения не перестает действовать, но его действие ограничивает более высокий закон моей воли. Пример призван служить пояснением того, что божественные действия, проявляемые в чудесах, не сопровождаются нарушением законов природы. Воля божья лишь стесняет, ограничивает, задерживает действие законов природы, но при этом не происходит ничего противного этим законам. Вселенная устроена "весом, мерою и числом", но устройтелем естественного порядка является сверхъестественное существо, и оно в своих чудесных действиях не может противоречить установленным им же самим природным законам.



Убедительность подобных апологетических построений оставляет, конечно, желать много лучшего, так как остается все-таки неясным, почему всемогущий бог не может вовсе отменить естественные законы. Недаром эти рассуждения не оказали никакого воздействия на укрепление веры, в то время как критика чудес свободомыслящими получила большую популярность. Церкви не остается ничего иного, как напоминать о том, что во Вселенной, конечно, действуют естественные законы, но они в свою очередь целесообразно направляются высшей силой, а это и создает возможность чудес.

В гносеологическом плане все это, как уже было сказано, означает, что чудеса не подлежат обычному исследованию. Чудо служит указателем границ, которые не может переступить разум по самой своей природе. Самое большее, что может сделать человек, встретившись с чудесным явлением,— это убедиться, что оно действительно произошло и что оно не могло произойти естественным образом. Но так как в последнем предлагается увериться исходя не из разумных оснований, а из веры, то апологетика снова возвращает нас к исходному пункту. Ведь сказать, что данное явление не могло произойти естественным образом,— значит уже заранее обладать религиозным мировоззрением, признающим наличие сверхъестественного. Можно, разумеется, констатировать, что какое-то явление не может быть объяснено известными нынешней науке причинами, но это вовсе не значит, что эти причины навсегда останутся непознанными. Для научного мировоззрения констатация явления, причины которого загадочны, есть побудительный стимул для дальнейшего исследования. Для религиозного же мировоззрения, заранее воздвигающего границы всякого исследования, таинственность явления, исходящего из-за этих границ, есть стимул для того, чтобы благоговейно склониться перед навеки недоступной "тайной божьей".

Однако при всей "сокровенности" чуда оно имеет целью способствовать спасению рода людского. Оно или приводит людей к богу (например, чудеса Христа, апостолов), или служит средством исполнения божьих планов спасения (например, воплощение Христа, ветхоза-

ветные чудеса). В этом богословы видят важное отличие чудес христианства от чудес других религий. Таким образом, "спасительность" чудес — еще один их признак. По уверению христианских теологов, в нехристианских религиях речь идет не об истинных, а о фантастических событиях, не имеющих отношения к делу спасения. Так, например, чудеса Мухаммеда, основателя ислама. Так, рассказ о том, как пророк Аллаха снял с неба луну, и она, войдя в один рукав его одежды, вышла через другой, не имеет, по мнению христианских идеологов никакого отношения к проповеди спасения и религии вообще. То же самое относится к деяниям прочих нехристианских чудотворцев: чудесам факиров, древнегреческих тауматургов, египетских жрецов, буддистских архатов и т. д. Это вообще не чудеса, твердят христианские проповедники, это фокусы.

Однако за некоторыми из этих чудес христиане не отрицают их сверхъестественности, но считают их результатом действия дьявольских сил. Пусть явление сверхъестественно, но, если оно не спасительно, оно не есть чудо.

Критика иноверческих религий составляет существенную часть христианской апологетики. Естественно, она распространяется и на представление о чуде. Неотразимым фактом, подлежащим апологетической интерпретации, является то, что все религии, стремясь возвести свое учение непосредственно к высшим силам, претендуют на истинность своих чудес. И здесь христианство в процессе доказательства своего преимущества указывает на "спасительность" своих чудес.

Действительно, во многих нехристианских религиях чудеса указанным признаком не обладают. Напротив, они даже считаются препятствием в достижении главной религиозной цели. Так, например, в индуизме использование сверхъестественных сил, хотя и признается возможным, все же не рекомендуется, так как препятствует полному освобождению духа (самадхи). В священных книгах буддизма содержится рассказ о том, как Будда сурово порицал архата, поднявшегося в воздух, ибо это чудо не служит делу обращения.

Но является ли это доводом в пользу христианства? В язычестве, например, чуду не придается такого важного

значения, как в христианстве. А это может означать, что по крайней мере некоторые из нехристианских религий ощущают меньшую потребность в подкреплении своей веры чудесами и, следовательно, более достоверны для своих верующих. Справедливости ради следует, впрочем, отметить, что подобное ослабление роли чуда относится больше к канонической их интерпретации священнослужителями, для которых религия выступает в "очищенном виде"; для верующей же массы чудеса и связанные с ними суеверия не менее важны, чем для христиан. Но поскольку речь идет о богословии, то сравнение отношения к чуду в других религиозных системах с подобным же отношением в христианской теологии говорит не в пользу последней.

Со "спасительностью" чудес связана их роль в утверждении религиозного авторитета. Тот, кто желает спасти свою душу, должен питать безграничное, слепое доверие к возвестителям слова божия. Чудеса в этой связи служат признаком истинности возвещаемого откровения. Как утверждает богословие, тому, кто творит истинные чудеса, нельзя не верить. Если он их совершает, то, следовательно, он угоден богу и причастен духу божью. А такому лицу свойственно говорить только чистую истину, и посему через него несомненно глаголет слово божье. Чудо, стало быть, — это своего рода верительная грамота, выданная богом проповеднику его откровения. Свойственная религии авторитарность получает в учении о чуде наиболее яркое выражение. Все, что скажет великий чудотворец, есть святая истина.

Это типичный *argumentum ad hominem*. Авторитет, завоеванный пророком в совершении чуда, распространяется и на содержание его проповеди, которое может не иметь никакого отношения к данному чуду. Даже сам Христос признает чудеса важным свидетельством своего божественного посланничества: "Дела, которые отец дал мне совершить, самые дела *сui*, мною творимые, свидетельствуют о мне, что отец послал меня" (Иоан, V, 36).

"Спасительность" чудес заключается и в том, что там, где нет соответствующей религиозно-нравственной обстановки, чуда не происходит. Иными словами, как уже

было сказано, для чуда нужна вера. Сверхъестественное событие имеет смысл, согласно христианскому толкованию, если воспринимающие его или удостоверяющиеся в нем через писание видят в нем высшее и спасительное назначение. Именно поэтому Христос, например, "не совершил там многих чудес по неверию их" (жителей Назарета) (Матф., XIII, 58) или, скажем, отказал Ироду, хотевшему видеть, как Иисус творит чудеса (Лук., XXIII, 8–9). Святой не может совершать чудес только для удовлетворения любопытства или создания зрелищ для толпы.

Здесь христианство подстерегает большая опасность. Если для совершения чуда требуется соответствующая психологическая атмосфера, т. е. вера и жажда чудесного, то не принимается ли желаемое за действительное? Нет ли в сообщениях о чудесах внушения, самовнушения и т. д.? Проблема переходит, следовательно, в психологическую плоскость. Скептическая и атеистическая критика настойчиво разрабатывает мысль, что в тех случаях, когда естественное событие не принимается за сверхъестественное из-за неосведомленности, чудо совершается в воспаленном воображении верующего, переносящего чудо в действительность. Христианская апологетика возражает на это указанием на несомненную реальность чудес, о чем уже говорилось. Но подчеркивание апологетами готовности людей к восприятию чудес, их настроенности на "спасительную" проповедь существенно ослабляет силу апологетических доводов и до сего времени составляет питательную почву для скептических и атеистических доводов.

Миссионерские потребности предусматривают как будто убедительность чуда для неверующего. Но в пастырском богословии рекомендуется начинать обращение в веру отнюдь не с рассказов о чудесах. Лишь тогда, когда душа прозелита будет достаточно пропитана религиозно-нравственным настроем, можно укрепить ее чудесами. Иными словами, чудо предназначается не для пробуждения веры, а для укрепления уже имеющейся веры. Для неверующего же чудо оказывается напрасным, он невосприимчив к нему. Следовательно, мы и на этот раз опять возвращаемся к спасительной вере, как



предпосылке чуда, к поистине заколдованному кругу христианской апологетики\*.

В соответствии с перечисленными и охарактеризованными выше признаками чуда богословие и дает его определение, примерно одинаковое во всех трех главных направлениях христианской теологии, хотя в каждом из них особо подчеркиваются какие-то отдельные признаки чуда.

”Чудеса — такие события и явления, которые, хотя и происходят в нашем конечном мире, так же видимы и осязаемы, как и явления этого мира, но не могут быть объяснены из условий действующих в нем сил и законов; они суть непосредственные действия сверхъестественной силы божией, открывающейся в мире, факты сверхъестественного откровения”<sup>3</sup> — таково одно из православных определений чуда. Как нетрудно убедиться, в этом определении подчеркиваются такие признаки чуда, как его воспринимаемость (реальность, фактичность) и его сверхъестественность (сверхразумность). Здесь, правда, нет указаний на ”спасительность” чуда, но зато оно имеется в других дефинициях, приводимых в апологетических компендиумах православной церкви. Таково, например, определение чуда в лекциях по основному богословию: ”Чудо есть доступное внешнему наблюдению действие или событие, сверхъестест-

3  
В. И. Добротворский.  
Основное богословие, или Христианская апологетика.  
Сергиев Посад.  
1895, стр. 79.

\* Для иллюстрации подобной мысли мы уже приводили слова Гете. А у Достоевского в ”Братьях Карамазовых” сказано следующее:

”Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо. Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: ”Господь мой и бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: ”Не поверю, пока не увижу””.

венное, но не противоестественное, производимое непосредственно силой божией для достижения важных религиозных целей”<sup>4</sup>. Под ”важными религиозными целями” разумеется предназначенность чуда для дела спасения, что более определенно выражено в болгарском курсе апологетики: ”Чудеса — это такие чрезвычайные и не объяснимые естественным путем события, которые человек может воспринимать своими чувствами и не может объяснить их иначе, нежели прямым божьим воздействием. Все чудеса носят религиозный характер, то есть имеют целью помочь человеку в деле его спасения”<sup>5</sup>.

Католические определения чуда немногим отличаются от православных. По каноническому определению Ватикана, ”чудеса суть внешние аргументы, достовернейшие знаки (откровения), приспособленные к уму всех”<sup>6</sup>. Любой человеческий ум, не пораженный каким-либо природным недостатком, способен усмотреть в чуде несомненное воздействие высших сил, хотя, конечно, высший механизм чуда недоступен какому бы то ни было усилению человеческого интеллекта. Католический богослов Р. Кариш пишет, что ”чудом мы называем необыкновенные, доступные чувствам, объективно засвидетельствованные события, которые не могут никогда вызываться лишь только познаваемыми нами природными силами”<sup>7</sup>. В известной французской философской энциклопедии А. Лаланда сообщается, что наиболее верным выражением официальной католической концепции чуда следует считать характеристику, данную этой теологической категории Э. Леруа. Последний называет четыре критерия, позволяющих отличить чудо от иных событий: 1) необычность, чрезвычайность и одновременно чувственная воспринимаемость; 2) значительность в религиозном плане; 3) перерыв в обычном развитии феноменологического ряда; 4) невыводимость из чисто физических условий, принципиальная непредсказуемость<sup>8</sup>.

В то время как протестантская теология по многим вопросам расходится с католической, в понимании чуда это расхождение почти незаметно и обычно сводится лишь к более сильному подчеркиванию антропологического момента чуда. Наиболее известным и четким

4 ”Основное богословие”. Курс лекций для духовных семинарий. ч. 1, стр. 86.

5 Еп. Никодим и прот. Цв. Христов. Учебник по апологетике (Основное богословие). Второ дополнено издание. София, 1943, стр. 184.

6 H. Denziger. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 31. Friburgi, 1957, § 1790.

7 R. Karisch. Der Christ und der dialektische Materialismus. Berlin, 1956, S. 56.

8 A. Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1960, p. 629.

является определением чуда, данное известным протестантским богословом И. Вендландом: "Вот каковы признаки чуда: прежде всего это нечто удивительное, неожиданное, часто вырастающее до необъяснимого. В этом общем смысле можно говорить о чуде и вне религиозной веры. Главный признак религиозного чуда: бог действует в событии, которое мы называем чудом. Так как бог может быть познан только в религиозном опыте, третьим признаком является направленность чудесного события ко спасению человека"<sup>9</sup>. Как видим, в этом протестантском определении нельзя заметить какого-либо отличия от католического.

Все это дает основание вести речь об общей для всего христианства доктрине чуда, главные особенности которой были рассмотрены выше. Следует лишь подчеркнуть, что до сих пор рассматривалось каноническое, традиционное учение о чуде, принятое и ныне в христианстве. Только по сравнению с ним можно судить о тех теологических спорах вокруг понятия чуда, в которых проявляются различные его интерпретации, иногда отклоняющиеся от канонического толкования. Однако, пока эти споры получают выход в проповедническую практику или находят отражение в официальной доктрине, проходит немало времени. Большая традиционность православной апологетики по сравнению с католической, а последней по сравнению с протестантской не отменяет того, что внутри каждой из них, а также между ними происходит борьба различных мнений и течений, одни из которых ближе, а другие дальше от традиционной, официальной доктрины.

Однако во всех теологических дискуссиях остается какое-то недискуссионное ядро, общее для всех исповеданий христианства и богословских течений в них. К этому общему, как ясно из вышеизложенного, относится выраженное в дефинициях содержание понятия чуда. Сюда же включается и объем понятия чуда, т. е. проводимое теологами деление чудес на роды и виды.

<sup>9</sup> I. Wendland. Der Wunderglaube im Christentum. Göttingen, 1910 S. 3 – 6.



### 3. КЛАССИФИКАЦИЯ ЧУДЕС В БОГОСЛОВИИ

Богословие прежде всего различает два рода чудес: физические и метафизические. Физическое чудо происходит в нашем мире в результате прямого воздействия бога на естество. Метафизическое чудо относится целиком к потустороннему миру, оно чуждо по своему существу миру естественному.

Физические чудеса делятся на два вида: знамения, или знаки (signa), и собственно чудеса, или "миракли" (miracula).

Знамения — проявление силы божьей в превышающем умение и знание человека сочетании естественных условий и обстоятельств. По апологетическому разъяснению, такое редкостное и необыкновенное стечение обстоятельств нельзя приписать слепому случаю, так как в нем явственно видна божья воля. Таковы, например, случаи неожиданной и невероятной помощи человеку, избавления от неотвратимой опасности, от смерти, неизбежной при естественном ходе вещей, и т. д.

Чудеса в собственном смысле происходят без отношения к естественным условиям, как прямое воздействие сверхъестественной силы на явления нашего мира. Если в знамениях бог использует естественные явления, преднамеренно ("промыслительно") располагая их по своей воле, то в "мираклих" он вызывает чудесные изменения без посредства естественных сил, т. е. непосредственно, самолично. Сюда относятся, в частности, непосредственные превращения материальных субстанций (например, чудо в Кане Галилейской: превращение воды в вино), прекращение естественного течения процессов (например, утишение бури, чудотворные исцеления и воскрешения, остановка солнца по молитве Иисуса Навина и т. п.).

Метафизические чудеса совершаются не только без всякого отношения к естественным условиям и обстоятельствам, но и представляют собой явления совершенно иного порядка, чем то, что совершается богом в мире конечных вещей. Метафизическое чудо целиком относится к миру вечных трансцендентных существ, к небесам. Сюда, в частности, относятся преображение,

воскресение, непорочное зачатие и т. п. Некоторые богословы сюда же относят чудеса воскресения Христом истинно умерших, взятие пророка Илии живым на небо, пророчество Исаии о рождении Спасителя и т. д.

Эта каноническая классификация чудес является исходным пунктом как при разработке доктрины чуда, так и при критике ее со стороны "радикальных" теологических направлений. Основанием деления (принципом классификации) служит здесь, следовательно, степень вмешательства бога в естественные процессы. Следует, однако, заметить, что если физическое чудо как род разделяется на два вида, то для метафизического чуда род совпадает с видом, т. е. содержит один вид, и для дальнейшего подразделения требуется введение нового основания.

Типичное для спекулятивного богословия стремление к подробной классификации находит отражение и в прочих делениях чудес, проводимых в традиционной апологетике.

Так, по объекту воздействия высшей силы чуда

делают на материальные и идеальные. Первые — это воздействие бога на материальные субстанции, вторые —

на духовные потенции человека (например, чудесное обретение пророческого дара). Кстати, хотя пророчества в апологетике отличают от чудес, они рассматриваются и как разновидность чудесных явлений. Отличительным признаком пророчеств является то, что они совершаются по божественному вдохновению и являются результатом полученной пророками способности к сверхъестественному предвидению в отличие от обычных прогнозов, получаемых с помощью только человеческих усилий на основе анализа реальных условий. Поскольку чудесное неожиданно и непредвидимо, предсказать его может только получивший озарение свыше (например,



сверхъестественному предвидению в отличие от обычных прогнозов, получаемых с помощью только человеческих усилий на основе анализа реальных условий. Поскольку чудесное неожиданно и непредвидимо, предсказать его может только получивший озарение свыше (например,

пророчество Исаии о рождении Еммануила от девы). Пророки могут предсказывать и естественное будущее, но такое, которое скрыто от людей и поэтому может быть предсказано лишь с божьей помощью, непосредственным откровением бога (например, пророчество Иеремии о завоевании Иудеи Вавилоном). Таким образом, пророчества содержат все признаки чудес. Наряду с чудесами они выполняют в христианской апологетике роль главных внешних критериев истинности откровения (*externa revelationis argumenta*).

Еще одна классификация чудес связана с субъектом чудесного деяния. По существу единственным субъектом чуда считается бог. Тем не менее одни чудеса он совершает, так сказать, собственноручно, другие же поручает творить от своего имени людям, которых для этого снабжает соответствующими сверхъестественными способностями. Подчеркивая единство всех ипостасей троичного бога, христианство все же приписывает чудеса первого вида то богу-отцу (сотворение мира, спасение Ноя и т. д.), то Христу (евангельские чудеса), то святому духу (непорочное зачатие, пятидесятница и т. д.). Ко второму виду относятся в этой классификации чудеса, совершаемые от имени и по поручению бога пророками (чудеса Моисея, Аарона, Иисуса Навина и пр.), апостолами (Павлом, Петром и др.), святыми (чудеса св. Антония, св. Иеронима и т. д.). К этой же группе относятся чудеса, связанные с мощами, иконами, крестами и прочими реликвиями, но эти последние, как и чудеса святых, признаются не всеми направлениями христианства.

Общим догматико-каноническим основанием для выделения деяний чудотворцев в отдельный вид служат слова Христа: "Верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит, и больше сих сотворит..." (Иоан., XIV, 12). В комментариях католиков и православных, впрочем, добавляется, что здесь имеется в виду не всякий верующий во Христа, а максимально верующий, т. е. святой, действующий с соизволения бога по принципу: "Вера творит чудеса".

Из прочих классификаций чудес укажем на историческую. Церковь делит чудеса на ветхозаветные, новозаветные, чудеса святых угодников (живших после

апостольских времен), а так же чудеса нынешней эпохи.

Ссылки на чудеса прежних времен составляют абсолютное большинство положений доктрины о чуде. Но чем дальше, тем больше церковь ощущает потребность опереться на современные чудеса. В то же время теология с сокрушением признает, что в наше время бог "сократил руку свою" в совершении чудес, и объясняет это неверием нынешнего поколения, обмирщением современной жизни и т. п. Для чудес, как уже было выяснено, требуется подходящая психологическая атмосфера, а ее сегодня "не обрящешь". Выход богословы видят либо в расширенном толковании чудес, включающем естественные явления (это характерно для протестантизма), либо в отстаивании традиционного понимания чуда и поисках чудес в нынешней или недавней действительности (это типично для католицизма и православия).

В частности, католическая церковь не может отказаться от столь испытанного средства воздействия на массы, как канонизация, провозглашение новых "святых". Главным же основанием для канонизации является доказательство реальности чудес, сотворенных канонизируемыми "праведниками" как при жизни, так и "по успению". Принципы этого доказательства остались такими же, что и много веков тому назад: во-первых, убедиться, что чудо действительно произошло, во-вторых, доказать, что оно не могло совершиться естественным образом. Первое условие выполняется сбором свидетельств заслуживающих доверия очевидцев, второе — заключением авторитетных экспертов. Так, "солнечное чудо", заключающееся в том, что в 1949 г. папа Пий XII увидел на солнце мать божью, было подтверждено неким И. Б. Вальцем из Бамберга, видевшим это чудо в то же время, а метеоролог проф. Вейгеман в качестве "эксперта" заявил под присягой, что "солнечное чудо" есть действительный факт и что оно не может быть объяснено естественным образом<sup>10</sup>. Нетрудно догадаться, что ватиканская конгрегация по делам святых ведет подготовку к канонизации Пия XII.

Сходным целям служит широкая пропаганда с использованием всех современных средств рекламы чудес

<sup>10</sup> См. О. Кларк. Естествознание, религия и церковь, стр. 99—100.

Лурда и Фатимы. А в околоцерковных православных кругах время от времени появляются настойчивые слухи о чудотворных источниках, о чудесах, связанных с мощами святых угодников, и т.п. Эти сообщения, правда, не подтверждаются церковью, но и не опровергаются. О протестантском сообщении, касающемся чуда изгнания дьявола из тела страждущего человека и относящемся к 1956 г., мы уже упоминали.

Итак, нынешнее положение церкви делает ее более осторожной в признании сегодняшних чудес, но отказаться от проповеди чудес она не может и не хочет: "Ведь чудо — веры лучшее дитя".

Упомянем еще одну классификацию чудес, основанием которой является результат воздействия высшей силы. Чудеса могут, согласно христианскому учению, приводить: к непосредственному превращению материальных субстанций (например, воды — в вино), к изменению субстанции души (например, воскрешение мертвых), к обращению в истинную веру (чудо с апостолом Павлом), к исцелению от неизлечимых болезней (например, исцеление прокаженного, бесноватого), к изменению хода исторических событий (чудеса Моисея, Иисуса Навина и прочих ветхозаветных персонажей, чудо святого Константина, чудо Казанской божьей матери и пр.), к спасению от неминуемой опасности и т.д. В принципе этот перечень может быть продолжен, потому что бог всемогущ и может творить всяческие и бесконечные чудеса, в том числе и такие, которые не укладываются ни в какую классификацию. Поэтому, прибегая к различным классификациям, богословы обычно оговаривают, что речь идет только о зафиксированных и официально признанных церковью чудесах, совершившихся к моменту систематизации.

По христианскому представлению, чудо совершается и в области культа, в "тайнствах". Регулярность совершения предписанных церковным обиходом тайнств несколько снижает вес такого свойства чуда, как его неожиданность, непредсказуемость, но, скажем, сверхъестественность, непознаваемость и "спасительность" в полной мере присущи и тайнствам. Само название основных обрядов христианской религии — "тайнства" — подчерки-



вает эти их свойства. Например, в каждом из семи таинств православной церкви, по утверждению церковников, содержится чудо. В видимых, т. е. доступных чувствам, действиях на человека якобы воздействует невидимая благодать, т. е. благая сила божья, причем это воздействие совершается тайным, непостижимым образом. В таинстве, таким образом, содержатся все главные признаки чуда, охарактеризованные выше.

Так, в важнейшем обряде причащения (евхаристии) осуществляется чудо превращения (пресуществления) хлеба в тело Христово, а вина в кровь Христову. Церковь настаивает на том, что это не просто символическое действие, а действительный факт. Каким именно образом это происходит, "сего нельзя постичь никому, кроме бога", но любой верующий обязан верить, что "истинно, действительно и существенно" хлеб бывает самым истинным телом господним, а вино самой кровью господней.

Отличие чуда, совершающегося в таинстве, в том, что оно не воспринимается чувствами, а только лишь верой. "Святые дары" не меняют, например, своих видимых качеств и после "литургии верных", во время которой и совершается собственно пресуществление, и только вера, "просветленная" постом и молитвой, способна ощутить чудо. Создание соответствующей религиозно-психологической атмосферы облегчается здесь для церковников тем, что предуготовление к причащению "святых тайн" входит в канонический состав литургии, предписано культовыми правилами. Пресуществлению предшествует пост и молитва, проскомидия (принесение "святых даров"), песнопения, чтение евангелия и т. д., и все это расписано самым тщательным образом. Результатом чуда, совершающегося в таинстве причащения, является таинственное приобщение верующего ко Христу и вечной жизни в соответствии с евангельским заветом: "Ядущий мою плоть и пьющий мою кровь, пребывает во мне, и я в нем" (Иоан., VI, 56). Чудотворцами здесь выступают священнослужители, в силу своего сана перенимающие от бога частицу его могущества, что в свою очередь достигается таинством священства.

С категорией чуда тесно связана и молитва. Согласно теологическому учению, молитва исходит из веры во всемогущество бога и, следовательно, предполагается, что бог может совершить чудо в ответ на просьбу или жалобу, содержащуюся в молитве. Бессилие людей перед природными и общественными силами, преломляющееся в религиозном сознании в чувство бессилия перед богом и предначертанной им судьбой, побуждает их обращаться к богу с просьбой непосредственно вмешаться в дела и судьбы людей и изменить естественный ход событий. Надежда на чудо есть, следовательно, главный смысл молитвы. Из трех видов молитвы, различаемых в христианстве, — славословие, благодарение, прошение — с верою в чудо непосредственно связан последний вид, прошение, что же касается первых двух, то в реальной религиозной психологии они призваны подкреплять прошение, вызывая благорасположение бога. Особенно возрастает потребность в чуде, выражаемая молитвой, в критических ситуациях человеческой жизни, когда у верующего остается одна надежда — на сверхъестественное вмешательство\*.

И если чудо все же не совершается, то церковники всегда готовы объяснить это с помощью традиционной ссылки на грехи молящегося, на его недостаточное молитвенное усердие и уж, конечно, на неисповедимость путей господних. Рекомендую молиться, пастыри ссылаются на слова Христа: "И если чего попросите у отца во имя мое, то сделаю, да прославится отец в сыне" (Иоан., XIV, 13). Объясняя же отказ бога выполнить просьбу молящегося, они могут сослаться на другие его слова: "Приближаются ко мне люди сии устами своими и чтут меня языком, сердце же их далеко отстоит от меня; но тщетно чтут меня..." (Матф., XV, 8—9). При достаточ-

\* Связь молитвы с верой в чудо хорошо выражена у И. С. Тургенева ("Стихотворения в прозе" — "Молитва"):

"О чем бы ни молился человек, он молится о чуде. Всякая молитва сводится на следующее: "Великий боже, сделай, чтобы дважды два не было четыре". Но может ли... бог сделать так, чтобы дважды два не было четыре? Всякий верующий обязан ответить: может — и обязан убедить самого себя в этом".

ной пастырской опытности подыскать для любого случая соответствующее место писания — это лишь дело техники.

Категория чуда, следовательно, — это своего рода узел, где сходятся религиозная идеология, культ и религиозная психология. Кроме того, как мы видели, в понятии чуда соединяются многие другие религиозные категории, входящие в его содержание. И наконец, здесь сталкиваются богословие с обыденным религиозным сознанием, а традиционная доктрина — с теологическими новациями.

Для религии, как известно, характерна догматичность, традиционность, консерватизм, в полной мере относящиеся к богословию вообще и к богословскому учению о чуде в частности. Но эта особенность религии отнюдь не делает ее фактом только прошлого времени. Религия — консервативная сила современности, факт нашей эпохи. И, как таковая, она подвержена воздействиям современных социальных условий. Эти воздействия находят свое отражение в религиозном модернизме, естественно сочетающемся с консерватизмом. Усилия церковников направлены на сохранение традиционных основ вероучения и представляют собой реакцию на критику обветшалых устоев религиозной веры.

Поэтому комментарии и новации theologов, касающиеся чуда, какой бы "смелости" они ни достигали, устремлены на то, чтобы отстоять каноническое учение о чуде. Достигается эта цель весьма разнообразными способами, зависящими от исповедания, апологетических традиций, учета образованности верующих, влияния церкви на общественное мнение, распространенности и степени критики чудес и многих иных факторов.

Но апология чуда в современном христианском богословии, при всем многообразии используемых средств, разворачивается вокруг тех признаков чуда, которые выработаны традиционной теологией и которые считает нужным отстоять церковь. Реальность, спасительность и сверхъестественность чуда — это и есть тот минимум признаков, который необходим богословию для спасения кардинальной идеи чуда, ибо без нее религия немыслима.



Глава третья

# ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕИ ЧУДА



## 1. ЧУДО И БОГОСЛОВСКИЙ ИРРАЦИОНАЛИЗМ

Если для католического и православного богословия характерно стремление возвысить чудесное над обычным, сверхъестественное над естественным, противопоставить их, то для протестантской теологии не менее характерна попытка возвести естественное, обычное в ранг сверхъестественного, чудесного, связать их в нечто единое и божественное. Отличие это, впрочем, не столь уж резкое. Противопоставление обычных явлений чудесным сопровождается у католиков и православных включением чуда в общий ряд мировых явлений. Для протестантов же естественное событие может оказаться сверхъестественным в глазах веры. Фактически получается, что обе эти позиции как бы идут навстречу друг другу, соединяясь в признании сверхъестественного.

Обмирщение христианства, начатое Лютером, означает и более тесное соединение мирского и священного, и, следовательно, придание естественному сверхъестественного, религиозного смысла. Лютер включает в ряд чудесного все происходящие в мире события, в том числе и естественные: "Бог оказал вначале: да произрастит земля зелень и траву и т. д. *То же самое слово, сказанное творцом, создает и вишни на сухом суку, и вишневое дерево из мелкого зерна.—Всемогущество бога творит* и то, что из яиц выходят и цыплята, и гуси.—Итак, бог *ежедневно* возвещает нам о *воскресении мертвых* и показывает нам столько же *примеров этого события, сколько есть творений на земле*"<sup>1</sup>. Чудо настолько естественно для веры, что даже естественное и повседневное изображается как сверхъестественное. Претерпев ряд незначительных изменений, лютеровская концепция чуда сохранилась до наших дней. Как утверждает в своей работе о чуде протестантский теолог Ф. Беттекс, "для высших умов все есть природа и все есть чудо"<sup>2</sup>.

Подобную позицию можно истолковать двояко: и как возвышение природы до бога (природных событий до божественных деяний), и как низведение бога до природы (божественного действия до мирского явления). В первом случае существует опасность так называ-

1  
Цит. по:  
Л. Фейербах.  
Избранные философские произведения, т. II. М.,  
1955, стр. 356.

2  
Fr. Bettex.  
Das Wunder.  
Stuttgart, 1956, S. 74.

емого теомонистического пантеизма, приводящего к утверждению существования только бога и, стало быть, к отрицанию бытия природы, к акосмизму. Во втором случае религиозная мысль скатывается к натуралистическому пантеизму, который, как известно, ведет к атеизму. Ни то, ни другое неприемлемо для ортодоксального протестантизма, представляющего собой разновидность теизма<sup>3</sup>. В этом, кстати, одна из причин столь распространенного ныне в протестантском богословии отмежевания от всякой философии. Апологетические вопросы, в том числе проблему чуда, теологи пытаются решать в чисто богословской, догматической плоскости. Хотя такая позиция — изоляция от мировоззрения — невозможна, протестантское богословие старается обойтись сугубо теологическими категориями. Для апологии чуда, в частности, широко используется догмат о творении, общий для всего христианства, но в лютеранстве развитый до идеи о множестве креационных актов, тождественных чудесам.

В протестантизме, следовательно, стирается грань между чудом и естественным событием, между трансцендентностью первого и имманентностью второго. "Одно и то же событие я понимаю с религиозной точки зрения как чудо, с научной точки зрения как естественное, — пишет протестантский теолог Ф. Трауб. — Первое понимание выступает тогда, когда я настолько тронут событием, что чувствую в нем своего бога"<sup>4</sup>.

Следовательно, онтологическая сторона чудесного явления отходит на задний план, уступая место субъективной оценке. Онтологически не оказывается разницы между чудом и естественным, ибо одно и то же явление рассматривается и как то, и как другое. Естественное и сверхъестественное становятся различными только в сфере восприятия. Если верующий в данном событии усматривает руку бога, то это чудо, хотя бы для всякого иного человека оно оставалось естественным. Религиозная точка зрения, квалифицирующая данное событие как чудо, оказывается чисто субъективной, а научная, наоборот, объективной. Подобное понимание чуда, как мы еще увидим, присуще не только Траубу, но и многим другим протестантским теологам, развивающим

<sup>3</sup> О сходных явлениях в православии см.: Н. С. Семенкин. Апология христианства в русской религиозной философии. — "Вопросы научно-атеизма", вып. 7. М., 1969, стр. 46—48.

<sup>4</sup> F. Traub. Zur Wunderfrage. — "Studien zur systematischen Theologie". Tübingen, 1918, S. 164.

идею Трельча о вере как субъективном переживании. Они иногда субъективируют веру до такой степени, что вызывают резкие возражения своих коллег по богословию, которые отнюдь не склонны считать научность синонимом объективности.

Стирание граней между естественным и чудом сопровождается, стало быть, субъективацией последнего, отнесением его к области чувств. Но если для Трауба одно и то же событие является и чудом и естественным одновременно, то для протестантского теолога К. Инграма одно и то же явление может оказаться сначала чудом, а затем естественным. "С христианской точки зрения, — пишет он, — было бы удивительным, если б Христос не использовал законы и силы, которые в настоящее время неизвестны человеку. Значит ли это, что с расширением знаний и умений явления, которые ранее оценивались как чудеса, перестанут быть чудом? Значит ли это, что если бы кто-нибудь изготовил в Англии телевизор два или три столетия тому назад и показал бы, что он может передавать события, совершающиеся за сотни миль, то это было бы чудом? Разумеется, это рассматривалось бы в те времена как чудо. И если будет сказано, что из этого следует, что сверхъестественное может стать впоследствии естественным событием, то на это можно ответить: действительность едина и сверхъестественное и естественное нельзя рассматривать как независимые и отдельные реальности"<sup>5</sup>.

Инграм, следовательно, продолжает линию протестантского рационализма XVIII—XIX вв. (И. Земмлер, В. Теллер, К. Бардт и др.) и либеральной теологии (Ф. Шлейермахер). Христос у богословов-рационалистов и либералов перестает быть равносущным богу-отцу и представляется как образец подражания для христиан, причем в качестве человека, а не бога, ибо богу подражать невозможно. Поэтому чудеса Христа объясняются богословами этого направления как результат действия естественных причин. Чудесами они были для суеверных и невежественных людей того времени. Правда, некоторые

5  
K. Ingram.  
Is Christianity  
credible? A plain  
guide for intelligent  
inquirers. London,  
1963, p. 87 — 88.



чудеса Христа являются чудесами в подлинном смысле (это утверждают рационалисты, но не либералы), но они не были необходимы для вероучения, а использовались Христом в качестве своего рода объявления, дабы привлечь внимание суеверных людей к своей проповеди. В свое время подобная интерпретация чудес вызвала резкий протест богословов-пиетистов и богословов-ортодоксов, так как в теологическом либерализме своих коллег они видели подрыв авторитета Христа и угрозу краеугольному камню религии — учению о чуде. Тем не менее, как видно, либерализм сохранил свои позиции и до настоящего времени, коль скоро Трауб, Инграм и некоторые другие протестантские теологи трактуют чудо аналогичным образом.

Проводимое здесь очеловечивание образа Христа приводит к далеко идущим аналогиям. Совершая свои чудеса, Христос использует те силы, которые неизвестны людям его времени и даже нашей эпохи, ибо он не просто человек, а богочеловек. Сверхъестественность чудесного деяния сводится, следовательно,

но, ко всеведению и всемогуществу чудотворца, знающего и умеющего то, что не знают и не умеют люди его и последующего времени. Но эти знания и умения вполне естественны. Не сегодня, так завтра, не завтра, так послезавтра или через несколько веков люди убедятся в том, что чудесные явления рационально объяснимы.

Воображаемый изобретатель телевидения в XVII или XVIII в. с этой точки зрения не отличается принципиально от Христа. И если бы демонстрация телевизора потрясенным зрителям того времени служила





делу спасения, это чудо сыграло бы роль, аналогичную роли чудес Христа во времена евангельские.

Но главное в подобных аналогиях — ослабление религиозного дуализма. Дуализм, как уже упоминалось, не отъемлем от религии, по крайней мере от христианской. Потустороннее и посюстороннее, небо и земля, бог и мир — в этих категориях постоянно вращается религиозное мышление. В полной мере это относится и к протестантизму. Но довести эту оппозицию до крайности значило бы оторвать мир от бога и прийти к деизму. Христианство не имело бы смысла, если б не относило свои проповеди к миру, к человеческим судьбам. То обмиршение христианства, с которого началась Реформация и которое поныне составляет отличительный признак протестантства, распространяется и на богословское учение о чуде. Оставляя в силе деление явлений на естественные и сверхъестественные, протестантская теология старается по возможности сблизить эти противоположности, несколько умерить религиозный дуализм.

Отсюда и проистекает утверждение о том, что действительность едина, что, следовательно, естественное и сверхъестественное относятся к одной и той же реальности. Всякое естественное явление может оказаться сверхъестественным в глазах веры, и, наоборот, сверхъестественное оказывается естественным в глазах разума. Это и дает возможность в наше время не искать чудес в чем-то экстраординарном, а объявлять чудесами обычные естественные события в полном соответствии с охарактеризованным выше лютеровским принципом. Подобно тому как, по словам Маркса, Лютер "превратил попов в мирян, превратив мирян в попов"<sup>6</sup>, современная протестантская апологетика превратила чудо в естественное, превратив естественное в чудо.

Сравнение Христа с фантастическим чудотворцем, имевшим в своем распоряжении телевидение два-три века тому назад, является для современного протестантского богословия не просто поверхностной аналогией. Не признавая святых, протестанты не признают и чудотворцев. Превращение попов в мирян и наоборот распространяется и на этот разряд людей. В отличие от

6  
К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 1, стр. 422.

католиков и православных протестанты признают способность к чудесным деяниям, трактуемым вышеописанным способом, за всеми убежденными верующими. Так, Инграм заявляет: "Христианин может предположить, без нарушения верности исповедуемой вере, что со временем человек сможет перенять некоторые из чудесных способностей, коими владеет его господь"<sup>7</sup>.

Стирание граней между чудом и естественным приводит и к стиранию различий между святым и мирянином. Согласно подобному толкованию, скажем, атомный взрыв возможен был и в ветхозаветные времена, в эпоху Содома и Гоморры, но если тогда это было в руках божьих, то сейчас это уже в руках человеческих. С расширением знаний человека о Вселенной его власть над естественным порядком будет расширяться. Христианину, говорит современный протестантизм, нет оснований оспаривать увеличение власти человека над природой. Именно поэтому протестантское богословие считает себя другом науки. Но этой дружбе приходит конец, когда вслед за признанием человеческой мощи делается оговорка, что этот взгляд нельзя доводить до крайности, "например, до теории о том, что человек постепенно приобретет божественное всемогущество"<sup>8</sup>. Протестантский либерализм заходит далеко, но не настолько, чтобы признать возможности человечества безграничными.

То взаимопроникновение естественного и сверхъестественного, о котором толкует рассматриваемое направление протестантского богословия, несколько смягчает, но никак не устраняет религиозного дуализма. Уже само предположение о том, что кто-то в данный период владеет теми знаниями и силами, которые неведомы человечеству и которыми оно овладеет значительно позже, представляет собой утверждение о сверхъестественном явлении, ибо обладать какими-то определенными знаниями и владеть определенными силами до того, как человечество придет к ним естественным путем, в результате последовательного развития,— это, конечно, чудо, и совершить его, следовательно, возможно только сверхъестественным путем. Протестантская попытка естественного объяснения чуда страдает поэтому неразрешимым внутренним противоречием: естественная интерпретация

<sup>7</sup> K. Ingram. Is Christianity credible? A plain guide for intelligent inquirers, p. 88.

<sup>8</sup> Там же, стр. 89.

чудес все равно возвращает богословие к понятию сверхъестественного. Богословы объясняют прогресс человеческой науки и практики перениманием у бога его сил и возможностей, т. е. положительному знанию приписывается в конечном счете божественное происхождение. Либерализм не спасает доктрину чуда от внутренних противоречий и, стало быть, от критики.

Именно поэтому теологам этого направления не удастся однозначно ответить на вопрос о реальности чудес. Так, Инграм заключает главу о чуде следующим образом: "Я представляю себе, какое впечатление эти комментарии могут оказать на тех, кто требует краткого и прямого ответа, являются ли чудеса фактами или фикциями... Но я не прошу извинений за свое отношение к проблеме. Действительность слишком сложна, чтобы ее можно было объяснить простым или единственным образом. Те христиане, чей подход к чудесам является фундаменталистским, или те скептики, которые пренебрегают чудесами, считая их сказками, пусть будут предоставлены самим себе. Но я подозреваю, что они никогда не придут к истине"<sup>9</sup>.

Таким образом, в книге, предназначенной для "интеллигентных исследователей" (intelligent inquirers), богослов хочет отмежеваться от слишком примитивного фундаментализма, дающего безусловно положительный ответ на вопрос о реальности чудес и отвергающего всякое их рациональное истолкование. С другой стороны, Инграм не хочет сказать чудесам "нет", так как он все-таки богослов, а какое же богословие без чудес? В итоге он не находит ничего лучшего, как предложить скептикам и фундаменталистам остаться при своем мнении, признав тем самым, что его аргументы неубедительны ни для тех, ни для других. Для читателей же, являющихся "интеллигентными исследователями", Инграм оставляет ссылку на сложность действительности и множественность ее объяснений.

Нетрудно понять, что и это малоубедительно. Сложность действительности отнюдь не избавляет от обязанности давать определенные и однозначные ответы. Позиция Инграма, межеумочная и эклектичная, обусловлена не сложностью действительности, а сложностью положе-

9  
K. Ingram.  
Is Christianity  
credible? A plain  
guide for intelligent  
inquirers, p. 90 – 91.

ния религии в современном мире. Церковь вынуждена лавировать между Сциллой фундаментализма и Харибдой модернизма, а отсюда вытекают весьма существенные и опасные для религии апологетические трудности. Если те, кто требует определенного ответа, по словам богослова, "никогда не придут к истине", то придут ли к ней те, кто разделяет с автором его уклончивый эклектизм?

Линия в истолковании чуда, идущая от богословско-го рационализма через либерализм и неолиберализм к только что рассмотренной концепции, является хотя и весьма распространенной, но не единственной в протестантизме. Другая линия ведет от протестантской ортодоксии и пиетизма через теологию Кьеркегора к диалектической теологии Барта. Вопрос о чуде решается здесь несколько по-иному.

В своей "парадоксальной теологии", носящей ярко выраженный иррационалистический характер, Кьеркегор решительно выступил против протестантского либерализма. Поскольку, по Кьеркегору, спасительную веру можно усвоить только посредством "прыжка в абсурд", то нет нужды рационально толковать чудеса. Чудо абсурдно и парадоксально уже по самой своей природе, так как есть не что иное, как совершение невозможного. Чудеса реальны, истинны и несомненны именно потому, что они нелепы. Их не надо толковать и тем более защищать, а следует слепо в них верить как в данные в откровении. Тертуллиановский принцип certum est quia impossibile est весьма последовательно реализуется в этом теологическом направлении, если вообще можно говорить о последовательности в абсурде. В свое время Тертуллиан выдвинул этот принцип применительно к чуду, а именно к чуду воскресения погребенного Христа: "Это вполне достоверно, потому что это невозможно". Но ведь столь же невозможными являются и другие чудеса, отстаиваемые христианством. Либеральные попытки дать чудесам естественное, рациональное толкование являются, согласно Кьеркегору, не только излишними, но и в высшей степени вредными и еретичными. Эти попытки нарушают абсолютную замкнутость богооткровенной веры, существенным моментом которой является

попирающая всякий разум вера в чудеса. Не следует поэтому рациональным толкованием устранять абсурдность чудес. Наоборот, эта абсурдность — аргумент в пользу их реальности.

В бартианстве, много заимствовавшем из теологии Кьеркегора, христианская вера толкуется как исходящая из откровения, и только из него, а откровение — как базирующееся на вере, и только на ней. Замкнутый круг, в который таким образом попадает бартианство, может быть, по мнению теологов этого направления, преодолен только чудом. Чтобы прийти к убеждению в истинности откровения, одних человеческих сил и способностей, мол, недостаточно. Для этого нужна помощь свыше. Вера, следовательно, — это "прорыв действительности", "преодоление каменной стены" и, наконец, "чудо"<sup>10</sup>. Совершенно очевидно сходство этого бартианского "прорыва" с кьеркегоровским "прыжком в абсурд". Чудо превозмогает разум, преодолевает действительность, ибо, по Барту, нет и не может быть онтологического мышления, ведущего к богу.

Таким образом, чудом для бартианства является прежде всего сама вера. Физическое, видимое чудо здесь излишне, так как в вере происходит непосредственное воздействие бога на персональную субстанцию души. Именно это воздействие, таинственное и непостижимое, сверхчувственное и иррациональное, и есть, мол, главное, центральное чудо (а по мнению некоторых бартианцев, и единственное). Тем не менее бартианство не отрицает и чудес обычного богословского набора: раз сведения о них содержатся в божественном откровении, они реальны и истинны настолько же, насколько истинен сам бог. Чудеса входят в само содержание веры, поэтому нет смысла говорить о том, будто вера подкрепляется чудесами извне. Отрицается, следовательно, апологетическая функция чуда — служить внешним признаком истинности откровения. "Подумаем о людях Библии, говорит Барт. — Они пришли к вере не на основании каких-то доказательств, а просто однажды были поставлены перед тем, что могут, а затем и должны верить, не смотря ни на что... Мы должны веровать вопреки сокровенности бога"<sup>11</sup>. Вера, таким образом, не нуждается

10  
K. Barth.  
Die kirchliche  
Dogmatic, Bd 1,  
Hbd 2, 7. Aufl.  
Zürich, 1957, S. 561.

11  
K. Barth.  
Credo. Zürich,  
1946, S. 19 — 20.

во внешнем подкреплении чудесами, ибо она сама есть чудо, совершение невозможного, т.е. утверждение бога вопреки его потусторонности и непознаваемости.

Как либеральное толкование чудес, идущее в русле теологического рационализма, так и бартианская концепция чуда, склоняющаяся к иррационализму, вызывает решительные возражения со стороны католических и православных богословов, отстаивающих, во-первых, сверхъестественность чуда, его несводимость к естественному и, во-вторых, "разумность" веры, теологический интеллектуализм.

Так, епископ болгарской православной церкви Никодим считает рационалистическое толкование чудес равнозначным безбожию и потому объединяет атеистов

и протестантских либералов в одну группу: "Безбожники отрицают чудеса. В настоящее время более всех отрицают чудеса приверженцы натурфилософского монизма (который покоится на пантеистической основе), а под их влиянием и разные рационалисты, представители которых имеются, к сожалению и между богословами в среде протестантов"<sup>12</sup>. Никодим обвиняет протестантских либералов в том, что они уступили влиянию естественнонаучного материализма и не смогли отстоять учение о чудесах от атеистической критики.



12

Еп. Никодим и прот. Цв. П. Хрисгов. Учебник по апологетике (Основно богословие). Второ допълнено издание, стр. 186.

С не меньшей энергией атакует католический священник Ю. Данзас тех протестантских теологов, которые склоняются к иррационализму. С его точки зрения, уход в область иррационального лишает теологию апологетических возможностей и склоняет к ереси: "Иные современные протестантствующие мыслители защищают теорию "иррациональности" духовных ценностей... Это отступление от христианского интеллектуализма, хотя и не касается христологических догматов, все же крайне пагубно, так как нет такой ереси, которой нельзя было бы оправдать, стоит только показать, что она "иррациональна", т. е. необоснованна"<sup>13</sup>.

13

Ю. Данзас  
(Ю. Николаев).  
Католическое  
богопознание  
и марксистское  
безбожие. Рим,  
1941, стр. 75.

Протестантской тенденции сблизить или даже слить чудо с естеством католическая апологетика противопоставляет возвышение чуда над обычным, сверхъестественного над естественным. Известный католический богослов К. Ранер, отмечая, что "возможность чуда и его познаваемость неоднократно ставились под сомнение естествоиспытателями нового времени и *инспирированной ими теологией*" (курсив мой.— Г. Г.), считает, что для обоснования возможности чудес следует пользоваться томистским учением о ступенчатой структуре бытия, "в котором ни одна область не принадлежит исключительно самой себе, но все находится в направленной вверх, превосходящей естественные возможности взаимосвязи"<sup>14</sup>. Дочеловеческая природа находится в телеологической направленности на природу человека, а последняя уже сама по себе восприимчива к свободному действию бога, т. е. чуду. Тем самым чудо связано с природой не непосредственно, а через провиденциальную предназначенность человеческой души ко спасению. Именно поэтому, согласно католической точке зрения, чудо, как таковое, не может быть отождествлено с естественной закономерностью, представляющей собой более низкую ступень в установленном свыше иерархическом миропорядке. Восхождение и нисхождение по ступеням бытия возможно, но только при посредстве и с помощью божественной воли.

14

K. Rahner  
und H. Vorgrimmler.  
Kleines  
Theologisches  
Wörterbuch, 7. Aufl.  
Freiburg, 1968, S. 389.

Из этого следует, что чудо как выражение суверенной воли бога не может быть истолковано естествен-

ным образом. Совершаясь в естественном мире, оно нацелено на сверхъестественное, будучи им вызвано.

Чудо, по Ранеру, — это не просто необъясненное, а принципиально необъяснимое. Оно позволяет человеку "осознать пределы своих горизонтов" и поддерживать в себе "то смиренное удивление, в котором он после решающего испытания воспринимает необъяснимые (а не просто фактически необъясненные) события мира своего опыта как непосредственно предпринятые и вызванные богом и осознает себя как призванного через них к историческому общению с богом"<sup>15</sup>. В полном соответствии с традицией Ранер соединяет сверхъестественность чуда с его спасительностью. Чудо необъяснимо потому, что оно сверхъестественно, спасение же не может быть достигнуто естественным образом и соответственно не может быть рационально постигнуто. Чудо поэтому есть "внутриисторическое самоуверование этой спасительной воли бога и исходящей от него спасительно-исторической деятельности во пророках (начиная с Моисея), и прежде всего во Иисусе Христе"<sup>16</sup>.

Поэтому не следует ждать, как это делают протестанты-либералы, превращения сверхъестественного в естественное. В католицизме чудо остается чудом на все времена, и поэтому события, причины которых в данный момент людям неизвестны, не могут быть отнесены к чудесам в религиозном смысле. Бог в своей эсхатологической деятельности использует только те события, которые в любом случае не могут быть сведены к естественным фактам ни сегодня, ни когда-либо в будущем.

Стремление подчеркнуть сверхъестественность чудес, их надмировое значение иногда даже приводит католических апологетов к парадоксальным выводам об отсутствии сверхъестественных явлений в естественном мире. Так, М. Блондель, ссылаясь на Фому Аквинского, заявляет, что "чудо по своей сущности не является фактом божественным или сверхъестественным, так как таковых вообще не существует (!)... Оно является аналогом сверхъестественного, его выражением, его аргументом"<sup>17</sup>. Схоластическое учение об "аналогии бытия" (analogia entis), согласно которому любое познание бога является лишь приблизительным, аналогичным,

15  
K. Rahner  
und H. Vorgrimmler.  
Kleines  
Theologisches  
Wörterbuch, 7. Aufl.  
Freiburg, 1968, S. 389.

16  
Там же.

17  
A. Lalande.  
Vocabulaire technique  
et critique  
de la Philosophie,  
p. 631.



никогда не охватывающим полноты и сущности божественной реальности, применяется, следовательно, и к чуду. О божественном, или сверхъестественном, можно говорить в применении не к факту, а, так сказать, к сверхфакту, принципиально недоступному для восприятия и понимания. Поэтому-то чудо, с этой точки зрения, не может быть оценено как явление сверхъестественное. Чудо — это аналог сверхъестественного, его несовершенная модель. Оно, согласно Блонделю, написано на естественном языке, на языке видимостей. Тем не менее какое-то отношение к богу чудо все же имеет, и это отношение усматривается в предназначенности чуда для спасительных целей.

Знаменательно, что, пытаясь вынести сверхъестественное за пределы видимого чуда и тем самым противопоставить католическую концепцию чуда протестантской, Блондель сближается с протестантским либерализмом, ибо если чудо как явление не сверхъестественно, то оно сливается с естественным и образует с ним то самое единство, за которое ратуют протестантские либералы.

Различение чуда как феномена и его значения как ноумена является общим для протестантизма и католицизма, но в то время как в первом сверхъестественная соотнесенность чуда иногда, как мы видели, растворяется в его естественном выражении, во втором эту соотнесенность пытаются сохранить и подчеркнуть. Как пишет католик Ж. Лакруа, "лицо этого мира загадочно, когда в нем ищут не только объяснение, но и смысл и значение"<sup>18</sup>. Чудо и есть тот предельный случай, когда необъяснимые явления, происходящие в "этом" мире, приобретают смысл и значение, соотносящие их с "тем" миром. Чудо выступает как образ, аналог, символ, модель сверхъестественного в естественном мире. Тем самым чудо оказывается включенным в обычный (естественный) ряд явлений, будучи в то же время противопоставленным ему. Оно есть скачок в обычном развитии этого ряда, как разъясняет Леруа<sup>19</sup>. Католические идеологи упрекают протестантских в том, что они, делая ударение на включение чуда в естественный ряд, игнорируют или недооценивают это противопоставление.

18

Цит. по:  
"La Nouvelle critique", 1960,  
N 117, p. 27.

19

A. Lalande.  
Vocabulaire technique  
et critique  
de la Philosophie,  
p. 629.

Что же касается "расположения души" к чуду, то в этом пункте католическая апологетика не отличается принципиально от протестантской. Можно, пожалуй, лишь сказать, что в протестантизме крен в сторону субъективного осознания чудесного феномена более ощутим, чем в католицизме, что вполне понятно в свете того значения, которое придается в протестантском вероучении личному спасению "только верою" (*sola fide*). В католической же апологетике, пытающейся отстоять устои "соборности" (церковности), подчеркивается предстояние чуда "общему вниманию", хотя и здесь миновать личную душу тоже не удастся.

Главенство субъективного над объективным в восприятии и оценке чуда протестантской теологией предельно ясно выражено, например, у лютеранского богослова Г. Меншинга: "В чисто религиозном чуде объективная сторона совсем отходит на задний план и важным остается только субъективное переживание удивления. Здесь, правда, и объективные обстоятельства могут дать толчок этому переживанию. Вещи и события, личности и их произведения, слова и дела могут стать местами прорыва к вечному и священному, но, возможно, только для *одного* человека, в то время как для других они могут не иметь никакого значения. В этом совершении непостижимого, священного и вечного внутри мира земных феноменов заключается особенность чуда, — в том, что *для соответствующего человека* объективное событие вступает в связь со священным, которое в этом событии становится, подобно молнии, осязаемым и постижимым"<sup>20</sup>.

Это вполне в духе протестантского неолиберализма Трельча и его школы. Если основа религии — это религиозное состояние индивида, то чудо должно рассматриваться тоже индивидуально. В основе веры лежит индивидуальное и иррациональное переживание, данное априорно и интуитивно проистекающее из мистического чувства необходимости веры и долга перед богом. Самая истинная форма религии, согласно этой точке зрения, основана на мистическом переживании тайны жизни, о которой ничего не может быть известно (на то она и тайна!). Тем не менее субъективное, сугубо интимное

20

G. Mensching.  
Das Wunder  
im Glauben  
und Aberglauben  
der Völker. Leiden,  
1957, S. 82—83.

переживание этой тайны непостижимым, чудесным образом выводит за пределы чисто субъективного и обнаруживает в имманентно-индивидуальном трансцендентно-общее, а в конечном идеальном факте (чуде) – бесконечный абсолютный дух (бога).

Чудо как феномен и становится тем пунктом, где совершается этот прорыв из конечного в бесконечное, из поюстороннего к потустороннему, но этот прорыв является сугубо индивидуальным, для каждого человека особым, так что даже событие, чудесное для одного, может оказаться обычным для другого. Выведение бога из переживаний, из субъективного ощущения чудесного имеет в протестантизме давнюю традицию, восходящую к теории епископа Беркли, субъективный идеализм которого отнюдь не мешал ему указывать на бога как на источник ощущений.



## 2. СУБЪЕКТИВНЫЙ И ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В АПОЛОГИИ ЧУДА

Католицизм, опирающийся на объективный идеализм теистического толка, подчеркивает онтологический, трансцендентный момент чуда. Однако, указывая на предназначенность чуда для человека, католическая апологетика субъективирует чудо, делая шаг навстречу антропологической концепции протестантизма. "Собственная внутренняя готовность человеческой одухотворенной природы" (Ранер), "добровольное и обязывающее расположение души" (Блондель) к чуду – что это, как не "переживание" чуда? В еще большей степени эта антропологизация (субъективация) чуда проявляется в нетомистских ответвлениях католического богословия и философии (И. Гессен, М. Шакка, Р. Гвардини и др.).

Подобное сходство католической позиции с протестантской лишней раз свидетельствует о принципиальной общности мировоззренческих основ разных направлений христианства, а также о сходстве их положения в современном обществе. Для всех христианских церквей важно сохранить свое влияние на верующие массы, а для этого надо сделать чудо более близким человеку,

спустить его с небесных высот, связать его с человеческими потребностями, эмоциями и переживаниями. Возникающая при этом опасность чрезмерно субъективировать веру и тем самым поставить под сомнение объективную реальность чуда считается, очевидно, в настоящее время меньшим злом, чем превращение чуда в нечто чуждое человеку. Кроме того, крен в сторону индивидуализма умеряется наличием теологических концепций объективистского толка (например, бартианства в протестантизме, томизма в католицизме).

Православное богословие, подобно католическому, настаивает на том, что чудо ни при каких условиях не может стать естественным явлением. Так, болгарский епископ Никодим пишет: "С одной стороны, они (ученые и некоторые богословы-протестанты.— Г. Г.) говорят, что нет нужды знать все законы природы, чтобы отрицать чудеса. С другой стороны, когда требуется объяснить какое-то отдельное чудо, они говорят, что это не чудо, что это происходит по каким-то неизвестным природным законам. Выходит, надо знать все природные законы, чтобы доказать, что это не есть чудо. Тут если не противоречие, то по меньшей мере непоследовательность" <sup>21</sup>.

21  
Еп. Никодим  
и прот. Цв. П. Хри-  
стов. Учебник по  
апологетика  
(Основно богосло-  
вие). Второ  
допълнено изда-  
ние, стр. 191.

Как видим, разговор явно переносится в философскую плоскость. Отрицание чудес не только бывших, но и будущих базируется, естественно, не столько на анализе конкретных событий, выдаваемых за чудеса, сколько на монистическом мировоззрении, в принципе не допускающем ничего сверхъестественного. При таком подходе действительно не надо знать в каждый фиксированный момент всех законов природы, а надо лишь последовательно применять принципы материалистического монизма. С этой позиции нет никакого противоречия в том, чтобы говорить о неизвестном человечеству законе природы, так как и этот закон постулативно предполагается естественным.

Но ведь и утверждение реальности чудес тоже базируется на мировоззрении, но противоположном. Отстаивать чудеса — значит априорно исходить из теистического дуализма, представители которого тоже не ждут, пока все законы природы будут открыты, а заранее

и постулативно считают, что есть такие явления, которые никогда и ни при каких условиях принципиально и существенно не могут получить естественного объяснения. Стало быть, и отрицать чудеса, и утверждать их — это зависит в конце концов от противоположных мировоззренческих предпосылок. И все дело упирается в сущности в обоснованность того и другого мировоззрения. Религиозное мировоззрение, как известно, ни на чем, кроме слепой веры, не основано.

22  
Там же, стр. 192.

Православное богословие, опираясь на теистический дуализм, выделяет класс истинно чудесных явлений, которым бесполезно искать рациональное объяснение. К этому классу относится, в частности, воскрешение умершего или исцеление неизлечимой болезни благодаря единому слову или молитве<sup>22</sup>. По мнению теолога, это самые доподлинные чудеса, и никакое умствование по поводу законов природы здесь не поможет. Но если не поможет размышление, то поможет, стало быть, вера.

С вышеизложенным связано раздающееся из православных кругов обвинение рационалистической критики религии в тенденциозности. "Рационалистическая критика известна под именем отрицательной не только потому, что она отрицает подлинность и достоверность библейских книг, но потому, что отрицает их сверхъестественное происхождение и боговдохновенность,— пишет православный богослов В. И. Добротворский.— Сама она именуется научною, беспристрастною и чуждою предвзятых понятий; но уже одно то, что она отрицает все сверхъестественное в Библии, показывает, что она держится в своих исследованиях предвзятых воззрений рационализма, потому есть критика тенденциозная. Так, она признает не подлинными и не достоверными все места священного писания, в которых говорится о чудесах и других признаках сверхъестественного откровения, а таково все священное писание"<sup>23</sup>. Таким образом, прослыть пристрастным, необъективным и тенденциозным очень легко: достаточно отрицать чудеса. Признать же реальность чудес — это, мол, признак "беспристрастности". Хотя приведенное высказывание относится к концу прошлого века, оно типично и для нынешнего православия, достаточно сослаться хотя бы

23  
В. И. Добротворский.  
Основное богословие, или Христианская апологетика,  
стр. 97.

<sup>24</sup> "Журнал Московской патриархии", 1957, № 9, стр. 21.

на известное заявление митрополита Николая, в котором верующие ученые объявляются представителями "беспристрастной науки"<sup>24</sup>, откуда, естественно, следует обвинение неверующих в пристрастности. Но не стоит большого труда уразуметь, что если уж и говорить о предвзятости, или, точнее, о предрассудках, то это относится прежде всего к проповедующим "возможность невозможного", т. е. чуда. Мы опять возвращаемся к исходному пункту — противоположности мировоззренческих предпосылок и к принципу, согласно которому бремя доказывания (*onus probandi*) лежит не на том, кто отрицает, а на том, кто утверждает.

Впрочем, эта противоположность не обнаруживается при сравнении протестантской и католико-православной концепций чуда, так как они базируются на одном и том же фидеистическом мировоззрении. Противоречия же, возникающие между ними, являются не мировоззренческими, а конфессиональными. Однако поскольку протестантский либерализм в истолковании чуда выводится его католико-православными критиками из влияния рационалистического, монистического мировоззрения, то необходимо попутно затронуть и этот вопрос.

Либеральная трактовка чуда, как уже было замечено, не отрицает за ним реальности и сверхъестественности. Но критика либеральной концепции ведется не только со стороны инославных христианских исповеданий, но и внутри самого протестантизма. Странники протестантской ортодоксии видят в либерализме тлетворное влияние схоластического рационализма. И если, следовательно, католические и православные идеологи усматривают в либерально-протестантском истолковании чуда уступку естественнонаучному монизму, то консервативные протестантские теологи в соответствии с традицией, восходящей к Лютеру и Ф. Меланхтону, видят в этом не искорененные до конца пережитки католической схоластики. Еще Лютер заявлял: "Я думаю, что невозможно преобразовать церковь, если только с корнем не вырвать схоластического богословия, философии, логики, каковы они теперь, и не установить других"<sup>25</sup>. Исходя из этого, протестантизм давно выступает против рациональной или псевдорациональной апологетики

<sup>25</sup> Цит. по: "История философии", т. II. М., 1941, стр. 35.

католицизма. В полной мере это относится и к учению о чуде. Рациональное понятие чуда, развиваемое, по мнению протестантских ортодоксов, в католицизме, а также в находящемся под его влиянием протестантском либерализме, несостоятельно, так как не может противостоять разрушительной критике со стороны научного мировоззрения.

26  
F. Traub.  
Zur Wunderfrage.—  
"Studien  
zur systematischen  
Theologie", S. 163.

27  
Там же.

Так, лютеранский богослов Трауб пишет: "Рациональное понятие чуда коренится в схоластике и является частью ее естественной теологии... Чудо, построенное на рациональной основе, тем самым подвержено рациональной критике... Оно не имеет ни малейшего отношения к христианскому благочестию"<sup>26</sup>. Естественная теология большинством протестантов отвергается. По их мнению, теология может быть только сверхъестественной и, следовательно, сверхрациональной. Поэтому рациональному понятию чуда противопоставляется религиозное чудо как категория сверхразумная: "Религиозное понятие чуда превосходит рациональное в двух отношениях. Во-первых, ему не грозит опасность быть разрушенным научной критикой... Во-вторых, большое преимущество религиозного понятия чуда в том, что оно есть именно религиозное понятие. Оно обязано своим происхождением знанию, что чудо существует только для религиозной веры и что его специфическую сущность можно себе представить, только исходя из религиозной веры"<sup>27</sup>. Таким образом, открыто признается тавтологичность учения о чуде, так как оно из веры исходит и для веры предназначено. Именно в таком виде, по мнению протестантских богословов, замкнутое в себе понятие чуда неуязвимо ни для каких ударов научной критики.

Но как и в других направлениях христианской теологии, чудо объявляется действием бога в мире. Абсолютная замкнутость бога не может быть выдержана до конца ни одним, даже самым "ортодоксальным" направлением христианства. Как пишет православный богослов В. Зеньковский, "было бы внутренне противоречиво принимать бога как творца мира, а в то же время отвергать его участие в жизни созданного им же мира. Промысел божий о мире есть в сущности то же творение. С другой стороны, живое религиозное чувство никогда не

могло бы принять учения, согласно которому бог не может помогать миру выходить из тех затруднений, в которые он может попасть”<sup>28</sup>. Подобной же точки зрения придерживаются и протестантские теологи, как соединяя чудо с сотворением, так и указывая на особую роль религиозного чувства в восприятии чуда.

”Связывая понятия творения и провидения с понятием чуда,— пишет протестантский богослов К. Штанге,— мы делаем это с мыслью, что бытие мира и события в нем суть откровение божественной воли. И тем самым мы добываем для понятия чуда чисто религиозную ориентацию... Конституирующий признак понятия чуда состоит, следовательно, в том, что мы объединяем его с деянием бога”<sup>29</sup>. Признание чуда в качестве деяния бога является общим для всех разновидностей христианства, отличие же традиционной протестантской концепции заключается в том, что выражение в мирских событиях божественной воли не доводится до признания естественного откровения. Ссылка на ”живое религиозное чувство”, как уже было показано, не представляется убедительной в силу своей субъективности, но тем не менее и для протестантов она является решающей. Соединение религии с чувством и особенно подчеркивание роли эмоций неотъемлемо от протестантства и особенно развито его идеологами на протяжении последних двух веков. ”Для нас речь идет о религиозном чуде,— пишет протестант М. Раде,— то есть о событии, которое трогает человека так, что он узнает в нем бога. К богу ведет, в боге покоится движение чувств дивящегося чуду. Только если это так, мы можем говорить о религиозном чуде”<sup>30</sup>. А согласно Меншингу, чудо может совершаться помимо всякого объективирования, т. е. чисто психологически: ”Религиозное чудо есть... совершение встречи со священным или посредством объективных феноменов, или даже при полном отказе от любого объективного опосредования, просто в глубине души”<sup>31</sup>.

28

Проф. прот.  
В. Зеньковский.  
Апологетика.  
Париж, 1957, стр. 49.

29

C. Stange.  
Naturgesetz  
und Wunderglaube.  
Leipzig, 1914, S. 87.

30

M. Rade.  
Das religiöse Wunder.  
Tübingen, 1909,  
S. 2—3.

31

G. Mensching.  
Das Wunder  
im Glauben  
und Aberglauben  
der Völker, S. 83.

Субъективация чуда является, как уже было замечено, одним из следствий характерной для протестантизма тенденции к обмирщению чуда, к стиранию граней между естественным и сверхъестественным, к объявлению



всех событий чудесными. При своем развитии эта тенденция может привести к опасному для религии ослаблению теистического дуализма. Поэтому протестантские теологи, не отказываясь от этого восходящего к Лютеру обмирщения чуда, все же стремятся в общей массе священных явлений выделить такие, которые имеют наибольшее религиозное значение. Все есть чудо, но кое-что в особенности — так можно формулировать эту поправку к Лютерову пониманию чудес.

Если в традиционной классификации чудесами в собственном смысле считаются "миракли", происходящие без посредства естественных сил, как результат прямого воздействия бога, то некоторые протестантские богословы склонны считать собственно религиозными чудесами знамения (знаки), так как они, представляя собой чрезвычайное стечение естественных обстоятельств, воспринимаются яснее и ближе к религиозно-спасительным нуждам человека.

"Хотя вера может углубляться лишь постольку, поскольку все происходящее в мире служит к осуществлению святой и спасительной воли бога,— полагает протестантский богослов М. Райхле,— все же внутри ведомого богом общего порядка выделяются отдельные события как особо значительные и ясные, а также как особо заметные и могущественные доказательства божественного промысла. Это знамения (*semeia*) или *чудеса в чисто религиозном смысле*, т. е. такие события, которые в особенной степени могут нас просветить относительно личной заботы бога о проведении его спасительной воли и о нашем собственном спасении... В своем полном смысле эти "чудеса" становятся нам понятными только в плане большей телеологической взаимосвязи священной истории или нашей собственной жизни"<sup>32</sup>. С этой точки зрения, например, превращение воды в вино менее существенно для человека, чем избавление от смертельной опасности благодаря редчайшему стечению естественных обстоятельств. Что же касается указываемой богословом целенаправленной направленности знамения, то нетрудно догадаться, что подобный взгляд снова приводит к обмирщению чуда, так как за знамение может быть выдан вполне естественный факт, стоит

32  
M. Reichle.  
Christliche  
Glaubenslehre  
in Leitsätzen  
für akademische  
Vorlesung  
entwickelt. Halle,  
1902, S. 70.

только включить его в "спасательную" связь, т. е. интерпретировать в соответствии с верой.

Поэтому другие протестантские богословы подчеркивают, что чудо никогда нельзя понять в его полном смысле, так как при полном объяснении пропадает таинственность и непостижимость чуда, отличающая его от чрезвычайного мирского события. "Необъяснимое как момент чуда нельзя исключить из него,— поучает Вендланд.— Религиозное чудо всегда будет подчеркивать как действие бога, так и таинственное в событии"<sup>33</sup>. Именно эта необъяснимость, таинственность, сокровенность содержит в себе спасительность, ибо в чуде бог, так сказать, подает руку человеку с его всегдашней ограниченностью и бессилием в том, что касается непостижимого бога и столь же непостижимых божественных действий. Протестантский идеолог Р. Ельке в этой связи говорит: "Под метафизическими чудесами... понимают такие явления, которые не могут быть объяснены из опытных законов нынешнего течения мирового процесса и, следовательно, в этой своей необъяснимости содержат момент, предназначенный для того, чтобы довести до сознания людей непосредственность божественного действия"<sup>34</sup>.

Выходит, для того чтобы убедиться, что данное явление непосредственно вызвано богом, надо, чтобы оно было принципиально непостижимым. Иначе говоря, чтобы понять данное событие как чудо, надо его не понять. Эта нелепость, неотвратимо вытекающая из общехристианской доктрины чуда, лишней раз свидетельствует об иррационализме христианской теологии.

Поскольку непостижимость в гносеологическом плане связана с невозможностью в плане онтологическом, понимание чуда как совершения невозможного является для христианской апологетики самой собой разумеющимся. Единственное, на что отваживаются некоторые апологеты под влиянием рационалистической критики,— это некоторые вариации в понимании невозможного, не выходящие, разумеется, за пределы теизма. Так, Меншинг считает, что, в противоположность новациям слишком либеральных теологов, следует придерживаться общепринятого понятия чуда: "Чудо есть совершение того, что

<sup>33</sup>  
J. Wendland.  
Der Wunderglaube  
im Christentum.  
Göttingen, 1910,  
S. 5—6.

<sup>34</sup>  
R. Jelke.  
Das Wunder Jesu.  
Leipzig, 1922, S. 19.

35  
G. Mensching.  
Das Wunder  
im Glauben  
und Aberglauben  
der Völker, S. 9.

считал невозможным древний человек, но что по нынешним понятиям вовсе не невозможно, или же о том, что абсолютно невозможно по нынешним понятиям”<sup>35</sup>. Меншинг по сути дела солидарен с Инграмом, так как включает в понятие чуда не только абсолютно невозможное, но и относительно невозможное, т. е. невозможное для данного этапа познания, причем чудесность события ставится в зависимость не только от бога, но и от уровня человеческих знаний.

36  
A. Anwander.  
Wörterbuch  
der Religion, 2. Aufl.  
Würzburg, 1962,  
S. 599.

Католическая апологетика, напротив, старается убедить в том, что выраженная в невозможности сущности чуда не зависит от человеческого познания. Как замечает католический богослов А. Анвандер, следует более четко и определенно ”отграничить чудеса как конкретные события от естественно возможного, а также от внутренних ”чудес” благодати и мистики”<sup>36</sup>. Тем самым подчеркивается супранатурализм чудес и их объективность, дающие возможность рассматривать чудеса как внешний критерий откровения. Однако и в католицизме в соответствии с традиционной катехизической схемой речь идет не только о внешних, но и о внутренних признаках откровения, таких, которые коренятся в душе. ”Схоластическая теология... подчеркивает,— пишет Анвандер,— что внешние доказательства (критерии) откровения образуют единство с внутренними —



мудростью, силой и добром — и что в конечном счете убеждение в действии Христа и его духа и живое сопричастие мистическому телу Христа гарантирует христианскую веру в чудо от изменений нашего познания природы и делают это убеждение счастливым знамением близости и спасительной воли бога”<sup>37</sup>. Независимость веры в чудо от прогресса познания естественного мира определяется, значит, главным образом внутренними, т. е. субъективными, критериями. Впрочем, они составляют единство с внешними, ибо и те и другие вызываются богом, но и это единство определяется убеждением, т. е. мистической верой, мистическим чувством. Чудотворная воля бога ”является для каждого верующего священнойнейшей достоверностью, но в чем именно он ее яснее всего познает, благодарнее всего чтит и лучше всего обнимает, это зависит от времени и расположения”<sup>38</sup>.

<sup>37</sup>  
Там же.

Таким образом, подчеркивая в противовес протестантизму главенство объективности чуда над его субъективностью, католицизм тем не менее применяет и аргумент ”к человеку”. Это и понятно: прежде всего если непостижимость — существенный признак чуда, то на вопрос: ”Непостижимость для кого?” — ответ дать невозможно, обойдя человека. Кроме того, признаваемая всем христианством предназначенность чуда для спасения рода человеческого от греха и гибели души снова возвращает апологетику к субъекту веры. И наконец, схоластика отнюдь не исключает мистики. Когда II Ватиканский собор в ”Догматической конституции о божественном откровении” заявляет, что ”любовь бога должна пройти через человека”, то это явный крен в сторону мистики и субъективизма, потому что постижение бога связывается с личной любовью к нему<sup>39</sup>.

<sup>38</sup>  
”Constitutio dogmatica ”De revelatione divina””, I, 5.— ”Zweites Vatikanisches Konzil. 4. Sitzungsperiode”. Dokumente, Texte, Kommentare. Osnabrück, 1966.

Где не хватает спекулятивной софистики, там идет в ход католическая мистика. Где особенно непристойно обнаруживаются прорехи в ”интеллектуалистическом” облачении апологетики, их пытаются заштопать с помощью субъективистских заплат. Чудо воспринимается как таковое из послушания богу и любви к нему, т. е. благодаря внутреннему расположению души, а достижение подобного расположения является в свою очередь ”спасительным” чудом, сущность которого в том, что

понятие сверхъестественного оказывается априорно вложенным в человека непосредственно богом. В апологии чуда выработанная веками богословской схоластики спекулятивная изощренность достигает геркулесовых столпов. С одной стороны, согласно католической концепции, чудо объективно, так как вызывается не человеком, а внешней по отношению к нему сверхъестественной силой. С другой стороны, чудо субъективно, так как восприятие события в качестве чуда зависит от субъективной расположенности. Эта расположенность тем не менее вызвана объективным духом, т. е. богом. Но убедиться в этом можно, исходя только из внутренних критериев, т. е. религиозного чувства. Это чувство вложено в субъект богом. И так далее до бесконечности.

В том же заколдованном круге оказываются и православные апологеты: человеческое чувство и совесть даже без помощи откровения, только при наличии божественной искры в человеческой душе, убеждаются в ложности языческих чудес, а с помощью откровения постигают истинность чудес христианских. Откровенные чудеса всецело удовлетворяют всем стремлениям и потребностям человеческого духа<sup>40</sup>. Это, стало быть, подход к чуду "изнутри", т. е. субъективный. Но поскольку разум и совесть вложены в человека богом, то эта субъективная убежденность вызвана объектом веры, богом. Дальнейшие рассуждения православных апологетов ничем не отличаются от соответствующих спекуляций католиков, разве что большим подчеркиванием роли "сердца", т. е. чувства и интуиции в переживании чуда.

Что же касается мистики, то она присуща православию в еще большей степени, если вообще в мистике мыслимы какие-то степени. Мистическая убежденность чудотворцев в сверхъестественности и святости творимых ими чудес в равной степени присуща как католическим, так и православным святым.

Что же касается церкви, то в целях сохранения своего влияния она признает истинными только те чудеса, мистичность которых не доходит до отрицания посредничества церкви между человеком и богом. Поэтому

40

См. Еп. Никодим и прот.

Цв. П. Христов. Учебник по апологетике (Основное богословие). Второ дополнено издание. стр. 182—183; "Основное богословие". Курс лекций для духовных семинарий, ч. 1. стр. 84.

всегда подчеркивается причастность человека "мистическому телу Христа", т. е. церкви, что и делает святого способным к совершению истинных чудес, а верующего — к их восприятию.

### 3. ЧУДО, ИСТИНА И БЛАГОДАТЬ

Согласно традиционной апологетике, чудеса, сопровождающие проповедь откровения, суть удостоверения истинности божественного откровения. Бог предъявляет человеку видимые знаки, по которым тот может узнать, что автором слова, выдаваемого за божественное, действительно является бог, требующий веры. Такого рода знаки суть чудеса, составляющие внешние критерии откровения. Однако в настоящее время, как уже было замечено, католическая апологетика больше внимания уделяет внутренним критериям. Традиционный апологетический критерий чуда, эта универсальная отмычка ко всем теологическим проблемам, хотя и широко используется в современной католической литературе и устной проповеди, заменяется так называемой интегральной апологетикой, с помощью которой пробуждается субъективная решимость и готовность человека к вере. Хотя сами теологи считают, что подобного рода поправки к канонической апологетике вызваны внутренними потребностями богословия, на самом деле это отступление под ударами научной критики чудес. Обвиняя протестантов в том, что те делают уступки научной критике, католики сами вынуждены хотя бы косвенно признать неубедительность и непопулярность критерия чуда при обосновании истинности вероучения. Отсюда поиски каких-то новых апологетических путей.

Одним из них является указание на значение сверхъестественной "благодати веры", или "света веры". Сама благодать не доставляет содержательных доказательств, но она освещает естественные события таким образом, что мы становимся способными усмотреть в них сверхъестественное значение и смысл, которые было бы невозможно увидеть без благодати. Эта концепция получила название "глаза веры" по названию



книги католического богослова П. Руссело. Для убеждения в истинности вероучения надо использовать "глаза веры", коими нас снабдил бог. "Как для зрения требуются глаза, как для познания естественных вещей в мире их бытия требуется естественная симпатия к бытию в целом, так и для веры надо иметь ту духовную симпатию к объекту веры, которую мы называем сверхъестественной благодатью веры"<sup>41</sup>. Как поясняет Блондель, интегральность подобной апологии заключается в том, что в ней объединяются помощь предложенной извне благодати и сознательное расположение к этой помощи, "которое само и внутренне, и в то же время дано свыше"<sup>42</sup>. Внутренняя симпатия к богу вложена в нас им самим, и подавить ее — значит закрыть "духовные глаза". Бог предлагает свою помощь для убеждения в вере, но человек должен сам стремиться к этому, иначе "благодать" не подействует.

Таким образом, "глаза веры" как будто оттесняют критерий чуда на задний план. "Традиционная апологетика, — пишет католический теолог Кольпинг, — давала человеку читать в сопровождающих проповедь откровения чудесах, чего именно требует от него бог. Теперь же богословы хотят отвести больше места благодатному свету веры при осуществлении религиозного суждения. Уже в 1910 г. П. Руссело в "Глазах веры", исходя из святого Фомы Аквинского, отстаивает тот взгляд, что основания веры могут быть познаны только в свете благодати веры, что, следовательно, познание достоверности проповеди откровения и принятие проповеди откровения есть единый акт"<sup>43</sup>. При таком подходе чудеса действительно лишаются той роли, которую придавала им традиционная апологетика католицизма. Если принятие проповеди откровения обусловлено внутренними "благодатными" причинами, то чудеса как внешний повод теряют свое значение. Снабженная благодатью душа не нуждается в чудесах, дабы узреть бога "глазами веры". Но тогда ослабляется воздействие бога на объективный мир, которое отстаивается схоластической теологией, или по крайней мере значение этого воздействия, проявляющегося в чудесах, для спасения души. Поэтому некоторые католические богословы, в общем-то сочувствен-

41  
P. Rousselot.  
Les yeux de la foi.  
Paris, 1910, p. 469.

42  
M. Blondel.  
Philosophische  
Ansprüche  
des Christentums.  
Wien-München,  
1954, S. 70.

43  
A. Kolping.  
Katholische Theologie  
gestern und heute.  
Bremen, 1964, S. 103.

но комментирующие концепцию П. Руссело и М. Блонделя, тем не менее не заходят так далеко, как эти последние. Не отрицая значения благодати, А. Кольпинг, К. Адам, К. Эшвайлер и другие католические авторы подчеркивают, что концепция "глаз веры" не должна доводиться до крайности — отказа от чуда в пользу *interna auxilia* — внутренней помощи (бога). Отказаться от такого важного критерия, как чудо, считают эти апологеты, было бы в высшей степени нежелательно и неразумно, так как нанесло бы ущерб пастырской деятельности церкви. Благодать и чудо как бы освещают друг друга, и посему, дескать, не следует противопоставлять одно другому, а, наоборот, надлежит в чуде усматривать его благодатность, а в благодати — ее чудесный, сверхъестественный характер.

В этой связи указывается, что не чудеса свидетельствуют о боге, а, наоборот, бог проявляет себя в чудесах. Чудеса указывают "чисто *ex sese*, уже своей особой природой, на их происхождение от бога". Но их надо теснее связать с открывающимся в откровении богом, а для этого чудеса не должны стоять рядом с божественными критериями откровения как самостоятельный признак. Чудеса, напротив, находятся "в живом дыхании открывающегося (*sich offenbarenden*) бога. Не они говорят, а бог говорит через них"<sup>44</sup>. Тем самым чудеса как будто спасены, но за счет использования теологической предпосылки о действии бога в мире через чудесные явления. Адам усматривает в этом лишнее доказательство служебной роли рациональной апологетики и религиозной философии: "...апологетика — не самостоятельная одному разуму подчиненная дисциплина, но связанная в своем начале, развитии и конце с верою, т. е. догматическая наука"<sup>45</sup>. Это по сути дела еще одно признание порочного круга, столь характерного для любых теологических рассуждений. С веры все начинается, ею же все обосновывается и ею же заканчивается. Где-то внутри этого замкнутого круга циркулируют критерии откровения, а среди них и чудеса. Та замкнутость вероучения, которая за пределами католицизма, например в бартланстве, принимается и открыто провозглашается с самого начала, в католической теологии обнаруживается

44  
A. Kolping.  
Katholische Theologie  
gestern und heute.  
Bremen, 1964,  
S. 103—104.

45  
Там же, стр. 104.



после многих и громоздких спекулятивных построений, призванных как-то скрыть, замаскировать заколдованный круг веры. Но в конце концов он, как мы видим, всплывает из-под словесных ухищрений.

В свое время Дидро как нельзя лучше ухватил эту тавтологическую суть теологических построений: "Доказывать Евангелие с помощью чуда — значит доказывать нелепость с помощью противоестественного явления". Чудеса, т.е. "самое сомнительное, что только может быть, приводятся в доказательство самого невероятного"<sup>46</sup>. Таким образом, использование чудес в качестве обоснования вероучения представляет собой *petitio principii* (предвосхищение основания), которое, как хорошо известно, сводится к *circulus vitiosus* (порочному кругу). "К чему докучать мне столькими чудесами, когда ты можешь сразить меня одним силлогизмом? Скажи, неужели тебе легче исцелить расслабленного, чем просветить мой ум?"<sup>47</sup> — таковы риторические вопросы Дидро, обращенные к богослову. Вопросы попросветительски наивные, но закономерные. И ответ на них в том несомненном факте, что на путях разума обоснование религии невозможно; поэтому, основанный на слепой и нелогичной вере, критерий чудес остается неотъемлемым элементом религиозной проповеди. Силлогизмов в схоластической теологии много, но ведь дело не в самой логической схеме, а в посылках, содержание которых дано для религии априорно.

Чудеса, непременно содержащие элемент таинственного, загадочного, мистического, оказываются выходящими за пределы рационального постижения (и, следовательно, логического мышления) в область чистой веры. Поэтому высказывания о чудесах, фигурирующие в богословских умозаклчениях, могут, по признанию самих же теологов, рассматриваться только на постулативно-догматическом уровне. А это снова возвращает нас к проблемам философского плана, а именно к вопросу о происхождении и природе аксиом, постулатов и догматов. Для фидеистического мировоззрения все данные в вероучении недоказуемые начала (*adidacta* в терминологии Аристотеля и Фомы Аквинского) несомненно истинны потому, что исходят от бога в его откровении

46  
Д. Дидро.  
Избранные атеистические произведения.  
М., 1956, стр. 48.

47  
Там же,  
стр. 281—282.

помимо разума. Именно это, по мнению богословов, отличает вероучительные догматы от аксиом, принимаемых во внерелигиозных областях мышления. Поэтому и приходится "докучать чудесами", вместо того чтобы "сразить силлогизмом". Обращение "к чуду", собственно говоря, рассчитано не на общечеловеческую логику, а на психологию верующего, которая заставляет его принимать недоказуемые, неочевидные и нелепые догматы. Эта религиозная психология, корни которой, разумеется, находятся в социальных условиях, создает и своеобразную религиозную "логику", т.е. систему рассуждений, направленную на оправдание исповедуемой религии. И когда эта система дает осечку — а это рано или поздно случается в силу несоответствия религиозного мышления объективной "логике вещей", — теологи всегда имеют в запасе ссылку на чудеса как на одно из свидетельств "неисповедимости путей господних", т.е. принципиальной непознаваемости бога и его действий. Поэтому "исцелить расслабленного" с помощью хотя бы гипнотического внушения для проповедника оказывается относительно легче, чем "исцелить ум" с помощью логических доводов. Религиозная психология оказывается сильнее всякой логики.

Одной из важных задач спекулятивной теологии является проведение доказательств бытия бога. Не касаясь сейчас содержания каузального, телеологического, онтологического и прочих доказательств бытия божья, отметим только, что их логическая структура предполагает выведение экзистенциального тезиса (предложения о существовании бога) из аргументов, справедливость которых может быть установлена независимо от тезиса. Но в то же время бытие бога рассматривается как логическая предпосылка апологетики. Выходит, одно и то же суждение рассматривается и как тезис, и как аргумент. Получаемый в результате порочный круг лишает упомянутые доказательства всякой логической значимости. Это обстоятельство, неохотно, но определенно признаваемое апологетами, заставляет их делать всевозможные оговорки, общий смысл которых сводится к тому, что богословие не придает своим положениям логической принудительности и очевидности, полагаясь в основном

на "озарение свыше"<sup>48</sup>. Логика остается на заднем плане, уступая место психологической убежденности, пренебрегающей логикой и игнорирующей логические несообразности. По разъяснению католиков, "доказательство бытия божья никогда не могут вынудить к признанию бога с логической необходимостью, если отсутствует вера в бога"<sup>49</sup>. Видный томист А. Бруннер признает: "Опыт показывает, что этими доказательствами (бытия бога.— Г. Г.) еще не был убежден никто, кто заранее не веровал бы"<sup>50</sup>. Поэтому псевдорациональным теологическим доказательствам придется не логическое, а доктринально-психологическое значение: они нужны "или для подготовки начинающейся веры, или для осмысления веры, уже ставшей неотъемлемым достоянием"<sup>51</sup>.

Теми же особенностями обладают спекулятивные доказательства реальности чудес. Как уже было отмечено, чудеса считаются внешними признаками истинности откровения. Но при этом откровение заранее предполагается исходящим от бога. Таким образом, на данном этапе тезисом является уже не бытие бога, а наличие чудес, и доказательство заключается в том, чтобы из соответствующим образом истолкованных фактов вывести заключение, что чудеса действительно происходили или происходят. Однако аргументы в данном случае скрыто содержат в себе тезис, так как факты, выдаваемые за чудесные, уже рассматриваются с определенной точки зрения, т. е. подвергнуты религиозной интерпретации. Поэтому тот же логический порок, который был присущ доказательствам бытия божья, относится и к доказательству реальности чудес. К предвосхищению основания и порочному кругу присоединяется ошибка ложного следования (*non sequitur*), потому что тезис не следует из аргументов.

Выход из этих затруднений апологеты спекулятивно-го направления пытаются найти в истолковании чудес согласно томистскому принципу "аналогии бытия" (*analogia entis*), когда умозаключение по аналогии, по существу не силлогистического типа, не дает достоверного вывода, что и дает возможность увести суждения о чудесах от дискурсивного контроля, положившись на интуицию. Подобная попытка, принадлежащая Блонде-

48

См., например: "Основное богословие". Курс лекций для духовных семинарий, ч. 1, стр. 7.

49

"Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch". Freiburg, 1956, S. 70.

50

A. Brunner. Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau, 4. Aufl. Freiburg, 1956, S. 230.

51

F. van der Meer. Kathechese. Leipzig, 1959, S. 18

лю, вызывает возражение ортодоксальных томистов, усматривающих в ней опасность субъективирования категории чуда. Так, А. Анвандер призывает все же отличать чудеса как объективные события от субъективных чудес мистики. Он считает, что "как перенапряжение мышления имеет опасные последствия, чем самоотдача иррациональным силам, так и сохранение веры в чудеса приносит меньше страданий и вреда для личности и для церкви, чем всевозрастающая жажда чуда"<sup>52</sup>. Иными словами, спекулятивная схоластика менее опасна для церкви, чем экзальтированная мистика, ибо первая, хотя и не обладает необходимой для мышления логичностью, все-таки оставляет верующего в лоне церкви, а вторая в силу своей неконтролируемости может поставить под сомнение посредничество церкви между богом и миром. Отсюда следует, что проповедуемая церковью вера в чудо менее вредна (т. е. более полезна), чем мистическая жажда чуда, могущая в своей неумности завести далеко за пределы официального вероучения. Если нет убедительных аргументов в пользу реальности чудес, то остается выбирать между одобряемой церковью верой в чудеса и не одобряемой ею же жадой чудес. Естественно, что теолог делает вывод в пользу первой. Вера и здесь оказывается альфой и омегой религиозной апологетики.

Принципиальная недоказуемость чудес признается ныне в католической апологетике не менее, чем произвольность доказательств бытия божья, хотя это признание тоже сопровождается всевозможными оговорками, призванными его завуалировать. Выразительным примером в этой связи могут служить возражения иезуита-богослова И. Боймера на соответствующую главу курса апологетики А. Кольпинга.

52 A. Anwander.  
Wörterbuch  
der Religion, 2. Aufl.,  
S. 600.



Кольпинг в главе "Чудеса как критерии истинности откровенных высказываний" выделяет чудеса в строгом смысле (*miracula stricte dicta*), как "такие протекающие в физическом мире события, которые не могут быть объяснены ни из физически необходимой, ни из духовно свободной причинности сотворенного существа и которые поэтому надо свести к богу как непосредственной причине". Эти чудеса принципиально не встречаются в природе и, поскольку затрагивают глубины бытия, вызываются только воздействием бога. После приведения примеров Кольпинг делает вывод, что чудеса этого рода должны быть в соответствии с томистскими принципами охарактеризованы как чистые превращения бытия, как акты сотворения. Это "изменения бытия как бытия, которые могут быть вызваны только богом"<sup>53</sup>.

Иезуит Боймер в своей рецензии на книгу Кольпинга замечает, что автор, мол, находится в плену традиционной апологетики, так как ограничивается констатацией существования чудес "первого рода" и остается в долгу перед доказательством, оговорив, впрочем, что таковое возможно. Намечая возможные пути опущенного в книге доказательства, рецензент приходит к выводу, что оно вряд ли будет логически безупречным. "Действительно ли в природе имеются такие эффекты, которые превосходят область всей природы и непосредственно и физически требуют божественной причинности, причем таким способом, чтобы это было с уверенностью познаваемо людьми и доказательно?— спрашивает Боймер.— Если католическая фундаментальная теология хочет на это дать положительный ответ, то она должна нести бремя доказательства. Но тогда следует при возникновении нового бытия, в случае когда оно должно быть наблюдаемо, заранее исключить какую бы то ни было причинность сотворенного существа, так, чтобы в данном случае можно было говорить о собственно новотворении (*creatio ex nihilo sui et subiecti*). При чистых же превращениях бытия заключение к божественной причинности еще менее обязывающе"<sup>54</sup>.

Иными словами, чтобы иметь право говорить о том, что данное явление есть чудо первого рода, надо исклю-

53

A. Kolping.  
Fundamental-  
theologie, Bd I,  
Theorie der Glaub-  
würdigkeitserkenntnis  
der Offenbarung.  
Münster, 1968, S. 338.

54

"Theologie  
und Philosophie".  
1968, H. 3, S. 441.

чить естественную причинную обусловленность явления, а это, по мнению Боймера, нельзя доказать с необходимостью. Чудом в этом смысле будет только творение из ничего (*ex nihilo*), а его нельзя продемонстрировать. Если же речь идет о "чистых превращениях", т. е. изменениях уже сотворенного, совершенных чудесным образом, то здесь сверхъестественность обнаружить еще труднее. Значит, признает иезуит, прямое доказательство реальности чуда не может быть логически состоятельным. Однако, по его мнению, "неоспоримо, что не прямое доказательство ведет к успеху (из побочных обстоятельств чуда, его целенаправленности и многого другого), только это касается, очевидно, и релятивных чудес ("чудес второй и третьей степени", *miracula late dicta*), и поэтому с трудом установленное (Кольпингом.— Г. Г.) различие между отдельными классами чудес становится несостоятельным"<sup>55</sup>.

Насколько неоспорим успех косвенного (непрямого) доказательства чудес, судить, конечно, еще труднее, так как рассмотрение, например, побочных обстоятельств чуда означает не что иное, как подмену тезиса. Непрямое доказательство понимается в апологетике вовсе не в том смысле, в каком этот термин применяется в логике, а обозначает тот специфический способ апологетического рассуждения, когда к доказательству предъявляются ослабленные логические требования. Не только философии, но и логике отведена роль "служанки богословия", призванной маскировать пороки своей госпожи. Именно поэтому Боймер вместе с Кольпингом утверждает, что "аналитический путь при апологетическом доказательстве справедливо остается в пренебрежении" и вместо него используется "имманентная апологетика"<sup>56</sup>, ограничивающая круг своих посылок откровенными догматами веры и комбинирующая их в соответствии с правилами логики до тех пор, пока это допускает столь нелогичная по своей сути теология.

К современной христианской апологетике как нельзя лучше подходит та характеристика, которую дает философии Фомы Аквинского Б. Рассел: "Он не занимается исследованием, результат которого нельзя знать заранее. До того, как он начинает философствовать; он уже знает

55

"Theologie und Philosophie", 1968, Н. 3, S. 441.

56

Там же.

истину: она провозглашена католической верой. Если он может найти по видимости рациональные аргументы для некоторых областей веры — тем лучше; если же не может, ему требуется всего-навсего вернуться вновь к откровению. Но отыскание аргументов для заведомо известного вывода — это не философия, а система предвзятой аргументации”<sup>57</sup>. Если логика до поры до времени позволяет себя использовать в доказательстве реальности чудес — тем лучше; если же этого делать больше нельзя — требуется всего-навсего вернуться опять к откровению, сославшись на его неразумность и, следовательно, алогичность. При этом, разумеется, нет недостатка в разъяснениях ”сверхразумности, но не противоразумности” веры и ”христианского интеллектуализма” католической доктрины, но все, что не согласуется с этой доктриной, отбрасывается с порога. Слепая вера по-прежнему остается единственным и высшим критерием высказываний о божественных чудесах. Именно это подразумевается в предпочтении ”имманентной апологетики” аналитическому пути в теологии.

Труднопереводимое немецкое слово *Glaubwürdigkeit* (и соответствующие ему французское *credibilité* и английское *credibility*), часто употребляемое при характеристике высказываний о чудесах, свидетельствует о том, что для христианской апологетики важна не столько истинность этих высказываний, которую, как она сама признает, установить с необходимостью невозможно, сколько их ”веруемость” (не совсем удачный, зато точный перевод упомянутого термина). Поскольку доказательство есть установление истинности высказывания, апологетическая же спекуляция, собственно, не есть доказательство, то для уверенности в реальности чудес достаточно ”веруемости”, которая в системе теологического языка тождественна, строго говоря, не истинности в рациональном смысле, а скорее убеждению в истинности вероучительных предложений, полученному в результате сверхразумного озарения. Дело разума — доказывать, дело веры — принимать без доказательства.

Нынешние католические апологеты твердо следуют завету Фомы Аквинского: ”Человеческий разум, следовательно, относится к познанию истины веры в такой мере,

57

Б. Рассел.

История западной философии. Пер. с англ. М., 1959, стр. 481.

в какой он способен добывать какие-то правдоподобности к ней, которых, однако, недостаточно для того, чтобы вышеназванная истина была некоторым образом понята или постигнута на пути доказательного изложения или с его помощью”<sup>58</sup>. В применении к чудесам это означает, что убеждение в их реальности и спасительности добывается не доказательством, способным доставить лишь ”правдоподобные разумные основания”<sup>59</sup>, а с помощью одной веры. По определению Фомы Аквинского, ”чудо есть воспринимаемое деяние, которое вызывается божественным образом вопреки порядку природы (praeter ordinem naturae)”<sup>60</sup>. И, как таковое, оно не может быть постигнуто разумом, ибо то, что вопреки порядку природы, является тем самым и внеразумным. Именно в этом духе следует понимать основную мысль современного католического учения о ”чудесах как критериях веруемости откровенных высказываний” (wunderbare Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussagen)<sup>61</sup>. Когда истины веры возвышаются до абсолютных истин, а рациональные доводы низводятся до каких-то ”правдоподобностей”, то обращение в заколдованном кругу веры неуклонно продолжается, и термин *credibilitas* лишь подчеркивает бесысходную тавтологичность доктрины чуда.

Поэтому современная католическая апологетика, отстаивая реальность чудес и в то же время приспособляясь к нынешним условиям, проповедует и поддерживает ”твердое убеждение в том, что бог производит чудеса”, хотя и становится ”сдержаннее в определении того, как он свои чудеса производит и какую роль в этом могут играть естественные опосредующие причины”<sup>62</sup>. Подобную сдержанность можно увидеть в вышеприведенном заявлении иезуита Боймера и других апологетов, полагающих, что слишком поспешное объявление чудесами конкретных событий способно лишь скомпрометировать веру в чудо. Известно, какую осмотрительность проявляет ныне Ватикан в вопросе о чудесах, служащих основанием канонизации. Впрочем, осмотрительность не раз изменяла католическим деятелям, как это можно видеть хотя бы на примере чудес Лурда и Фатимы. Непригодность рациональных средств при обосновании

58  
”Thomae Aquinatis  
Summa contra  
gentiles”, I, 8.

59  
Там же, I, 9.

60  
”Thomae Aquinatis  
Summa theologica”,  
I, 110, 4.

61  
A. Anwander.  
Wörterbuch  
der Religion, 2. Aufl.,  
S. 599.

62  
Там же, стр. 598.



реальности и роли чудес, откровенно признаваемая католическими идеологами, возмещается произвольным указанием на их данность свыше. Как говорит Анвандер, "чудо при известных условиях получает характер обязывающего доказательства, благодати"<sup>63</sup>. При этом за неимением лучшего обоснования указывается в конце концов на то, "что бог преамбулу веры в свои чудесные деяния, как и в свое откровение, включил в мировой план"<sup>64</sup>. Какой с божьей помощью поворот! Получается, что не только чудо как таковое, но и вера в чудо телеологически обусловлены: так уж предписано божественным планом спасения, чтобы люди верили в чудо. Вера в чудеса в свою очередь оказывается чудом. Логически это должно привести к семантическому парадоксу — чудом является и само высказывание о чуде, — что, как известно, в свою очередь ведет к противоречию<sup>65</sup>. Таким образом, спасти идею чуда на пути рационального мышления нельзя никакими ухищрениями, логика сама мстит за пренебрежение ее правилами. Введение веры в чудеса как чудесной преамбулы, следовательно, лишь усугубляет искусственность и произвольность апологетических построений.

Но не только вера в чудеса, но и религиозная вера вообще объявляется чудом. Так, русский философ-иррационалист Шестов, обрушиваясь на католический "интеллектуализм", восклицает: "А разве требовать от людей, чтобы они исповедовали то, что кажется им противным разуму и совести, не значит требовать невозможного?"<sup>66</sup> По мнению Шестова, "бог требует невозможного. Он требует только невозможного"<sup>67</sup>, т. е. чуда. Из того, что наш разум не понимает, как вода превращается в вино, еще не следует, что вода в вино превратиться не может, а "только что наш разум не умеет понимать чудесного. Все чудесное, свободно возникшее претит нашему разумному пониманию, которое хотело бы подчинить себе во что бы то ни стало жизнь с ее буйным своеобразием"<sup>68</sup>. Для Шестова противоречивость и безосновательность веры в чудеса свидетельствуют лишь о том, что к деяниям бога неприменимы логические категории противоречия и основания, равно как и гносеологические категории истины и лжи. "Противоречия существу-

63  
A. Anwander.  
Wörterbuch  
der Religion, 2. Aufl.,  
S. 598.

64  
Там же, стр. 599.

65  
J. F. Ross.  
God and logical  
necessity. —  
"Philosophical  
Quarterly", 1961,  
vol. 11, № 42, p. 27.

66  
Л. Шестов.  
Власть ключей.  
Берлин. 1923,  
стр. 161.

67  
L. Chestov.  
Les revelations  
de la mort. Paris,  
1958, p. 32.

68  
Л. Шестов.  
Только верою.  
Париж, 1966,  
стр. 29.

ют только для нас, которые во всем ищут "основания"... Для бога же противоречие — слово, лишенное содержания, "основания" к богу просто не имеют касания. Он по ту сторону противоречия и основания..."<sup>69</sup> Впрочем, по утверждению Шестова, логическая непротиворечивость — это миф не только в применении к богу, но и в применении к миру: "Я говорил и не устану повторять: миф о существовании логически законченных, не заключающих в себе противоречий логических систем нужно считать ушедшим в историю. Ибо логическая законченность — это такой же идол, как Перун. Есть борода и усы из серебра и золота, но бога нет"<sup>70</sup>. Для метафизических утверждений, к которым этот воинствующий иррационалист относит высказывания о чудесах, неприемлемость их для разума не может служить возражением. Их нелепость не только не порочит их, но, по мнению Шестова, напротив, оправдывает. Позиция Шестова, конечно, экстремистская, и вряд ли она приемлема для официального православия, но во всяком случае она наглядно показывает, до каких геркулесовых столпов антирационализма можно дойти в апологии чуда.

Однако и для официального православия "силы разума не доходят до истины божьей, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств"<sup>71</sup>, мистический иррационализм кладется в основу доктрины чуда. Главная сила убедительности, по разъяснению православных апологетов, остается не за чудесами в их чувственно-объективной воспринимаемости, а за внутренним чувством божества. Со ссылкой на пример святых доказывалось, что истинный верующий не нуждается ни в каких внешних чудесах, так как при условии богоугодной жизни и без них ощущает в себе бога и благодатные действия его, т. е. внутренние чудеса<sup>72</sup>. И для того чтобы сделаться способным к "мистическому опыту", к восприятию подобного рода чудес, надо прибегнуть к "переживанию" непостижимой тайны, скрытой в чуде, к "глубокому изменению, коренному преобразованию нашего ума"<sup>73</sup>. По сути дела это уже полный отказ от рациональной апологетики как от "усвоения религиозной истины соответственно нашему способу понимания"<sup>74</sup>. Как мы видим, православное богословие

69  
Л. Шестов.  
Власть ключей,  
стр. 109—110.

70  
Л. Шестов.  
Только верую,  
стр. 43.

71  
"Журнал Московской патриархии",  
1955, № 7, стр. 50.

72  
См. "Основное  
богословие". Курс  
лекций для духов-  
ных семинарий, ч. 1,  
стр. 65.

73  
V. Lossky.  
Théologie mystique  
de l'Eglise d'Orient.  
Paris, 1960, p. 6.

74  
Там же, стр. 5.

немногим отличается в трактовке чуда от религиозной философии экзистенциалистского оттенка. Загонять чудо внутрь души и проповедовать, как это делает, например, В. Лосский, "вживание" в мистическую глубину непостижимой тайны чуда — это по сути дела недалеко отстоит от признания чуда абсурдом, производным от нелепости противостоящего экзистенции мира. И подобно тому как в католической пропаганде преблагополучно уживаются "интеллектуалистическая" концепция чудес с проповедью чудес мистиков, в православии не менее мирно соседствуют друг с другом "видимые" чудеса Библии и "невидимые" чудеса "мистического опыта". А само наличие "католического экзистенциализма" Г. Марселя или "православного экзистенциализма" Шестова говорит о принципиальной совместимости христианской апологетики с субъективным идеализмом современности.



#### 4. ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ: АКЦИЯ ПО СПАСЕНИЮ ЧУДА

Модернизация чуда в той ее разновидности, которая в конечном счете ведет к субъективации (но не ликвидации) этой теологической категории, довольно ярко проявляется в теории "демифологизации" христианства. Рассмотрение этой теории дает возможность судить о степени, характере, следствиях и, главное, о неизбежных пределах либерального "самоочищения" религии, предпринятого ее апологетами в целях приспособления своей доктрины к изменившейся и продолжающей непрерывно меняться социальной и культурно-исторической ситуации, в целях приостановки растущей изоляции религиозного мировоззрения от нынешней быстро секуляризирующейся действительности.

Демифологизация библейских чудес по замыслу ее основателей и адептов должна придать христианскому вероучению такой вид, в котором оно стало бы приемлемым и применимым для современного человека, отнюдь не склонного в сегодняшних условиях роста влияния научного мировоззрения всерьез принимать

архаическую и мифическую картину мира с входящими в ее состав чудесами. Разрушение (деструкция) идеи чуда, проводимое демифологизаторами, исходит из априорной точки зрения, согласно которой основное содержание проповеди (керигма) христианского учения не может устареть, так как содержит вечные и непреходящие религиозно-нравственные ценности. Поэтому надо, мол, отделить керигму от мифа, т. е. главное содержание христианства – от той суеверно-мифологической формы, в которую оно было облечено для того, чтобы стать доступным людям прежних веков. Спасение находится под угрозой, если сомнение распространяется и на керигму, выраженную в догматах веры. Но догмат в мифологической форме уязвим для скептицизма и рационалистической критики. Поэтому демифологизация призвана спасти керигму, вывести ее из-под ударов критики. Не ожидая, пока атеистическая критика разрушит оболочку догматов вместе с их ядром, богословы-демифологизаторы сами стремятся устранить неподходящую для нашего времени мифологическую скорлупу, дабы спасти керигматическое зерно, вечное и абсолютное ядро вероучения.

В контексте сочинений лидера этого теологического направления Бультмана и его сторонников мифическое часто приравнивается к чудесному, миф – к сообщению о чуде и, следовательно, демифологизация (*Entmythologisierung*) – к ”демираклизации” (*Entwunderung*). Так, например, миф о смерти и воскресении Христа в результате применения метода демифологизации теряет все свои чудесные черты, превращаясь в способ выражения связи между человеком и богом. Само воскресение при этом понимается не как реальный факт, не как чудо, а как мифологическое облачение важной для христианства идеи искупления. Тем не менее сказать, что демифологизаторы совсем устраняют идею чуда из христианской теологии, было бы неверно. Они лишь придают чуду новое, ”экзистенциальное”, т. е. значимое для человеческой жизни, толкование.

Хотя, по Бультману, керигму нельзя связывать с какой-либо определенной философской концепцией, ни у кого не вызывает сомнений тесная связь ”диалектической

теологии” Бультмана с философией экзистенциализма. Прежде всего само это название, предложенное Бультманом, содержит термин ”диалектика”, который истолковывается как постижение ”историчности” гласа божьего, откровения, как диалог индивидуума с суверенно противостоящим ему богом. Именно этот диалог и есть подлинное чудо, чудо милостивого самораскрытия бога человеческой экзистенции. Что же касается ”историчности” человеческого бытия, то этот принцип выдвинут и развит именно экзистенциализмом, который под историчностью понимает абсолютную бренность, ”заброшенность” человека, его существование от ”небытия до небытия”, его изолированность от чуждого и враждебного ему мира. Бультман исходит из этой экзистенциалистской категории, изолируя сугубо ”личную” веру от всего, что не является ею. Вера — личная, интимная встреча человека с богом, и чудо; собственно, заключается в том, что при абсолютной ”заброшенности” все же совершается невозможное — встреча с богом. Более того, это чудо веры совершается именно потому, что вытекает из неповторимого и не способного ни к какому внешнему выражению чувства бренности и покинутости, на коем и основывается ”диалог” бога с человеком, впрочем трудно отличаемый от монолога. Бог открывается каждому человеку по-своему в соответствии с неповторимостью индивидуального ощущения ”историчности”. Вера — явление исключительно интимное, бог существует только в сфере ”я”, ”во мне”, в моем существе, в индивидуальном подсознании. Поэтому никакое исследование веры ”со стороны” невозможно. В лучшем случае можно вскрыть ”шифр веры”, не дающий, однако, шанса проникнуть в веру как таковую. Этот ”шифр” заимствован Бультманом у немецкого экзистенциалиста К. Ясперса, согласно которому любая картина мира есть не знание бытия, а всего лишь ”шифр бытия”. Отсюда следует, что феномен веры постигается исключительно ”прыжком в абсурд”, через парадокс, или — в мифологической форме — через чудо<sup>75</sup>.

75  
R. Bultmann.  
Theologie des Neuen  
Testaments, 4. Aufl.  
Berlin, 1969,  
S. 60—81.

Демифологизация, совершаемая на таком философском фоне, несомненно, приходит к трансформации традиционной идеи чуда и в то же время к ее сохране-

нию путем оттеснения в смутные сферы иррациональной экзистенции. Став неуловимым, чудо по замыслу представителей "парадоксальной теологии" (термин, кстати, часто прилагаемый и к философии Ясперса) становится тем самым неуязвимым.

Подвергая демифологизации категорию чуда, Бульман в полном согласии с принципами протестантского либерализма старается очистить эту категорию от крайностей и непоследовательности, от наиболее суеверных ее элементов. В свое время Г. Гейне говорил, что протестантские рационалисты XVIII в. вскрыли религии вены и выпустили из нее всю суеверную кровь. Очевидно, все-таки не всю, коль скоро два столетия спустя богословы решают повторить эту операцию. Они, разумеется, прилагают все усилия к тому, чтобы больной не умер на операционном столе, хотя их коллеги всех исповеданий, включая протестантское, сильно сомневаются в благополучном исходе.

Понятие чуда двояко, говорит Бульман. С одной стороны, чудо есть деяние бога (божества, богов) в отличие от события, происходящего из естественных причин или человеческой воли и действий. С другой стороны, чудо есть чудесное событие *contra naturam* (против природы), при этом под природой понимаются протекающие в регулярном порядке естественные события. Бульман, следовательно, отбрасывает католическо-православное различие сверхъестественного и противоестественного, для него само понятие чуда включает в себя действие против природы, естественной закономерности.

В обоих этих направлениях мысль о чуде, по Бульману, может быть развита односторонне. Гиперболизация идеи всемогущества божья может привести к тому, что каждое мирское событие будет толковаться как деяние божье, и тем самым различие между мирским событием и деянием божьим пропадет. Как мы уже видели, такое понимание чуда свойственно лютеранству. Сведение чуда ко всему, что совершается на свете, Бульман обозначает как "опустошенную идею чуда". С другой стороны, под чудом понимают только сверх- или противоестественное событие, которое возводится к богу, но так,

что бог мыслится только как сверхъестественный вызыватель события, чудо же как таковое, как следствие не понимается в качестве деяния бога. Этот вариант Бультман обозначает как идею "миракля". Как "опустошенная" идея чуда, так и "миракль" подвергаются у Бультмана деструктивной критике.

Прежде всего разрушается идея чуда как "миракля". "Идея чуда как миракля стала для нас ныне невозможной. Ибо мы понимаем природу как закономерную связь, а чудо, следовательно, как нарушение закономерной связи природных явлений, а эта идея не является более состоятельной. И не потому, что такое событие противоречило бы всему опыту, а потому, что закономерность, включенная для нас в идею природы, является не констатируемой, а предпосланной, а также потому, что мы не можем освободиться от этой посылки по субъективному произволу"<sup>76</sup>. Выходит, "миракль" надо отвергнуть не потому, что он противоречит всему познавательному и практическому опыту человечества, а потому, что естественная закономерность придана природе богом. Бультман исходит вовсе не из научных, а из чисто богословских соображений. Нельзя, мол, освободиться от природного закона, так как он промыслительно предпослан естеству сверхъестественной силой. Объективный характер природной закономерности выводится из объективирования провиденциально-телеологической воли бога.

Критикуя идею "миракля", Бультман выступает против католико-православной трактовки чуда как происходящего в ином, высшем причинном ряду. Схоластическое понимание причинности, опирающееся на аристотелевско-томистские принципы, применяется ныне к апологии чуда. Как поясняет православный богослов Зеньковский, ссылаясь на католического теолога А. Курно, "понятие чуда как "встречи" двух независимых причинных рядов (что открывает простор для всякой "третьей" силы — людей и, конечно, бога — воздействовать и корректировать такие встречи), понятие чуда перестает быть противоречащим самим основам научной мысли"<sup>77</sup>. В противоположность этому Бультман полагает, что мысль о закономерности отнюдь не является

76  
R. Bultmann.  
Glauben  
und Verstehen.  
Gesammelte  
Aufsätze, Bd 1,  
4. Aufl. Tübingen,  
1961, S. 214—215.

77  
В. Зеньковский.  
Основы христиан-  
ской философии,  
т. II. Христиан-  
ское учение о мире.  
Париж, 1964, стр. 9.

монополией науки, но, поскольку принадлежит самому бытию, есть совершенно примитивная мысль, которую наука только обработала и сделала радикальной. Это видно, в частности, из того, что на примитивной, донаучной ступени идея причинности применяется и к чуду, что кажется Бультману психологически понятным, но теологически недопустимым. Включить бога в причинный ряд — значит низвести бога до первого члена этого ряда; именно поэтому протестанты отвергают каузальное доказательство бытия божья. Схоластическое усложнение этой примитивной идеи, заключающееся в удвоении каузального ряда и сведении чуда к иной причинности, нежели причинность повседневного хода событий, Бультман считает надуманным и искусственным. Включить чудо в иную причинность, чем та, которой человек располагает, значит считать, что чудо покоится на простоте, коей человек — по крайней мере сначала — просто не знает. И когда божественное мыслят как совершающееся в высшей причинности, то бога мыслят просто как человека, знающего и умеющего больше, чем другие люди. Но если, скажем, другие люди, например волшебники, придут к большему знанию и умению, то они, согласно идее "миракля", тоже смогут это делать. А это, как думает Бультман, совершенно инфантильная и даже еретическая мысль. Бог вообще не может быть включен в цепь событий, совершающихся в мире. Отсюда суровый приговор идее "миракля": "Идея о двух конкурирующих друг с другом причинностях не является в действительности мыслимой и даже не может быть мыслимой... Невозможность мыслить действительным событием *contra naturam* становится все отчетливее. Таким образом, идея миракля стала несостоятельной и должна быть оставлена"<sup>78</sup>.

<sup>78</sup>  
R. Bultmann.  
Glauben  
und Verstehen.  
Gesammelte  
Aufsätze, Bd 1,  
4. Aufl., S. 215.

Столь же несостоятельной, по мнению Бультмана, является и "опустошенная идея чуда" (*entleerter Wundergedanke*), т. е. сведение чуда ко всему, что совершается в мире. Уже было сказано, что подобное понимание чуда восходит к Лютеру. Однако Бультмана это не останавливает. Напротив, он полагает, что это шаг в сторону католической доктрины. Подвергая критике взгляд протестантского теолога Г. Шустера, согласно которому



природные законы являются для чуда формами и средствами, в которых оно совершается, Бультман говорит: "Эта мысль значительно приближается к католической точке зрения, согласно которой бог как *causa prima* (первичная причина.— Г. Г.) может по своему произволу использовать *causae secundae* (вторичные причины.— Г. Г.)..."<sup>79</sup> В свете отстаиваемой Бультманом интерпретации закона как божественной предпосылки мироздания невозможно понимать чудо как нарушение этой предпосылки. "Если особенностью идеи чуда является то, что она означает божественное деяние в отличие от мирского события, и если для нас событие в мире представимо только как закономерное, то идея чуда безусловно противоречит идее природы, и я уничтожаю идею природы, если говорю о чуде"<sup>80</sup>. Следовательно, Бультман отвергает не только идею "миракля", но и "опустошенную идею чуда". Это не означает, впрочем, что он стремится вообще устранить категорию чуда из богословия. Наоборот, он намерен спасти ее, отбросив ложные, по его мнению, толкования.

<sup>79</sup>  
R. Bultmann.  
Glauben  
und Verstehen.  
Gesammelte  
Aufsätze, Bd 1,  
4. Aufl., S. 217.

<sup>80</sup>  
Там же.

"Истинное" понимание чуда Бультман видит в отождествлении чуда с религиозной верой. "Ясно,— пишет он,— что вера вынуждена ограничиться чудом как отличным от мирского события деянием бога, что она может быть обоснована только чудом, так что вера в бога и вера в чудо вообще означают одно и то же"<sup>81</sup>. Но поскольку бог исключается из ряда мировых явлений, "тем самым для понятия чуда установлено, что чудо ни в каком смысле не означает какого бы то ни было и где бы то ни было констатируемого события в мире. Иначе я отделяю его от бога и понимаю как мир. Ибо бог не констатируем"<sup>82</sup>.

<sup>81</sup>  
Там же, стр. 219.

<sup>82</sup>  
Там же, стр. 220.

Из этого, казалось бы, следует, что в мире никаких чудес нет и не может быть. Но для Бультмана речь идет не о несуществовании чуда, а о его сокрытости, сокровенности. К тому же чудо скрыто не абсолютно, а относительно, т. е. лишь для того человека, который не видит в нем бога. Именно здесь концепция демифологизации использует уже изложенные выше субъективистские предпосылки. Чудо должно быть выражено и понято на языке, свободном от "объективирования", неизбежно

ведущего к мифу. Чудо не может быть использовано как обоснование веры, так как оно тождественно вере. "Вера может лишь указывать на то, во что она верит, но не на что-либо иное, при посредстве чего она верит"<sup>83</sup>. Таким образом, за чудом не признается функция доказательств истинности откровения. По Бульману, вера замкнута в самой себе, или, что то же самое, имеет свои основания в "ничто". Нет никаких доказательств ее правильности, да в них и нет нужды<sup>84</sup>. Чудо совершается не в мире, а в глубине человеческой экзистенции. Именно поэтому чудо сокровенно.

Бульман выступает против понимания чуда как констатируемого события. Согласно традиционной точке зрения, чудо как констатируемое событие допускает вывод о существовании невидимого бога. Тогда, говорит Бульман, сокровенность бога приравнивается к невидимости какой-нибудь природной силы, например электричества. Тем самым бог мыслится как мир, по крайней мере в той его части, которая временно или навсегда закрыта для нас. Сокровенность чуда, напротив, заключается в том, что нет никакого объективирующего мышления, ведущего к богу. Встреча души с богом совершается лишь в глубине субъекта. Поэтому увидеть и признать чудо — это вопрос субъективной решимости, но не дело умозаключения. Чудо, о котором говорит вера, не есть "миракль".

Вопрос о том, вижу ли я чудо, равносильен тому, верую ли я вообще. А проблема того, хочу ли я верить, или, что то же, видеть чудо, есть проблема "решимости веры", проистекающей из "заброшенности" человеческой экзистенции. "Сокровенность чуда как чуда соотносится с его видимостью как мирского деяния"<sup>85</sup>, причем под последним подразумевается не мирское, физическое явление, а обращение человека к вере. Сокровенность чуда, следовательно, не отменяет его действительности. Чудо реально, но его реальность экзистенциальна. По Бульману, есть только одно чудо: чудо откровения. Под откровением при этом имеется в виду откровение "милости божией для безбожника, прощение". Именно оно и есть чудо в противоположность мирскому событию<sup>86</sup>. Сведя все чудеса к чуду

83  
R. Bultmann.  
Glauben  
und Verstehen.  
Gesammelte  
Aufsätze, Bd 1,  
4. Aufl., S. 220.

84  
"Vom Jenseits  
zum Diesseits",  
Bd 3. Leipzig—Jena,  
1962, S. 47.

85  
R. Bultmann.  
Glauben  
und Verstehen.  
Gesammelte  
Aufsätze, Bd 1,  
4. Aufl., S. 220.

86  
Там же, стр. 221.

прощающего откровения, Бультман в какой-то степени завершает свою программу демифологизации чуда. Веровать вопреки сокровенности бога — это и есть единственное чудо.

Демифологизация, предложенная Бультманом, вызывает возражения со стороны, во-первых, либеральных теологов-протестантов, во-вторых, консервативных кругов протестантской церкви и, в-третьих, разумеется, католического богословия. Последовательное применение демифологизаторских приемов, предпринятых во имя спасения христианской веры, способно, оказывается, подорвать эту веру в главных ее моментах. Если религия рождается и существует только "во мне", в моем внутреннем мире, то отсюда недалеко до опасного для веры вывода об отсутствии бога "вне меня". Субъективный идеализм, как известно, ведет к солипсизму, а он в конечном счете делает невозможным единство веры и церкви, ставит под вопрос правомерность теологии и религии в целом. Если вера не от бога, а от человека, то, выходит, атеисты правы. Это подрывает авторитет вероучения и церкви, подрывает их изнутри. Обойтись без "объективирующего" мифа оказывается невозможно, до какой бы сублимации предметности чуда ни доходили демифологизаторы.

Оппозиция демифологизации в недрах "левого" протестантизма наиболее отчетливо и суммарно выражена Х. Йенсеном<sup>87</sup>. Он согласен с Бультманом в том, что христианскую веру следует очистить от архаической картины мира, что демифологизация — важная и актуальная задача богословия. Однако, по мнению Йенсена, демифологизация имеет свои пределы. Добиться того, чтобы вера выражалась на свободном от объективации языке, невозможно. Предметность богословского мышления, соотнесенность теологических категорий и предложений с объектом, от которой не может освободиться не только религия, но и самая абстрактная философия, неизбежно оставляет в христианстве мифологию как неотъемлемый его элемент. Тем самым вера на каждом этапе своего исторического бытия остается уязвимой для светской критики, и это обстоятельство устранить невозможно, несмотря на благие намерения демифологизато-

87  
H. H. Jensen.  
Der historische Jesus.  
Das Problem der  
Entmythologisierung  
der Evangelien  
für Glaube  
und Verkündigung.  
Halle, 1957.

88

Цит. по:  
И. А. Кривелев.  
Кризис в христианском богословии. М., 1969, стр. 16.

89

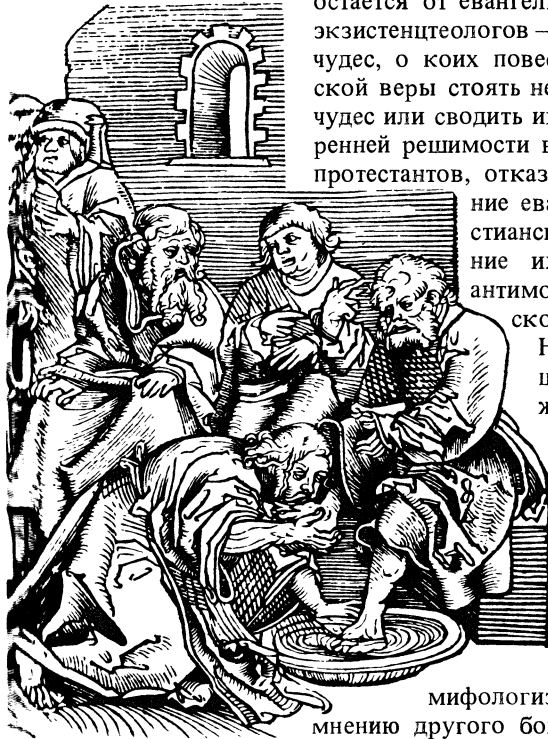
Там же, стр. 17.

ров. Можно почистить вероучение, но совсем освободить его от мифа нельзя. В любом религиозном высказывании, следовательно, всегда будет содержаться больший или меньший элемент мифа. Поэтому, как заключает Йенсен, нет иного выхода, нежели проявлять стойкость и продолжать придерживаться догматов веры и неотъемлемых от них мифов о чудесах.

В консервативных кругах протестантского духовенства развернулось более активное движение против демифологизации, принявшее даже организованные формы. Бультмана и его сторонников обвиняют в "предательстве святого духа", называют их "партизанами атеизма". По мнению богословов, в результате принятия принципов демифологизации христианство сводится на нет: "Мы задаем простой вопрос: что же фактически остается от евангельской эпопеи? С точки зрения этих экзистенцтеологов — ничего. Совсем ничего"<sup>88</sup>. Без чудес, о коих повествуют евангелия, здание христианской веры стоять не может. Поэтому выступать против чудес или сводить их, как это делает Бультман, к внутренней решимости веры — значит, по мнению "правых" протестантов, отказаться от христианства. Или отрицание евангельских чудес (тогда конец христианской теологии и церкви), или признание их — такова дилемма, выдвигаемая антимодернистским крылом протестантского богословия.

На одном из съездов евангелической церкви Германии было выражено сожаление по поводу ущерба, который нанесен керигме в результате того, что дискуссия выдвинула альтернативу между историческим фактом и символическими выражениями<sup>89</sup>. Иерархи евангелической церкви предпочитают не ставить вопрос слишком резко и не требовать определенного решения. По Бультману, после проведения демифологизации должна остаться керигма. А по

мнению другого богослова, сама керигма, полученная



90  
Цит. по:  
А. И. Кривелев.  
Кризис в христианском богословии. М., 1969, стр. 18.

в результате сублимации мифа, все-таки "остается для нас чисто образной и притчевой речью"<sup>90</sup>, т. е. все же мифом. Как ни старайся, мифологический характер христианского вероучения неустраним. Один из лютеранских епископов заявил, что ослабление влияния церкви следует видеть вовсе не в демифологизации, а в том, что "углубленное и все углубляющееся научное познание мира и овладение им при помощи техники ставит совсем новые вопросы, которые уже не могут быть устранены и ликвидированы традиционными вероисповедными формулами"<sup>91</sup>.

91  
Там же.

Уклончивость вероучительных инстанций протестантизма в оценке традиционного учения о чуде, проявившаяся в только что охарактеризованной позиции по отношению к демифологизации, весьма сходна с подобной же уклончивостью англиканского теолога Инграма, взгляды которого были приведены ранее. Приходится жить меж двух огней — модернизмом и фундаментализмом, — а следовательно, и ладить с представителями как одного, так и другого, находя и там и здесь свои "положительные" стороны и в то же время выступая против "крайностей" либерализма и консерватизма.

Более определенным в негативном смысле является отношение католической церкви к демифологизации. Конечно, и католическую теологию не миновала чаша модернизма при истолковании евангельских и иных чудес. Но демифологизация не стала методом католической апологетики. Этот метод был встречен среди католиков с настороженностью, хотя сами категории мифа, мифологии, мифогенности и им подобные католические авторы широко используют, особенно в экзегетике, герменевтике, библейской и философской теологии. Говоря, например, о том, что чудеса Ветхого и Нового завета следует понимать как символическое выражение на доступном древним людям языке изначального и абсолютного содержания откровения, но не обязательно как реальные факты, католики тем самым в какой-то степени уже используют предложенный Бультманом способ<sup>92</sup>. Однако они не без основания считают, что Бультман не первооткрыватель этого метода, что подобная интерпретация чудес применялась задолго до возникно-

92  
O. Schilling.  
Das Alte Testament  
heute. Leipzig, 1959.

вения теории демифологизации. Кроме того, для католицизма, потратившего столько сил на классификацию чудес и до сих пор использующего их в своей проповеднической и даже политической деятельности, неприемлемо то ограничение сферы совершения чудес, к которому приходят протестантские демифологизаторы.

Для католицизма бог констатируем по крайней мере с помощью "аналогии бытия", следовательно, констатируемо и чудо. Если для Бультмана и его адептов чудо ненаблюдаемо в мире, то для католиков чудо происходит в чувственно воспринимаемом мире и, будучи предназначено для спасения, несомненно фиксируется человеком. И с этой позиции мифологичность вероисповедных предложений рассматривается не как их дефект, а как вполне внятное изложение сверхразумных истин на языке разума. "Перевод" керигмы на язык мифа совершенно неизбежен, так как силы разума не доходят до истины божьей и, следовательно, керигма как таковая может быть дана людям только в предметном, символическом, т.е. мифологическом, виде. В разные времена в зависимости от уровня человеческого сознания мифологическое облачение может меняться, но керигма одна и та же "и ныне, и присно и во веки веков". Религиозное мышление, следовательно, по самой своей природе мифологично и не может быть никак иначе, хотя степень и характер мифологичности могут варьироваться. Сама речь о боге уже есть мифологический акт, в котором средствами несовершенного человеческого языка мы говорим о том, что неизмеримо превышает наши возможности постижения.

Поэтому, утверждают католики, сама идея демифологизации порочна и еретична. Демифологизировать веру — значит отказаться от нее. По мнению доминиканца Ж. Робера, чтение мифов и их перекодировка с одного мифологического уровня на другой зависят от так называемого социокультурного контекста. Но этот контекст независимо от его вариаций всегда таков, что не может рассматриваться как подходящий для адекватного постижения сверхъестественного. Речь идет, стало быть, не об изменении догматических "истин", а в крайнем случае лишь о совершенствовании их постижения

всегда остающегося всего лишь приблизительным, аналогичным, неадекватным. Призыв к демифологизации вероучения, по Роберу, есть проявление лютеранской гордыни теологов, которые в своей греховной дерзости полагают, будто могут снять с бога все покровы его неизреченных тайн<sup>93</sup>.

<sup>93</sup>  
J.-D. Robert.  
Difficulté de croire  
d'aujourd'hui?  
Bruxelles — Paris,  
1968, p. 169—180.

В качестве наиболее убедительных, по его мнению, примеров невозможности демифологизации Робер приводит учение об ангелах и учение о чуде. "Можно ли демифологизировать ангелов?" На этот вопрос Робер дает категорически отрицательный ответ. Может быть, это важно для католиков, но для протестантов, еще с лютеровских времен отрицавших реальность ангелов, этот довод никакой роли не играет.

Что же касается другого вопроса: "Можно ли демифологизировать чудо?" то он более интересен для обеих сторон. Робер полагает, что любая попытка сделать это неизбежно приводит к субъективизму и, следовательно, к произволу в теологической интерпретации. Отняв у чуда его спасительную наглядность, его символически-притчевый характер, мы сублимируем чудо до такой степени, что лишаем его одного из непременных признаков — служить делу спасения. Кроме того, любое истолкование чуда, не опирающееся на догматические предпосылки, способно настолько расширить или, наоборот, сузить эту важнейшую богословскую категорию, что чудо будет либо отождествлено с естественным, либо, наоборот, совершенно оторвано от него. И то и другое — крайности, которых следует, мол, избегать. Мифичность чуда отнюдь не исключает его реальности. Считать, подобно "экзистенцетеологам", что чудо происходит только в глубине "я", означает, по мнению доминиканца, допускать еретическую деонтологизацию чуда. Поэтому сохранить веру в действие бога в мире можно, лишь отказавшись от демифологизации чуда, тем самым сохранив его таинственность и спасительность. Робер помимо прочего обвиняет демифологизаторов в том, что они распространяют на теологию методы, принятые в светских науках, в частности в историческом исследовании при интерпретации источников. Тем самым они низводят теологию на уровень, непригодный

для речи о боге. Прибегая же к экзистенциализму, они тоже совершают грех, ибо ставят философию над теологией<sup>94</sup>.

94 Там же, стр. 176.

Если проследить исторические корни демифологизации, то окажется, что она восходит к протестантскому рационализму XVIII в., возникшему под влиянием рационалистической критики религии (Декарт, Спиноза, Юм, Кант). Протестантские рационалисты той эпохи хотели очистить христианство от наиболее грубых суеверий, и через либерализм XVIII в. и неолиберализм XIX–XX вв. эта линия доходит до Бульмана. Но по сути стремление к очищению и сублимации вероучения преломляется через философию и теологию Кьеркегора, явившихся реакцией на философский и богословский рационализм. Хотя крайний фидеизм Кьеркегора был отвергнут официальной протестантской ортодоксией, но именно к нему как к предтече восходят и экзистенциализм, и экзистенциальная теология. Поэтому и получается, что стремление очистить веру и, избавившись от мифа, сохранить керигму противоречивым образом как бы объединяет в себе богословский рационализм (ибо демифологизация возникает из неприемлемости чуда для разума) и философско-теологический иррационализм (ибо керигма вытесняется в подсознательные, иррациональные сферы). Подобно католической теологии, протестантское богословие вынуждено прийти к признанию ограниченности и немощности человеческого разума, к выводу о бесплодности попыток оправдать религию на путях рационального мышления. Это еще раз свидетельствует о том, что любой "рационализм" theologов следовало бы ставить в кавычки. Разум, как выясняется, нужен лишь для того, чтобы уяснить изначально данное богом в откровении без разума.

Поэтому чудо (а вера в него, напомним, у Бульмана равнозначна вере в бога) может быть в своей последней сущности постигнуто только иррационально. И демифологизация чуда заключается, следовательно, не в том, чтобы сделать его приемлемым для разума современного человека, а, наоборот, в том, чтобы всемерно изолировать чудо от разума, крепко-накрепко запереть его в раковине богооткровенной веры. Тем самым чуду



придается самодовлеющее фидеистическое значение в соответствии с общими принципами "диалектической теологии" Барта и Бультмана. Эта иррационализация категории чуда по замыслу демифологизаторов не только спасает чудо от рациональной критики, но и в какой-то степени как бы нейтрализует ее действие, так как чудо оказывается по ту сторону разума и становится для него безразличным ("иррелевантным") как в позитивном, так и в негативном смысле. Иначе говоря, чудо не может стать звеном рациональной связи, но, с другой стороны, разум не может отвергнуть чудо. Характерное для современного протестантизма представление о параллельных плоскостях знания и веры распространяется и на доктрину чуда: с одной стороны, чудо не может быть использовано ни для подтверждения, ни для опровержения мирских событий, но, с другой стороны, мирское знание не может ни доказать, ни опровергнуть чуда.

95  
W. Gericke.  
Vertragen sich  
Glauben und  
Wissen?— "Potsdamer  
Kirche", 23. VIII.  
1964.

96  
H. Bock.  
Wandlung  
des Glaubens?—  
"Evangelische  
Pfarrerblatt",  
1964, № 18.

97  
W. Gericke.  
Vertragen sich  
Glauben und  
Wissen?— "Potsdamer  
Kirche", 23. VIII.  
1964.

98  
H. Bock.  
Wandlung  
des Glaubens?—  
"Evangelische  
Pfarrerblatt",  
1964, № 18.

Эта изолированность и, следовательно, неуязвимость идеи чуда являются, впрочем, для демифологизаторов скорее желаемыми, нежели достигнутыми. Теория "параллельных плоскостей" знания и веры подвергается критике не только католиками, для которых эта модернизация теории "двойственной истины" теологически неприемлема, но и некоторыми протестантскими богословами, видящими в этой теории ослабление влияния вероучения на мирян и на мир. Выступая против обособления чуда и мирского события, протестант В. Герике пишет: "Создается впечатление, будто реальный внешний мир отдается науке, в то время как вера сосредоточивается на личной, субъективной области чистой интимности человека... Принцип дополнительности с его разделением



веры и знания на две различные плоскости, причем область веры есть область чистой субъективности, ведет к полному отступлению веры из действительности и делает ее (веру.— Г. Г.) излишней. Именно здесь проявляется ненадежность современной теологии по отношению к атакам атеизма<sup>95</sup>. По мнению многих протестантов, методы демифологизаторов и концепции бартианцев суть отступление, бегство, капитуляция перед научным мировоззрением<sup>96</sup>. Но позитивные рекомендации протестантских богословов не отличаются последовательностью. В то время как одни пытаются спасти категорию чуда отказом от теории "независимых плоскостей", т. е. признанием того, что "действительность, в которой совершается откровение, и действительность, которая есть предмет исследования науки,— это одна и та же действительность"<sup>97</sup>; другие, напротив, предлагают еще более решительно размежеваться со светским знанием, передав ему полностью "картину мира, объяснение и мировоззрение" и оставив себе только "те особенности, на которые Библия специально указывает как на особую задачу среди их (т. е. богословов.— Г. Г.) ближних"<sup>98</sup>.

Эти противоречивые рекомендации свидетельствуют о неудаче теологических спекуляций вокруг проблемы чуда. Отказаться от представления о "параллельных плоскостях" чуда и естественного закона — значит вернуться к идее "миракля" и, следовательно, сблизиться с католической точкой зрения. А на это протестанты не идут, несмотря на все разговоры об экуменизме. Отказаться же от формирования картины мира и мировоззрения — значит вообще исключить чудо из природы вещей, как естественных, так и сверхъестественных. Кроме того, это означало бы уход от противостояния двух мировоззрений — религиозного и научного, а изоляция от всякого мировоззрения означает конец религии, что бы ни говорили протестанты о недопустимости мировоззренческих выводов. Реально религия не может быть изолирована от того мира, в котором она живет и действует. Теолог, пытающийся это сделать, подобен страусу, прячущему голову под крыло. Это не спасает теологической доктрины чуда потому, что в силу не зависящей от богословов неразрывной связи религии



с "миром", нельзя упрятать фидеистическое идейное достояние так далеко, чтобы его не достигла научная критика. Полностью оторвать теологию от всего мирского значило бы отказаться от всякого влияния религии на людей, превратить ее в лишенную содержания игру, базирующуюся на постулативно предпосланных традиции и авторитете, которые просто перестанут действовать, как только и если только изолирование и рафинирование понятия чуда дойдут до такого состояния, когда это понятие перестанет связываться с естественным миром и человеческой жизнью. Но подобные крайности церковь может допустить лишь в узкой сфере теологических дискуссий, да и то лишь как экстраполяцию существующих богословских мнений. Реальная пастырская практика входит в противоречие с богословско-теоретическими построениями и ухищрениями, и беспомощные увертки вокруг понятия чуда лишь частный случай современной теологической софистики. Практически же получается так, что ведутся поиски некоей равнодействующей между принципами "бог или мир" и "бог и мир", между чудом и естественным. Поэтому демифологизация чуда не достигает своей цели, так как (по крайней мере, в изложении Бульмана) выхолащивает главное богословское содержание этой категории. Парадоксальность ситуации, вызванной демифологизацией, заключается в том, что спасение керигмы превращается в саморазрушение вероучения. Можно, пожалуй, согласиться с Робером, что демифологизировать христианство до конца — значит уничтожить его.

Однако упреки в адрес демифологизаторов в том, что они якобы ставят разум над верою, вряд ли состоятельны. Ведь выделяя главное в христианстве, т. е. керигму, как нечто абсолютно истинное и данное непосредственно от бога, Бульман и его сторонники тем самым принимают знание, добытое самим человечеством. Демифологизация ведет не к рациональному пониманию библейских мифов, а к осмыслению их как исторических символов трансцендентного бога, который становится мыслимым в личной встрече ("диалоге") человека с ним, т. е. в акте сугубо иррациональном. Демифологизация может оказаться приемлемой для рационализма

и свободомыслия, если толковать ее слишком широко, исходя не столько из реального значения, термина, сколько из этимологии его. Демифологизировать какую-нибудь библейскую легенду — значит, согласно этому расширенному толкованию, вскрыть ее реальное, естественное историческое зерно (по примеру Ж.-Э. Рена-на), т. е. обнаружить реальный или возможный факт, обросший мифологической оболочкой. Но это совершенно расходится с действительной демифологизацией, суть и назначение которой, наоборот, состоит в том, чтобы отбросить реальную историческую сторону как безразличную или второстепенную по отношению к кери-гме. Бульмана и его адептов вовсе не интересует, какой факт скрывается за мифом, а занимает только, какую именно "вечную" истину хотел сообщить бог на языке того времени. На языке чуда сообщается, следовательно, не какое-то рациональное знание, а иррациональное содержание божественного откровения.

Отчетливо сознавая, что иррационализм скрывается в самой керигме, современный рационализм ставит своей целью критику этого выдаваемого за истину основного содержания христианства. В этой связи примечательным является мнение югославского философа-рационалиста Б. Бошняка, высказанное им в книге "Философия и христианство. Рациональная критика иррационального понимания" (Загреб, 1966). Говоря о демифологизации, автор отмечает, что "проблема состоит не в демифологизации, а в критике содержания, остающегося после демифологизации. Такова задача, стоящая перед рационалистической философией. Цель ее заключается в возвращении мифологизированному бытию его природного определения. В этом смысле философия становится необходимым человеческим катарсисом... Следовательно, демифологизацию надо заменить критикой, чтобы диалектико-эсхатологическая потусторонность возвратилась в свое имманентное состояние"<sup>99</sup>.

Современные рационалисты отнюдь не видят в демифологизаторах своих союзников. Не демифологизация, а критика — таков вывод. Очевидно, при этом сознается противоположность целей демифологизации

99

Цит. по:

С. Брайович.

Философия и хри-

стианство. — "Вест-

ник МГУ".

Серия VIII.

Философия, 1968.

№ 1, стр. 58.

и рационалистической критики, а также несовместимость разума и откровения. Но критике подвергается здесь то, что остается после демифологизации, а это значит, что за последней признается право очищения религиозных идей от мифологической оболочки. Получается, что критика религии ставится в зависимость от той предварительной работы, которая проделывается богословами во имя защиты веры. Но ведь совершенно очевидно, что демифологизация отнюдь не представляет главного содержания христианства в его истинном виде. Нельзя, конечно, полностью игнорировать демифологизаторские усилия проповедников, но при этом нельзя и забывать о том, что выделяемая ими керигма — это большей частью то, что им самим хотелось бы видеть в своей религии, а не то, что есть в ней на самом деле, тем более что положенные в основу демифологизации экзистенциалистские принципы дают простор иррационализму, произволу и субъективизму.

Поэтому подлинно научная критика религии возможна только с позиций последовательного атеизма. Рационализм при всей справедливости его доводов против религии остается неизбежно ограниченным. "Возвращение мифологизированному бытию его природного определения" недостижимо для одного только "здорового смысла", или "чистого разума". Необходимо применение диалектического материализма с включением критерия практики, фатального для любой разновидности религиозного искажения действительности. При этом под критикой религии понимается не только демонстрация несоответствия религиозных догм объективной реальности, но и непременно вскрытие социальных и гносеологических корней фантастического отражения, т. е. анализ религии как социального феномена во всей его сложности.

В применении к категории чуда это означает, что демифологизация оставляет в качестве керигматического содержания чуда настолько расплывчатое и общее понятие (вроде указываемого Бульманом "единственного" чуда милосердия), что "критика содержания, остающегося после демифологизации", весьма затрудняется, так как ей попросту не за что ухватиться. При столь общем

истолковании критика чуда превращается в критику теологии вообще и даже религии вообще. А уйти в область общего — значит оставить в тени многие важные моменты более конкретного религиозного понятия чуда. Именно этого, возможно, и добиваются демифологизаторы, и, следовательно, последовать призыву Бошняка означает пойти навстречу сокровенным желаниям религиозных апологетов, лишить атеистическую критику ее конкретности и действенности.

Демифологизация не заменяет критики религии, более того, она принципиально противоположна ей. И для того чтобы "диалектико-эсхатологическая потусторонность возвратилась в свое имманентное состояние", т. е., проще говоря, чтобы за сверхъестественным вскрыть естественное, за богословскими хитросплетениями — реальное положение вещей, вовсе нет нужды предметом критики избирать дистиллированное по теологическим рецептам содержание. Кроме того, как уже было упомянуто, демифологизация чуда не получает признания даже в среде самих протестантских (тем более иных) богословов за пределами сравнительно узкого, хотя и шумного круга "экзистенцтеологов", и поэтому критика подсовываемого ими "демифологизированного" содержания имеет довольно узкое и частное значение. Диалектика общего и особенного в научной критике религии приобретает здесь решающую роль.

Итак, противоположность демифологизации и научной критики религии заключается в том, что первая керигматизирует в понятии чуда сугубо богословское "вечное и всеобщее", вторая же, подвергая критическому анализу доктрину чуда, базируется на понятии объективной имманентной закономерности как мировоззренческом антипode указанной богословской категории.



Глава четвертая

# АПОЛОГЕТИКА, НАУКА И ЧУДО



## 1. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ: БОГОСЛОВИЕ И НАУКА

Сопоставления, которые проводят между религией и наукой нынешние богословы, преследуют цель поддержать изрядно подорванный авторитет "святой науки" путем указания на ее частичное сходство с "мирскими" науками и ее превосходство по сравнению с ними. В связи с этим немалое место в рассуждениях нынешних апологетов религии занимают проникнутые большим или меньшим злорадством утверждения о несовершенстве и ограниченности научного познания. Примирение с наукой, провозглашаемое многими богословами, обычно сопровождается попытками принизить ее и тем самым возвысить религию. Аргументы позитивистов и агностиков очень охотно подхватываются теологами для доказательств ничтожности мирской науки перед лицом божественного откровения, являющегося предметом богословия. Правда, прямое поношение науки в духе Августина, Лютера, Кьеркегора или Шестова встречается ныне сравнительно редко, по крайней мере в специальной богословской литературе. Зато фидеистическая обработка научных данных и констатация действительных или вымышленных несовершенств науки и научного метода распространены чрезвычайно широко.

Относительность научного знания и связанная с этим ограниченность наличных средств исследования — факт несомненный. Научному мировоззрению органически чужды претензии на абсолютность, непогрешимость, окончательность его результатов и методов. Лишь рассматривая науку в ее диалектическом развитии, научное мировоззрение делает вывод об объективной истинности науки, о моменте абсолютного, надежного, достоверного в относительной истине науки. Религиозное же мировоззрение пытается метафизически фиксировать относительность и несовершенство научного знания, противопоставляя ему религиозную истину, которая выдается за абсолютную, вечную и совершенную.

Из многочисленных сравнений науки и богословия, проводимых теологами, особого внимания заслуживают



те случаи, когда, стремясь идти "в ногу с веком", религиозные апологеты прибегают к широко используемым в науковедении модным терминам, вроде таких, как модель, информация, семантика, структурная типология и т. п., с целью вызвать у доверчивого читателя убеждение в "научности" теологии и повысить доверие к ней. Но дело, конечно, не в словах, а в сути дела, которая заключается в том, что теологии приписываются те же закономерности, структуры и трудности, что и науке.

Так, гейдельбергский богослов-католик Г. Шефер написал специальную работу, рассматривающую в сравнительном плане моделирование в теологии и естествознании. Он исходит из того, что заключенная в источниках откровения информация делится на две части: "сокровенную", т. е. собственно божественную, и человеческую формулировку, обусловленную временем. Та часть информации, которая состоит из существенного для откровения сверхразумного содержания, обслуживается чисто герменевтическим миром понятий, факты же из области природы Шефер исключает из откровения. Все трудности теологии проистекают, по мнению богослова, из сложной структуры источников откровения, состоящей из абсолютной субструктуры божественного слова и относительной субструктуры человеческого выражения (у других теологов в подобном случае используется сосюрвовское разделение языка и речи). Теологические трудности, как утверждает Шефер, удивительно аналогичны трудностям научного исследования природы. Для доказательства этого приводится таблица.

В обеих областях дан материал, не зависящий от нашего произвола. Слева — опыт, справа — информация в тексте, то и другое поддается рациональному исследованию либо при помощи систематического изменения природы в эксперименте, либо посредством анализа информации по ее содержанию. С помощью логических методов и с привлечением имеющихся опытных данных через сравнение, интерполяцию и экстраполяцию возникает: слева — модель естествоиспытателя, справа — герменевтически мыслимая модель содержания откровения. Каждое теологическое положение содержит информационное зерно откровения и его интерпретацию.

## ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Наблюдаемые природные явления (опыт)  
 Порядок наблюдения, закономерные вариации (эксперимент)  
 Логическая обработка "на законы" (индукция)  
 Выработка модели природного явления  
 Остающееся непознанным  
 Позади наблюдения: вещь в себе в макромире  
 Непознаваемая вещь в микромире

## ТЕОЛОГИЯ

Информация в тексте  
 Анализ текста откровения  
 -  
 Логическое сведение текста к подразумеваемому в откровении  
 Герменевтическая модель существенного содержания откровения  
 Истина, выражаемая откровением независимо от герменевтики (вневременно-всеобщее)  
 Онтологическая природа откровенной истины  
 Непонятное, которое не откровяется и герменевтике<sup>1</sup>

В правой колонке иной вид исследования, кроме герменевтического, немыслим, так как теология не пользуется количественным анализом, а занимается только такими предложениями, которые доступны герменевтическому анализу, по своему существу чисто качественному. Признавая, что это сходство формальное, ибо содержание естествознания и теологии качественно различны, богослов тем не менее извлекает из сопоставления выводы, имеющие для теологии принципиальное, "методологическое" значение.

По мнению Шефера, опирающегося на агностическое обобщение данных современной физики, в конечном счете наука имеет дело не просто с непознанным, а именно с непознаваемым. Но раз так, то естествознание принципиально не отличается от теологии, говорящей о непознаваемом ядре своих предложений. "В теологических предложениях,— пишет Шефер,— равно как и в теориях и моделях естествознания, сообщается на герменевтическом языке, обусловленном временем, о непознаваемом, с которого можно получить только копии, имеющие с оригиналом (природой, истиной) только то общее, что копия и оригинал имеют общие структуры"<sup>2</sup>. В герменевтических (интерпретационных) моделях речь идет, следовательно, только об истолковании полученных

<sup>1</sup> H. Schaefer, Über Analogien in der Situation der Theologie und der Naturwissenschaften.— "Gott in Welt", Bd 2. Freiburg—Basel—Wien, 1964, S. 812—813.

<sup>2</sup> Там же, стр. 813—814.

из природы или из текста данных в терминах естественнонаучного или теологического языка. Всякий выход за пределы языка будет недозволительным переходом в область вещи в себе, поэтому содержательная (онтологическая) интерпретация не только теологических, но и естественнонаучных предложений в сущности невозможна.

Это типично агностические выводы. Оказывается, основной вопрос философии, который в свое время имел теологическую форму (создан ли мир богом или он существует от века), имеет эту форму и во втором своем аспекте — вопросе о познаваемости мира. Мир непознаваем, непознаваем и бог. Стало быть, герменевтические модели, кроме чисто формально-структурного сходства, ничего общего с оригиналом не имеют. И в этом, по уверению богословов, наука не имеет никаких преимуществ по сравнению с теологией. Позитивистская трактовка научного языка переносится Шефером на язык теологии. "Агностик — чистый "позитивист", к сведению сторонников "нового позитивизма"<sup>13</sup> — пишет В. И. Ленин в связи с критикой теории "трансцензуса", запрещающей переход от теории к объекту. Несмотря на отрицательное отношение многих позитивистов к религии, их аргументы подхватываются фидеистами, и, по признанию богословов, "позитивистская критика может даже помочь верующему в том, чтобы он еще определеннее и сознательнее утвердился в своей вере"<sup>4</sup>. Во времена Юма и Канта агностицизм трактовался теологами как разновидность и даже синоним атеизма, сейчас же, как видно, агностически-позитивистские аргументы служат христианской апологетике. "Формальные различия между естествознанием и теологией преувеличиваются, — говорит Шефер. — На самом деле оба они имеют дело с непознаваемым"<sup>5</sup>.

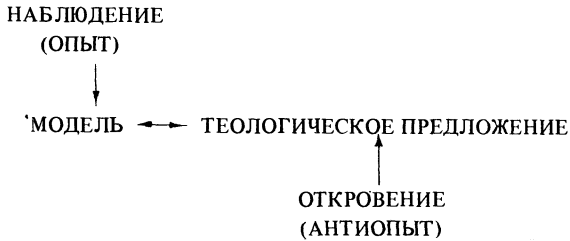
Главное различие между теологическим и естественнонаучным мышлением Шефер находит в противоположности их исходных моментов. Естественнонаучная мысль выводится из опыта, и, следовательно, научная интерпретация охватывает с помощью модели данное в самом опыте. Теология же, наоборот, с самого начала имеет дело с очевидной противоположностью опыта,

3  
В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 18, стр. 107.

4  
"Wissenschaft  
und Glaube  
in der Mitte des  
20. Jahrhunderts".  
Wuppertal — Barmen,  
1958, S. 36.

5  
H. Schaefer.  
Über Analogien  
in der Situation  
der Theologie und der  
Naturwissenschaften. — "Gott in Welt",  
Bd 2, S. 815.

т. е. с откровением, которое определяется как "истолкование (герменевтика) бога, а именно данная в божественном рассудке абсолютная система божественной духовности"<sup>6</sup>. Тем самым бог мыслится как нечто противостоящее природе, что и лежит в основе религиозного тезиса творения. Для объяснения этого теолог приводит такую схему:



С одной стороны, богослов обнаруживает удивительное сходство между естествознанием и теологией, с другой — подчеркивает, что сотворенная природа и божественный дух изучаются в корне различными методами. Царство природы и царство бога встречаются в человеческом духе, в результате чего потоки информации вливаются в человеческое сознание и из опыта (на схеме — вверху) и из откровения (внизу)<sup>7</sup>. Сходство оказывается чисто внешним, главное же усматривается в различии этих двух сфер. Но тут же особо подчеркивается, что и теология, и естествознание имеют своим предметом непознаваемое. В этом софистическом кругу можно вращаться до бесконечности. Ясно во всяком случае, что природа в известном смысле приравнивается к откровению. Как говорится, и на том спасибо. По сравнению со средневековым теологическим мышлением, когда природа считалась либо вовсе недостойной изучения, либо ее исследование оценивалось неизмеримо ниже, нежели изучение священного писания, Шефер и иже с ним делают, конечно, колоссальный шаг вперед. Однако приравнивание природы к откровению предпринято только в аспекте сопоставления предметов естествознания и богословия: и тот и другой — объекты рассмотрения. Если учесть, что на месте обоюдной стрелки в схеме Шефера должно находиться творение

<sup>6</sup> H. Schaefer. Über Analogien in der Situation der Theologie und der Naturwissenschaften. — "Gott in Welt", Bd 2, S. 814.

<sup>7</sup> Там же.

или по крайней мере его герменевтическая модель, то подлинный смысл проводимой параллели в том, что творец, разумеется, выше своего творения.

Как известно, в свое время сторонники средневековой теории "двойственной истины" немало сил потратили для обоснования того, что природа достойна изучения не менее, чем священное писание, и что одно не противоречит другому. Именно с отстаивания этого тезиса начиналось освобождение естествознания из-под гнета теологии. С опозданием на несколько веков с ним вынуждены были согласиться и церковники. Аналогия, проводимая теологом, есть по сути дела модернизированный вариант этой старой теории. Но при любом признании естествознания церковь подчеркивает сотворенность природы и вечность творца.

В полном соответствии с агностико-позитивистской концепцией верхняя часть схемы Шефера начинается не с объективной реальности (природы), а с опыта, равно как и нижняя часть — не с бога, а с откровения, ибо, подобно тому как в естествознании даны не сами объекты, а лишь их восприятия, в теологии дан не бог, а священный текст. Позитивистские установки в теологии, однако, невозможно проводить последовательно, так как это может поставить под сомнение само бытие сверхъестественного существа. Поэтому Шефер и говорит об "онтологической природе откровенной истины", аналогичной "вещи в себе", не зависящей от восприятия и недоступной ему. Но в то время как, согласно неопозитивизму, религиозные предложения "неосмысленны", т.е. ни истинны, ни ложны<sup>8</sup>, для богослова, конечно, откровенные предложения истинны, так как он исходит из веры, для которой исходным моментом является не опыт, а "антиопыт", т.е. религиозный авторитет, враждебный эмпирии и превосходящий отсутствие рациональных аргументов, даже субъективно-идеалистических.

Главное назначение подобных сравнений — принижение науки и возвышение теологии. Шаг в этом направлении, как мы видели, — это экстраполяция религиозного дуализма на сферу научного знания, религиозно-идеалистическая трактовка познания, согласно которой

<sup>8</sup>  
A. Ayer.  
Language, Truth  
and Logic. New York,  
1946, p. 114 — 120.

на одну доску, хоть и на разных ее концах, ставится научное исследование природы и теологическая герменевтика.

Но и тогда, когда богословские параллели исходят из признания объективности и достоверности научных положений, в них (параллелях) всегда подчеркивается непогрешимость и абсолютность теологических основоположений, которые, будучи столь же надежными, как тривиальные "вечные" истины науки, превосходят последние тем, что их глубина недоступна научному мышлению. Воспринимаясь не разумом, а верой, религиозные догматы имеют не теоретический, а прагматический характер. Принципы вероучения кладутся, дескать, в основу поведения и морали, а не исследования и познания, согласно принципу "сокровенного не исследуй". Именно в таком духе сравнивает науку и теологию известный православный богослов протоиерей С. Булгаков: "Догматическая непогрешимость понимается через сопоставление с безошибочностью суждений науки или отдельных научных положений. Но при этом упускается из виду вся разница, которая здесь существует: тогда как эти научные положения отвечают интересам познания, догматические определения имеют прежде всего не теоретически-познавательный, но религиозно-практический характер, и лишь во вторую очередь они получают и гностическое значение. В этом смысле можно сказать, что гносеологическая природа, скажем, таблицы умножения и Халкидонского догмата существенно различна, как различен и смысл безошибочности и истинности, той и другой по-своему присущий"<sup>9</sup>. Ибо "религия начинается не с богословия, а с богожития"<sup>10</sup>.

Прагматический характер догматов не мешает,

9 С. Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1967, стр. 181.

10 Там же, стр. 165.



впрочем, тому, чтобы, хотя и во вторую очередь, они стали предметом усвоения ума, приобрели характер знания. Отсюда вытекает, что, начинаясь с "богожития", религия необходимо соединяется с вероучением, проповедью, богословием. И все же на этом втором уровне оказывается, что природа и степень истинности догматических принципов вероучения — иного рода, чем сущность и мера безошибочности суждений, используемых в науке. Указываемое Булгаковым "гностическое" значение догматов возвращает нас к учениям предтеч греко-православной линии в христианском богословии — Климента Александрийского, Оригена, Григория Нисского, видевших в "гносисе" (знании) возможность проникновения в содержание истин веры, но при этом полагавших, что истина заключена только в том, что носит печать священного писания, а вера есть тот критерий, которым должно измеряться совершенство знания. И поскольку, по их мнению, знание тем совершеннее, чем ближе оно к сокровенным истинам веры, то истинность догматов несравненно выше, чем истинность мирского знания. Эта обветшалая идея "святых отцов" и лежит в основе сравнения Булгакова. Хотя он и избегает попыток сравнения истинности научных и богословских предложений, а просто относит их к разным родам, тем не менее и для него в догмате заключена "высшая истина прозрения"<sup>11</sup>.

Таким образом, и агностицизм и гностицизм, несмотря на противоположность, отражающуюся в их названиях, используются в современной христианской апологетике для "доказательств" ничтожности мирской науки по сравнению с "высшей" наукой — теологией, озаренной светом веры.

Хотя, по мнению теологов, богословие, как и наука, пользуется рациональным мышлением и выводит свои положения по правилам логики, это вряд ли сближает его с естественными науками. В подлинной науке речь может идти только о единственно реальном естественном мире, и всякое введение постулата о чем-либо сверхъестественном немедленно лишает любую спекулятивную систему научности. Теология не имеет научного характера потому, что исходит не из действительности,

11

С. Булгаков.  
Православие.  
Очерки учения  
православной церкви.  
Париж, 1967,  
стр. 228.

а из догматов, которые провозглашены авторитарно, в качестве абсолютной истины. Теологические конструкции — это чисто спекулятивные построения об абсолютно трансцендентном, сверхъестественном мире. И какой бы схоластической изощренности не достигали теологические теории, предмет их рассмотрения исключает богословие из сферы научного знания.

С этим отчасти согласны и сами теологи. "Только системным характером и логической правильностью следствий наука еще не дается, — пишет Я. Барийон. — Под наукой мы понимаем полученное методическим исследованием упорядоченное целое (систему) достаточно обоснованных, общепризнанных знаний о предметной области действительности (реального и идеального бытия). Теология высказывается об абсолютно трансцендентном, ее системы суть системы вероучений, о ее истинности или ложности в конечном счете судят авторитарные инстанции"<sup>12</sup>. И если рассмотреть, в частности, католические концепции теологии, то в них много места занимает подчеркивание особого характера теологии как науки — ее зависимости от откровения как последней инстанции, "ее же не преjdeши".

Ссылка на недостатки науки и ограниченность научного миропонимания составляет характерную черту католической апологетики, так как именно она склонна настаивать на признании теологии наукой, хоть и особого рода. Естественно, что указание на несовершенство мирских наук делается для того, чтобы как-то оправдать очевидные дефекты теологических конструкций.

М. Рединг, католический идеолог, специализирующийся на проблемах соотношения христианства и марксизма, пишет, что принципы теологии как науки — это "откровенные содержания, положения веры, которые относятся к богу и получают от него свой авторитет"<sup>13</sup>. Примиримость науки и религии Рединг обосновывает ссылкой на авторитет Фомы Аквинского, утверждавшего, что между наукой и верой не может быть никакого противоречия, ибо бог есть создатель как мира, так и благодатного (спасительного) порядка. Эта дежурная ссылка, которую не обходит ни один католический апологет, используется для того, чтобы показать, что

12  
J. Barion.  
Ideologie,  
Wissenschaft,  
Philosophie. Bonn,  
1966, S. 39.

13  
M. Reding.  
Die Glaubensfreiheit  
im Marxismus.  
Zum Verhältnis  
vom Marxismus  
und christlichen  
Glauben. Wien —  
Frankfurt — Zürich,  
1967, S. 65.



неспособность теологии полностью охватить всю глубину божественного откровения вполне согласуется с неспособностью науки проникнуть в конечную суть вещей. "Теологические положения в своем ядре не могут быть полностью прозрачными,— говорит Рединг.— Но научные знания тоже распространяют не только свет, но и тень... Электрический ток ныне уже не кажется нам столь же таинственным, как раньше, его можно понимать как поток электронов. Но что такое электроны? На место одной приходит другая, на место другой третья загадка"<sup>14</sup>.

Проводя это сравнение, направленное против научного мировоззрения, Рединг не учитывает того важного обстоятельства, что теологические положения, будучи непонятными (так как, согласно богословской концепции, превосходят человеческий разум), тем не менее даны в абсолютном виде с самого начала. Научные же положения никогда не даны до начала всякого исследования. Наука приходит к ним через длительный процесс познания. Кроме того, теология заранее предупреждает, что имеется предел постижения божественного, наука же настаивает на беспредельности познания мира, протекающей из его бесконечности как вширь, так и вглубь. Что же касается приведенного примера с электричеством и электроном, то ведь его можно рассматривать не только как смену одной загадки другой, но и как решение одной загадки вслед за другой, как прогресс научного знания, как углубление познания от явления к сущности и от сущности первого порядка к сущности более высокого порядка. Конечно, загадочное, таинственное всегда остается и в науке, иначе она не могла бы развиваться. Но ведь тайны раскрываются, загадки разрешаются, и процесс этот в принципе беспределен. Редингу не может быть не известно учение марксизма о диалектическом соотношении абсолютной и относительной истины. Абсолютное в марксизме не имеет ничего общего с абсолютным в теологии. С марксистской точки зрения абсолютное — это "остающееся", прочное, надежное в движении релятивного научного познания. Для богословия же абсолютное — это непременно сверхъестественное и тем самым сверхразумное.

14

M. Reding.  
Die Glaubensfreiheit  
im Marxismus.  
Zum Verhältnis  
vom Marxismus  
und christlichen  
Glauben. Wien —  
Frankfurt — Zürich,  
1961, S. 65.

Поэтому сравнение Рединга бьет мимо цели. Никакого сходства между наукой и теологией быть не может. Правда, и та и другая суть отражение действительности, но ведь в науке происходит отражение адекватное, а в теологии — извращенное. И если наука распространяет не только свет, но и тень, то для теологии существуют такие области где всегда — и ныне, и присно, и во веки веков — безраздельно царит мрак. Поэтому "разработка теологического смысла" (Рединг) — это по сути дела движение во мраке, если, впрочем, не понимать под "светом" ясные для теологии и церкви социальные цели.

Как отмечает, ссылаясь на Филона Александрийского, православный богослов В. Лосский, мрак — это "символ, выражающий непознаваемость божественной сущности, которая остается трансцендентной для всего тварного", и, кроме того, мрак — это "определение "безобразных и слепых исканий" познающего субъекта, не способного постигнуть бога"<sup>15</sup>. Теология имеет дело именно с такой тенью, таким мраком, а вовсе не с той тенью, которая символизирует оставшееся непознанным для науки на данном этапе ее развития.

Принижение научного знания посредством ссылок на его "загадочность" является довольно обычным приемом христианской апологетики. Так, католик П. Мартини, говоря о современных космогонических теориях, замечает: "Если естествознание заглядывает во времени столь далеко, то загадок становится скорее больше, чем меньше. Даже самые большие загадки еще не дают права решать их ответом, который в свою очередь был бы недоказуем"<sup>16</sup>. Но зато, по мнению Мартини, эти загадки "с полным правом пробуждают субъективный постулат принципа высшего порядка, который находится вне материи, и тем самым возникает внутренняя связь с вопросом о боге"<sup>17</sup>. Получается, что загадки обещают исчезнуть или по крайней мере стать менее загадочными, если прибегнуть к признанию нематериального начала — бога. Вывод ясный, но неубедительный. Введение в научные теории "этой гипотезы" (по выражению П. Лапласа), т. е. бога, еще никогда ничего не проясняло, а только затемняло.

15

В. Лосский.  
"Мрак" и "свет"  
в познании бога.—  
"Журнал Московской патриархии",  
1968, № 9, стр. 62.

16

P. Martini.  
Über die Reichweite  
des naturwissenschaftlichen  
Beitrags zu den  
Gottesbeweisen.—  
"Gott in Welt", Bd 2,  
S. 805.

17

Там же.

В протестантизме наблюдается более равнодушное, а иногда даже отрицательное отношение к характеристике богословия как науки. В то время как католическая теология пытается соединить веру и разум, протестантская, грубо говоря, их разъединяет, хотя принцип примата веры над знанием является для них общим. Обычно евангелические теологи в качестве существенных признаков науки называют объективирование, всеобщность высказываний, применимость знаний. Наличие этих черт в богословии, как уже можно было видеть на примере Бульмана, протестанты не признают и тем самым воздвигают преграду между наукой и теологией. Более того, некоторыми богословами ставится под сомнение применение к теологии категории познания как типичной именно для науки. Так, протестантский богослов Г. Штаммлер, говоря о соотношении между научным и теологическим мышлением, пишет, что протестантские теологи "многочисленно подкрепляют отрицание отжившего понимания науки основаниями, которые, собственно, делают невозможным применение понятия познания к содержанию теологических высказываний"<sup>18</sup>. Штаммлер основывается при этом на критике понятия науки как результата работы субъекта над объектом. Он считает, что определяющая для познания субъективно-объективная схема не соответствует теологическому способу мышления. Общепринятая в протестантизме концепция, что не человек познает бога, а скорее бог познает человека и посему бог никогда не может быть объектом, используется для того, чтобы подчеркнуть отличие теологии от науки и от познания вообще. Тем не менее Штаммлер пытается несколько ослабить признаваемую им противоположность между теологией и наукой. У теологии иное понимание бытия, более широкое, нежели в науке, основание бытия, т. е. бог и его откровение. И если наука признает это теологическое ("христократическое") понимание бытия и придет к более общему пониманию познания и науки, теология сможет пониматься как наука, а ее высказывания — как научные в полном смысле. Но он считает, что это вряд ли когда-нибудь произойдет, если принять во внимание, что для верующих относительно

18

G. Stammler.  
Das Verhältnis  
von wissenschaftlicher  
und theologischer  
Erkenntnis.—  
"Zeitschrift für  
philosophische  
Forschung", 1963,  
Bd 17, S. 75.

последнего основания человеческого бытия и смысла мирового процесса нет никакого знания, а есть только вера. Учения, которые заявляют об определенном смысле мира, — это догматы веры, т. е. положения, выражающие убеждения, в которых нет никакой опирающейся на объективные основания достоверности. Под верой мы понимаем здесь теоретически недостаточное принятие за истину. Субъективно оно может достигать самой высокой достоверности в зависимости от степени доверия, в котором коренится вера. ””Я в этом уверен” — так может сказать верующий, но он переходит границы веры, если о своих убеждениях говорит: ”Достоверно, что...” Убеждениям верующего свойственна субъективная достоверность, но не достоверность для каждого”<sup>19</sup>. Таким образом, всеобщий характер научных предложений составляет прямую противоположность сугубо индивидуальным предложениям веры. И поскольку вера в отличие от знания не обладает ни объективностью, ни доказательностью, то теология, исходящая из веры, не может считаться наукой в подлинном смысле этого слова.

Это относительное различие между католической и протестантской концепциями теологии сказывается и на современной богословской интерпретации чуда.

Католическое богословие в настоящее время уделяет большое внимание защите доктрины чуда с помощью соответствующим образом препарированных естественнонаучных знаний. В протестантском богословии это направление не получило распространения из-за особой протестантской точки зрения, согласно которой нельзя, исходя из научных данных, подтверждать данные верования, равно как и наоборот. Выход в действительность, изучаемую наукой, достигается в католической апологетике через ”естественное откровение”, т. е. сотворенную природу. В протестантской же теологии доктрина ”естественного откровения” отвергается (если не считать учения Э. Бруннера). Поэтому, если в католическом понимании чудо есть нечто объективное, происходящее в самом физическом, естественном мире и озаряющее его светом сверхъестественного, то в протестантизме чудо рекомендуется воспринимать как результат суверенной и интимной встречи индивидуальной

19  
G. Stammer.  
Das Verhältnis  
von wissenschaftlicher  
und theologischer  
Erkenntnis.—  
”Zeitschrift für  
philosophische  
Forschung”. 1963,  
Bd 17, S. 245 — 246.

души с богом. Православная точка зрения ближе к католической, чем к протестантской. Впрочем, эти конфессиональные отличия, конечно, весьма условны. В современной христианской апологетике господствует мнение, что если наука, назначение которой — исследование "этого" мира, обнаруживает или по крайней мере считает не невозможными некоторые события, признаки которых хотя бы отчасти совпадают с выделяемыми теологией признаками чуда, то это, по мнению религиозных идеологов, является свидетельством в пользу реальности чудес.



## 2. ЧУДО И СЛУЧАЙНОСТЬ

Соотношение необходимости и случайности, закона и случая, принявшее в религиозной идеологии вид проблемы об отношении божественного порядка (предустановленной гармонии) и божественного произвола (чуда), с давних пор является одной из самых актуальных проблем как самого богословия, так и борьбы между религиозным и научным миропониманием. При этом метафизическое противопоставление категорий "необходимость" и "случайность", раздувание одной из них за счет другой приводило к превращению их в абсолюты, т. е. в нечто такое, что допускало религиозно-идеалистическое истолкование.

Выдвинутый Демокритом в борьбе с мифологическим мировоззрением принцип жесткой необходимости не оставлял в мире места для случая. Убеждение в том, что "люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность", сочетается у Демокрита с критикой религии, сторонникам которой "причиной кажется случай, непонятный для человеческого ума, как представляющий собой нечто божественное и слишком сверхъестественное"<sup>20</sup>. Детерминизм принимает у Демокрита явно фаталистическую окраску: в действительности случайности нет, все происходит по необходимости. Возникает парадокс: с одной стороны, утверждение всеобщей необходимости, царящей в мире, наносит удар по религиозному мировоззрению, в частности по греческой мифоло-

<sup>20</sup> "Материалисты древней Греции". М., 1955, стр. 69, 68.

гии с ее многочисленными сверхъестественными метаморфозами; с другой стороны, происходит сближение демокритовского детерминизма с мифологической концепцией неумолимой судьбы (ананке, фатум), согласно которой события, воспринимаемые как случайные, на самом деле жестко обусловлены волей рока, от коего не свободны даже бессмертные боги. Эта концепция, получившая яркое художественное воплощение в древнегреческой трагедии, вызвала протест даже среди сторонников Демокрита, в частности у Эпикура.

Введенный Эпикуром в атомистическую теорию принцип спонтанного отклонения атомов от прямолинейной траектории (паренклизис, клинамен) не только устранял важный внутренний дефект демокритовского атомизма, но и отводил материалистически истолкованной случайности надлежащее место в системе мироздания. "В самом деле,— говорит Эпикур,— лучше бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость"<sup>21</sup>. Итак, случай — не бог и не причина всего, а естественное событие или положение вещей. Эпикуровская концепция случая преодолевает фатализм детерминистического учения Демокрита и позволяет направить атомистический детерминизм против идеализма и теологии, в рамках которых во времена Демокрита и Эпикура платоники уже вырабатывали положения, предвосхищавшие христианское учение о божественном предопределении. Лукиан сообщает, что несколько позднее эпикурейцы самым решительным образом выступили против христианства, настаивая на закономерности природы и отклоняя любое сверхъестественное вмешательство в мировой порядок. При этом они высмеивали раннехристианские легенды о чудесах, так как считали случай, даже самый неожиданный, самопроизвольным и естественным отклонением от необходимости миропорядка, а не результатом сверхъестественного воздействия.

В философии нового времени наблюдается возврат к фаталистическому детерминизму. Спиноза, развивая прогрессивный принцип объяснения природы из нее

<sup>21</sup> Материалисты древней Греции". М., 1955, стр. 212.

самой, исключает из действительности всякую случайность. Случайное, как считал Спиноза,— это то, причины чего мы не знаем, если же причина нами познана, случайность тем самым превращается в необходимость. Случай — категория чисто субъективная. Поскольку чудо несовместимо с закономерностью природы, само понятие "чудо" несостоятельно. Религиозный человек называет чудом то, причина чего ему неизвестна, т. е. следствие из неведомых ему оснований, возводимых им к сверхъестественному. Вера в чудо проистекает, как и понятие случая, из невежества, незнания истинных причин природных событий. Таким образом, в учении Спинозы отрицание чуда самым непосредственным образом связывается с отрицанием случайности. Критика библейских чудес Спинозой является первой попыткой их научной критики, ибо исходит из признания имманентности всех происходящих явлений согласно принципу *causa sui*. Но поскольку она к тому же опирается на отрицание случайности в соответствии с развиваемым Спинозой фаталистическим детерминизмом, то это придает ей известную ограниченность. Этой ограниченностью можно воспользоваться для возражений Спинозе, в том числе и со стороны теистов, отстаивающих идею чуда.

Тем же недостатком страдает критика чуда материалистами XVIII в. Подобно Спинозе, они полагают, что случайность — чисто субъективная категория, результат незнания причин явлений. "Мы называем *случайными* явления, причины которых нам не известны и которые из-за своего невежества и неопытности мы не можем предвидеть"<sup>22</sup>, — говорит Гольбах. Отсюда следует, что в мире не может происходить ничего, что нарушало бы непреложные законы природы, и, стало быть, не может быть никаких чудес. Чудо — это случай с оттенком сверхъестественности. Когда прогресс науки и просвещения приводит к познанию истинных причин, явление понимается как необходимое и, следовательно, естественное. Такова суть критики чуда во французском атеизме XVIII в. С этим, кстати, связано и общее положение просветительской философии этого века: только успехи просвещения приведут к отмиранию религии.

<sup>22</sup>  
П. Гольбах.  
Избранные произведения в двух  
томах, т. I. М.,  
1963, стр. 482.

В изложенной метафизической концепции есть две стороны. С одной стороны, бесспорно, что материалистические воззрения приводят к отрицанию чудесных явлений в мире, и в этом непреходящее значение критики чудес домарксистским атеизмом. Верно также и то, что религиозные взгляды возникают и держатся из-за незнания людьми истинных причин природных явлений, и идея чуда есть одна из таких иллюзий. С другой стороны, механистический детерминизм XVII—XVIII вв. отождествляет причинность и необходимость, из чего неминуемо следует отождествление случайности с производом и отрицание случайности в объективной действительности. Чудо с этой точки зрения нереально потому, что допускает нарушение природной необходимости, которая такова, что не оставляет места для случайности. Этой слабостью домарксистского атеизма впоследствии неоднократно пользовались его противники от иезуитов эпохи Реставрации до сегодняшних апологетов христианства.

Особенно усилилась борьба вокруг идеи чуда с развитием математического изучения случайных явлений — теории вероятностей. Если нет случайности, то нет и чудес, но если случайность есть, то есть и чудо — такова в общих чертах логика религиозных апологетов в этой области. Используя терминологию теории вероятностей, можно весьма казуистически манипулировать самим понятием достоверности, как это явствует из апологетической практики бывших и нынешних защитников доктрины чуда.

Только диалектический материализм, правильно решивший вопрос о диалектике необходимости и случайности на основе материалистического понимания мира, способен твердо противостоять религиозному учению о чуде.

Одной из наиболее характерных попыток связать понятие "чудо" с категорией "случай" и одновременно очистить идею чуда, изрядно скомпрометированную вольнодумцами, от наиболее грубых и суеверных элементов является теория основателя либеральной теологии Ф. Шлейермахера. Один из основных тезисов этой теории заключается в том, что христианская вера в своей



сущности исходит из объявленного богом через Христа откровения. Поэтому христианская вера не есть суждение об "этом" мире. В естественном мире нет и не может быть чуда как явления в своей сути сверхъестественно. Но религия основана на чувстве зависимости от бога, и это ощущение создает эмоциональное влечение человека к тому, чтобы представить свою жизнь в боге и через бога. Это искреннее и непреодолимое влечение создает эмоциональную (отнюдь не рациональную) категорию чуда, которой человек ищет какой-то аналог в естественном мире. Этим аналогом и является случайность. Отсюда ясно, что чудо есть религиозный псевдоним случая<sup>23</sup>.

23  
См. Ф. Э. Д. Шлейермахер.  
Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М., 1911.

Следует заметить, что в отличие от католического богословия, придающего чуду онтологический смысл, протестантская либеральная теология видит в нем смысл лишь психологический, весьма важный, впрочем, для религиозной жизни человека. Иными словами, если для католика случай может оказаться равным чуду (хоть и со всяческими оговорками), то для протестантской теологии либерального толка случай подобен чуду, причем это подобие сугубо субъективное. В приведенной формулировке Шлейермахера термин "псевдоним" понимается ближе к прямому смыслу, как "ложное имя" (греч. pseudo + оупта). Чудо, стало быть, выступает как ложное имя реального случая. Для католиков же, напротив, случай, воспринимаемый как естественное явление, может оказаться наполненным сверхъестественным смыслом, т. е. быть чудом. Именно таким образом и следует понимать прямо направленный против Шлейермахера афоризм католика Мюллера-Фрайенфельса: "Случай есть атеистический псевдоним чуда"<sup>24</sup>. Поскольку атеистические умы склонны в любой, даже самой редкостной случайности не усматривать ничего, кроме нее самой, то католические апологеты считают нужным подчеркнуть, что в случае заключен "высший", трансцендентный смысл, демонстрирующий непосредственное воздействие бога на естественные события. С этой точки зрения не чудо есть "ложное имя" случая, а, наоборот, случай есть "ложное имя" истинного чуда.

24  
Цит. по:  
Ф. Лелотт.  
Решение проблемы жизни. Христианское мировоззрение. Брюссель, 1959, стр. 55.

Впрочем, противоположность либерально-протестантского и католического понимания соотношения чуда

и случая не стоит абсолютизировать. И для того, и для другого чудо остается важным и неизменным условием подлинно религиозного поведения, а вера в него — необходимым элементом религиозной веры вообще. Так что различие между романтическим взглядом на чудо у протестантов-либералов и схоластически-онтологическим у католиков является, конечно, второстепенным по сравнению со сходством этих двух воззрений в решающем вопросе о роли веры в чудо. Кроме того, так или иначе, но и тут и там категория "чудо" совпадает или перекрещивается с понятием "случай", в результате чего происходит мистификация случая и тем самым апология чуда.

Попытки использовать категории "случайность" и "вероятность" в религиозно-апологетических целях отнюдь не являются открытием XX в. с его статистическими методами в науке. Уже в XVII в. Б. Паскаль, математик и религиозный мыслитель, применил результаты, полученные им при решении ряда задач, возникающих при оценке шансов на успех в азартных играх и послуживших позднее базой для развития теории вероятностей, к оценке шансов на вечное блаженство. Поскольку он считал, что в делах веры разум бессилен, то рекомендовал полагаться лишь на сердце, чувство. Однако, поскольку иррациональная любовь к богу нуждается в каком-то подкреплении рассуждением, Паскаль конструирует особое умозаключение, получившее название "пари Паскаля", которое должно, по его мнению, помочь человеку укрепиться в вере.

Суть этого пари заключается в следующем. Бог или существует, или не существует. Разум тут решить ничего не может. Остается, подобно тому как это бывает в азартных играх, оценить благоприятные и неблагоприятные шансы альтернативы и стремиться обеспечить себе положительное математическое ожидание выигрыша. Выигрыш от признания бытия бога бесконечен — высшее блаженство, вечно ддящееся; наша же ставка — земные блага, как бы они ни были велики, — конечна. Это определяет выбор стороны в споре.

Не следует думать, что "пари Паскаля" всего лишь достойное прошлого. Хоть и не в таком математическом

одеянии, ход мысли Паскаля до сих пор сохранился даже в массовом религиозном сознании. Если для типичного верующего прежних времен негативной альтернативы — небытие бога — вообще не возникло, то для нынешнего верующего она является фактором, которым нельзя пренебречь. Отсюда и характерные рассуждения вроде следующего: "Я на всякий случай готовлюсь к загробной жизни, и это мне никак не вредит. Есть бог — хорошо, а нет — я на этом ничего не потеряю". А вот еще одно заявление нынешнего верующего атеисту: "А вдруг есть загробная жизнь? Тогда соблюдение религиозных обрядов может дать мне вечное царство. Может быть, вы и правду говорите, что бога нет. Но если он есть — тогда я буду в раю, а вы в котле"<sup>25</sup>. Сходство подобных рассуждений с ходом мысли в "пари Паскаля" совершенно очевидно.

25  
 Е. Дулман,  
 Б. Лобовик,  
 В. Танчер.  
 Современный  
 верующий.  
 Социально-психологический очерк.  
 М., 1970, стр. 80.

Однако при анализе логики "пари Паскаля" возникает целый ряд сомнений. По своей логической структуре "пари Паскаля" состоит из дилеммы (что, как известно, приводит к необходимости выбора решения) и из сравнительной оценки решений, которая, по Паскалю, неоспоримо приводит к выбору позитивного решения (бытие бога). При сравнительной оценке признается



возможность весьма малой, даже бесконечно малой вероятности выигрыша, но сама его величина такова, что ставка на бытие бога все же оправданна. Характерно, что само предложение пари выводится из невозможности для разума непосредственно убедиться в справедливости одного из решений. Поэтому-то и приходится прибегать к пари как к единственной возможности как-то взвесить последствия ставки на одно из них.

Прежде всего выводить из бытия высшего существа реальность вечного загробного блаженства — значит совершить логическую ошибку *non sequitur* ("не следует"). Не все религии обещают верующим вечное блаженство по завершении земного пути. Одни религии не видят в загробной жизни праведников ничего хорошего, другие обещают в мире ином прекращение всяких желаний, и, следовательно, для них само понятие потустороннего блаженства не имеет смысла. Выбрать же для пари именно христианство означает имплицитное нарушение условий всякого пари, т. е. замену вероятности достоверностью уже в первой импликации дилеммы. Пари становится несправедливым, ибо если заранее считать, что христианство истинно в отличие от иных религий, то это логическая ошибка *petitio principii* ("предвосхищение основания"). Кроме того, даже если допустить бесконечную ценность вечного блаженства и близкую к нулю ценность земных благ, то желанный для апологетов вывод остается тем не менее произвольным. Это хорошо показывает видный современный математик Э. Борель в своей статье, специально посвященной "пари Паскаля"<sup>26</sup>.

<sup>26</sup>  
См. Э. Борель.  
Вероятность  
и достоверность.  
Изд. 3-е. М., 1969,  
стр. 109—110.

Существенный математический порок рассуждений Паскаля в ошибочном мнении, будто произведение нуля на бесконечность превосходит любое конечное число. Произведение это получается при использовании принятой в теории вероятностей категории "математическое ожидание" — произведения вероятности на величину выигрыша. Поскольку в "пари Паскаля" вероятность (шанс) выигрыша признается близкой к нулю, а величина выигрыша — бесконечной, то в случае предельных значений приходится рассматривать произведение нуля на бесконечность. В алгебре такое произведение

рассматривается как неопределенность, а для ее устранения применяется вычисление так называемого "истинного значения", которое в данном случае оказалось бы бесконечно большим. Однако, как доказывает Борель, в силу смысла обоих множителей в рассматриваемом произведении применение теории "истинного значения" неправомерно. Одна из сторон никогда не выигрывает, ибо неизбежно наступит момент, когда другая сторона закончит свою игру победителем. Если вероятность стремится к нулю, нулем становится и математическое ожидание, т.е. выигрыш невозможен. Следовательно, предоставление одной стороне привилегии назначать ставку и прекращать игру по своему усмотрению (а именно таковы условия в "пари Паскаля") оказывается чрезмерным и несправедливым, когда в игру вступает потенциальная бесконечность, т.е. не зафиксирован наибольший размер ставки. Пари оказывается бессмысленным. Отсюда Борель делает следующий вывод: "В действительности же, как только что показано, обычные правила вычисления нельзя применять для подсчета предельного значения математического ожидания. Вопрос надо рассматривать по существу, и если установлено, что предполагаемое событие в действительности невозможно, надо считать математическое ожидание равным нулю, какова бы ни была бесконечность обещаний в случае выигрыша. Вот в чем причина того, что соображения в случае "пари Паскаля" не убедили ни одного неверующего"<sup>27</sup>.

27  
См. Э. Борель.  
Вероятность  
и достоверность.  
Изд. 3-е. М., 1969,  
стр. 104.

Так как, по Паскалю, разум не может доказать посылок, взятых из откровения, то и возникает ситуация пари, основывающаяся на неопределенности. Выкладки Бореля показывают, что при объективной оценке "пари Паскаля" нельзя оставаться на формальном уровне, а надо спуститься до уровня содержательного анализа, являющегося, впрочем, математическим. А в переводе с математического языка это значит, что бесконечность обещаемых религией благ в загробном мире есть понятие туманное и противоречивое, что не позволяет использовать его, не нарушая правил логики. Рассуждения типа "пари Паскаля" относятся, собственно, не к оценке вероятности бытия бога и, следовательно, чуда, а к вы-

бору варианта поведения, но и в этом случае, как было показано, умозаключение построено неверно. Последующие спекуляции церковников на понятии "вероятность" предпринимаются ради утверждения реальной возможности чуда.

Если величина вероятности может изменяться в пределах от единицы (достоверность) до нуля (невероятность), то существуют, стало быть, такие события, вероятность которых весьма мала, но которые тем не менее нельзя считать невероятными. По мнению христианских апологетов, именно эти маловероятные события и могут оказаться чудесами или по крайней мере их коррелятом, аналогом, моделью. Исключительность чуда связана с его малой вероятностью. Поскольку чудо есть "совершение невозможного", то, если пренебречь гранью между абстрактной возможностью и невозможностью, из этого могут проистекать и действительно проистекают теологические претензии на то, что теория вероятностей и пользующиеся ею отрасли науки приближаются к признанию чуда. Коль скоро наука признает реальность маловероятных случайных событий, то она, дескать, должна признать и реальность чудес.

Связь понятия случайности с категорией вероятности очевидна: известно, что вероятность есть величина, характеризующая степень возможности некоторого события, которое может как произойти, так и не произойти<sup>28</sup>, т. е. события случайного, а теория вероятностей в первом приближении определяется как математическая дисциплина, изучающая случайные явления<sup>29</sup>. Введение количественной оценки значительно уточняет модальность суждений и позволяет вместо общей и приблизительной оценки суждения как проблематического применять величины, характеризующие большую или меньшую степень этой проблематичности.

Этим обстоятельством и стараются воспользоваться христианские апологеты, в основном католические. Из признания случайности вывести признание чуда — такое их сокровенное желание. То, что любое высказывание о чуде гипотетично, особенно когда речь идет о совершении его в естественном мире, богословы не отрицают, но при этом добавляют, что любое научное

28 См. А. Яглом. Вероятность. — "Философская энциклопедия", т. 1, стр. 244.

29 См. А. Н. Колмогоров. Теория вероятностей. — "Математика, ее содержание, методы и значение", т. 2. М., 1956, стр. 254.

предложение о естественном событии также обладает не абсолютной достоверностью, а лишь большей или меньшей вероятностью. А это, мол, означает, что чудо тоже вероятно, хоть, быть может, не в такой степени и не в том смысле, что и естественное событие. Применение вероятностных методов в современном естествознании, приведшее к открытию статистических законов и статистической интерпретации уже известных закономерностей, изображается в нынешней религиозной апологетике как свидетельство сближения науки с религией, как еще одно доказательство реальности чудес, почерпнутое из изучения естественного откровения, т. е. природы.

Было бы недозволительным упрощением утверждать, будто католическая апологетика попросту приравнивает случайность к чуду. Связывание чуда и случая обычно сопровождается множеством схоластических уточнений и оговорок, призванных согласовать модернистскую интерпретацию чуда с традиционной доктриной. Чудо совершается в сфере случайного, но отнюдь не всякая случайность есть чудо. Поскольку, согласно вероучительной традиции, чудо должно иметь назидательное значение, то совершение чуда в области случайного предпринимается богом только тогда, когда это может быть нами усмотрено. Именно в этом плане и следует рассматривать высказывания теологов вроде следующего: "Современная наука приходит к отрицанию строгого детерминизма законов и признает в их действии некоторую область случайности,— область, в которой разыгрываются исключения из закономерности. В таком понимании чудо совершалось бы именно в этой области, расширяя ее или, наоборот, сужая. Чудо оказывалось бы тогда вмешательством божьим, действующим на долю случайности в естественных законах, с тем чтобы повлиять на наши умы"<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ф. Лелотт. Решение проблемы жизни. Христианское мировоззрение. Брюссель, 1959, стр. 118.

Поскольку, согласно принципам христианской апологетики, чудо есть нарушение (или "препобеждение") закона, т. е. естественной необходимости, то метафизически противопоставленная ей естественная случайность изображается как сцена, на которой чудо играет свою спасительную роль. Отказ современного естествознания от механистического детерминизма истолковывается

как признание возможности чуда. Чудо совершается в сфере случая, используя его как своего рода естественную оболочку для сверхъестественного содержимого. Именно в этом смысле сказано, что чудо расширяет или сужает область случайности. В зависимости от апологетических потребностей или в любой случайности усматривается "перст божий" (это и есть расширение случая до знамения), или случайность ограничивается указанием на божественный закон (это и есть сужение области случая). Первый вариант нужен для защиты учения о божественном провидении и могуществе, второй — для согласования "препобедения естества уставов" с божественным законом. При этом оба варианта, разумеется, связаны отстаиванием существования потустороннего начала, господствующего над поюсторонней действительностью. Через случай в мир входят чудо и вызвавшая его сила божья.

Складывается впечатление, что восстановление случайности в своих правах, пришедшее в науке на смену жесткому детерминизму, идет навстречу религиозному мировоззрению. В самом деле, казалось бы, однозначный детерминизм механицистов, отстаивая строгую необходимость и отрицая случайность, тем самым исключал чудо из природы и подрывал религию. Это существенная черта атеистических идей, базировавшихся на механистическом материализме. Недаром, в частности, Лаплас находил гипотезу бога излишней.

Но последовательное проведение лапласовского детерминизма, отождествлявшего причинность с необходимостью и не доведенного до понимания диалектической связи последней со случайностью, приводит к выводам, смыкающимся с теологическим фатализмом, т. е. с идеями о божественном предопределении, божественном плане и т. д. Таким образом, механистический детерминизм, начав с намерения отрицать чудо, заканчивает признанием необходимости в качестве высшей силы, господствующей, подобно богу или судьбе, над миром. "С необходимостью этого рода, — говорит Энгельс, — мы... еще не выходим за пределы теологического взгляда на природу. Для науки почти безразлично, назовем ли мы это, вместе с Августином и Кальвином, извечным



решением божьим, или, вместе с турками, кисметом, или же необходимостью. Ни в одном из этих случаев нет и речи о прослеживании причинной цепи... Так называемая необходимость остается пустой фразой, а вместе с этим и случай остается тем, чем он был"<sup>31</sup>.

31  
К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 20, стр. 534.

Выходит, что для теологических целей вовсе необязательно преодолеть механистический взгляд на мир, включающий случайность. Ведь метафизически понимаемая необходимость прекрасно согласуется с религиозным миропониманием, случай же "остается тем, чем он был", так как определение случайного события как такого, причины которого мы не знаем, весьма удобно использовать и в теологии в виде указания на непостижимость бога и его деяний. Иными словами, в апологетике механистически истолкованный случай выдается за превратное и неполное восприятие божественной необходимости, за следствие необходимых причин, сокрытых от нашего взора в глубине "неизреченной тайны божьей". И недаром в соответствии с учением Фомы Аквинского в католической апологетике случай нередко противопоставляется "упорядочивающей мудрости" бога<sup>32</sup>. А в теологическом доказательстве бытия божия это противопоставление оказывается решающим: удивительная целесообразность природы, дескать, никак не может быть объяснена игрой слепого случая, а только лишь "промыслительной волей божьей". В этом, кстати, главный богословский аргумент против эволюционной теории. Таким образом, отрицание случайности вполне согласуется с христианским мировоззрением.

32  
См. "Антология  
мировой философии", т. 1, ч. 2. М.,  
1969, стр. 839.

Но и признание случайности не доставляет существенных трудностей поднаторевшим в софистике католическим апологетам. Как уже было замечено, случай в этом варианте приобретает сверхъестественное значение как область совершения чуда. Для отражения упреков в непоследовательности используется схоластическое учение о контингентности (необязательности, случайности) всего конечного, согласно которому конечное (и, разумеется, сотворенное) бытие обладает физической, но отнюдь не метафизической необходимостью. Коль скоро мир есть, его существование неотразимо, но его могло бы и не быть, как это имеет место до сотворения мира или

33  
 A. Brunner.  
 Die Grundfragen  
 der Philosophie.  
 Ein systematischer  
 Aufbau. 4. Aufl.,  
 S. 225—240.

после "конца света". Когда же он все-таки есть, то обусловлен внемировой и надмировой причиной, т. е. сотворен, вызван, "изглаголен" богом. Из контингентности физического бытия вытекает и возможность чуда<sup>33</sup>. Противоречивость отрицания и признания случайности спекулятивно снимается удвоением мира и перенесением чистой необходимости (*necessitas pura, actus purus*) в область метафизического, сверхприродного, трансцендентного, а случайности (*contingentia*) — в сферу физического, имманентного. Иначе говоря, на "этом свете" существует чистая необходимость, а на "этом" — случайность. Тогда чудо есть результат воздействия погусторонней необходимости на посястороннюю случайность, бесконечного на конечное, бога на мир. Это иеромонах Лелотт и называет "вмешательством божьим, действующим на долю случайности в естественных законах". Выясняется, следовательно, что в основе столь хитроумно сконструированной концепции чуда лежит тривиальный религиозный дуализм.

Еще более ярким примером того, каким образом метафизическое (в обоих смыслах) толкование случайности и причинности приводит к фидеистическим выводам, может служить и сложившееся за пределами схоластики учение о *causa occasionalis* (случайной причине), так называемый окказионализм. Психофизический параллелизм картезианства был развит до концепции о принципиальной невозможности взаимодействия духовного и физического начал. То, что мы воспринимаем как физическую причину сознательного действия или мысли, есть всего лишь повод для воздействия истинной действующей причины, которой может быть только бог. Каждый отдельный случай (*occasio*) взаимодействия духа и тела есть следствие прямого вмешательства бога, т. е. непрерывное чудо. В учении Н. Мальбранша окказионализм усугубляется до утверждения о невозможности влияния не только тела на душу, но и тела на тело. Бог — единственная движущая причина взаимодействия любых физических тел. Причинность, следовательно, здесь полностью приравнивается к непрерывному чудотворению; все естественные причины, говорит Мальбранш, отнюдь не истинные причины, но только окказиональные.

<sup>34</sup>  
 "Антология мировой философии",  
 т. 2. М., 1970,  
 стр. 446—447.

Получается, что любой случай причинно-следственной связи в природе есть чудо<sup>34</sup>. Официальная апологетика не принимает окказионализма, так как он не согласуется с аристотелевско-томистской концепцией бога как первопричины и, примешивая бога к любому взаимодействию, имеет пантеистический оттенок. Но за рамки фидеизма окказионализм, конечно, не выходит, показывая лишь, до каких фантастических пределов может быть раздвинута богословская идея чуда.

### 3. ВЕРОЯТНОСТНЫЕ СПЕКУЛЯЦИИ ВОКРУГ ЧУДА

Итак, в любом варианте теологического или религиозно-философского решения вопроса о соотношении причинности, необходимости и случайности четко прослеживается апология чуда, основываемая на априорной предпосылке религиозного дуализма: разделение мира на естественный и сверхъестественный, материальный и духовный, "земной" и "небесный", посюсторонний и потусторонний, физический и метафизический и т. п. при отстаивании приоритета второго члена этих оппозиций над первым. Будь то провиденциализм, контингентциализм или окказионализм, во всех этих спекулятивных апологетических конструкциях закон и случай, необходимость и случайность, причина и следствие имеют определенную фидеистическую нагрузку, что и проявляется в нацеливании их на категорию чуда.

Использование апологетами понятий теории вероятностей в негативном или позитивном плане представляет собой единство в многообразии. Возникающие при этом трудности неуклонно и упрямо преодолеваются произвольным введением теистических постулатов во все рассуждения. Здесь в конечном счете действует принцип, критикованный еще М. В. Ломоносовым: "Легко быть философами, выучась наизусть три слова: бог так сотворил, и сие давая в ответ вместо всех причин"<sup>35</sup>. И хотя, говоря словами того же Ломоносова, "не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулем"<sup>36</sup>, попытки использования теории вероятностей при оценке достоверности религиозных



<sup>35</sup>  
 М. В. Ломоносов.  
 Сочинения, т. 5.  
 М., 1954, стр. 575.

<sup>36</sup>  
 М. В. Ломоносов.  
 Избранные философские сочинения.  
 М., 1940, стр. 206—207.

суждений, и прежде всего преданий о чудесах, начавшиеся почти одновременно с созданием теории вероятностей, не прекращаются до сих пор.

Обнаруживаемое теорией вероятностей явление определенной статистической устойчивости в массе случайностей (закон больших чисел) неоднократно истолковывается апологетами как проявление божественного провидения, якобы легче усматриваемого в целой массе случайных событий, нежели в каждом отдельном случае. При этом рассматриваются как естественные случаи — и в их множестве отыскивается чудесный смысл, — так и чудесные события сами по себе — им отыскивается аналог в естественном мире. Так, немецкий пастор И. Зюмилх, один из пионеров демографической статистики, пишет работу, само название которой достаточно ясно раскрывает взгляды и намерения автора: "Божественный порядок в изменениях человеческого рода, то есть основательное доказательство божественного провидения и промысла по отношению к роду человеческому из сравнения родившихся и умерших, бракосочетавшихся и родившихся, в особенности же из постоянного соотношения родившихся мальчиков и девочек и так далее"<sup>37</sup>.

В апологетических сочинениях и по сию пору утверждается, что, даже если каждое из содержащихся в священном писании сообщений о чудесах и знамениях рассматривать как вероятное, в своей массе они обнаруживают вполне достоверную, ясную, как солнце, направленность к "домостроительству нашего спасения", а это, мол, и есть закономерность высшего порядка, т. е. исходящая от бога, устроившего Вселенную "весом, мерою и числом"<sup>38</sup>. Закономерность, действительно проявляющаяся в большом числе случайных событий и являющаяся основой статистики, в апологетике мистифицируется.

Борьба вокруг оценки правдивости религиозных преданий развернулась тогда, когда выяснилось, что религиозные суждения, в том числе сообщения о чудесах, аргументированы весьма слабо, во всяком случае слабее, чем научные суждения или даже суждения обыденного опыта. Это означало, что первые обладают значительно меньшей вероятностью, чем вторые.

37  
См. В. И. Купцов.  
Детерминизм  
и вероятность.  
М., 1976, стр. 54.

38  
"Основное богословие. Курс лекций для духовных семинарий", ч. 1, стр. 92.

В "Исследовании о человеческом разуме" Юма, "Критике чистого разума" Канта, "Опыте философии теории вероятностей" Лапласа и других философских и математических сочинениях излагались вызванные теорией вероятностей мысли, прямо или косвенно вселяющие сомнения в достоверности библейских сообщений и справедливости богословских доводов. Сообщения о чудесах становятся пробным камнем скептической критики религии. Провозглашенная абсолютная достоверность религиозных принципов подрывается очевидной рациональной возможностью оценивать степень их вероятности.

Для веры в отличие от разума абсолютная достоверность догматов сама собой разумеется, и доказательство подменяется авторитарностью. Поэтому в возражениях против упомянутых скептических доводов апологеты (в их число входят не только богословы, но и "не здраво рассудительные" математики) поступают проверенным способом — по принципу: "Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда". Не утруждая себя никакими аргументами, они попросту, не мудрствуя лукаво, заявляют, что к религиозным положениям обычная вероятностная оценка неприменима, что эти положения стоят особняком, и их вероятность — наивысшая.

Так, например, известный русский математик академик В. Буняковский, встав на защиту православия, писал: "Некоторые философы, в видах предосудительных, пытались применять формулы, относящиеся к ослаблению вероятности свидетельств и преданий, к верованиям религиозным и тем поколебать их". По мнению Буняковского, осуждаемые им попытки несостоятельны не потому, что содержат математические, логические или фактические ошибки, а потому, что направлены на "потрясение основ". Аргументы заменяются угрозами.

Именно это выступление Буняковского побудило академика А. Маркова резко выступить против апологетических оговорок в связи с теорией вероятностей. В своей книге "Исчисление вероятностей" Марков решительно заявил о своем несогласии с Буняковским: "Независимо от математических формул, на которых

мы не остановимся, не придавая им большого значения, ясно, что к рассказам о невероятных событиях, будто бы происшедших в давно минувшее время, следует относиться с крайним сомнением.

И мы никак не можем согласиться с Буняковским, что необходимо выделить известный класс рассказов, сомневаться в которых он считал предосудительным". Повторив это заявление в своем прошении синоду об отлучении его от церкви, Марков добавляет: "Чтобы не иметь дела с еще более строгими судьями и избежать обвинений в потрясении основ, мы не останавливаемся на этом предмете, не относящемся непосредственно к математике"<sup>39</sup>. Конечно, было бы упрощением полагать, что к отказу от религии Маркова привела теория вероятностей, но несомненно, что в ряду других условий количественные способы оценки достоверности суждений могли наталкивать на скептическое и даже явно негативное, как у Маркова, отношение к легендам о чудесах.

Но оказывается, что противостоять разрушительному воздействию вероятностных оценок на религиозные догмы и теологические положения можно не только с помощью строгого окрика, но и, особенно в настоящее время, путем казуистических рассуждений, за псевдонаучной фразеологией которых скрывается все тот же религиозный априоризм. И в данном случае религиозная апологетика неизбежно возвращается в заколдованном кругу аргументов, истинность которых может быть установлена только при условии истинности тезиса о реальности чудес.

Такова одна из попыток католических апологетов сравнить между собой научные и религиозные положения по степени их вероятности. Научные положения, по мнению католических "теоретиков", никогда не достигают высшей вероятности, равной абсолютной достоверности. Все, чего может достичь в этом отношении наука, — это лишь вероятность. Тот факт, что научные знания не стоят на месте, развиваются, углубляются, уточняются, выдается за свидетельство ненадежности и гипотетичности научных истин, их сугубо вероятностного характера.

39  
См. "Дело об отлучении от церкви акад. А. А. Маркова (Из истории борьбы русских ученых против религиозного мракобесия)". — "Вопросы истории религии и атеизма", т. 2. М., 1954, стр. 397—411; А. А. Марков. Исчисление вероятностей. 4-е посмертное изд. М., 1924, стр. 320—321; Ф. П. Отрадных. Эпизод из жизни академика А. А. Маркова. — "Историко-математические исследования", вып. VI. М., 1953, стр. 495—508; А. В. Кольцов. Некоторые материалы к биографии академика А. А. Маркова. — "Вопросы истории естествознания и техники", вып. 1. М., 1956, стр. 204—207.

К соображениям, высказанным на этот счет В. И. Гараджой<sup>40</sup>, можно добавить, что в подобных теологических рассуждениях происходит намеренное смешение математических и гносеологических категорий. Совершается софистическая подмена вероятности относительностью, а достоверности абсолютностью. Против упомянутых апологетических спекуляций можно выдвинуть по крайней мере два возражения помимо уже приведенных в нашей литературе.

Во-первых, вероятностный подход к научной истине оправдан только тогда, когда имеются методы точной количественной оценки содержания и глубины этой истины. Но таких методов пока что нет. Можно, конечно, сказать, что, например, формулы Эйнштейна более совершенны и глубоки, чем формулы Ньютона, но выразить это обстоятельство в определенной количественной форме вряд ли возможно. Для теории информации, выработавшей единицы измерения и формулы количества информации, эта задача представляется в настоящее время неразрешимой, так как уровень абстракции, в ней применяемый, не делает различия в количестве информации, содержащейся в предложениях разного содержания<sup>41</sup>. Требуется поэтому разработка семантических аспектов теории информации, но, пока она не дала удовлетворительных методов измерения качественной стороны информации, говорить о сравнительной вероятности предложений разной степени гносеологической относительности вряд ли правомерно, не говоря уже о том, что замена гносеологической проблематики информационной весьма сомнительна.

Во-вторых, если даже предположить, что эта задача разрешима, то на сцену выступает проблема бесконечного приближения последовательности относительных истин к абсолютной истине. В применении к бесконечной серии относительных истин — именно она вытекает из факта бесконечности познания объекта вширь и вглубь — понятия вероятности и достоверности теряют свой собственный, т. е. математический, смысл. Ведь общее число всех элементарных состояний познания не может быть фиксировано, а в таком случае знаменатель общей формулы вероятности превращается

40

См. В. И. Гараджа. Неотомизм — разум — наука.

М., 1969, стр.

131 — 167;

Его же.

Актуальное значение ленинских принципов критики фидеизма. — "Коммунист", 1969, № 2, стр. 44 — 45.

41

См., например:

В. А. Полушкин.

К вопросу об определении информации. — "Язык и мышление". М., 1967, стр. 267.

в бесконечность, что лишает смысла само понятие вероятности.

Конечно, научные положения носят вероятностный характер, и наука не считает выведенные ею законы незыблемыми или абсолютно истинными. Но при этом научное мировоззрение не доходит до релятивизма, на уровне которого вообще стирается грань между истиной и заблуждением. Относительность научных знаний не может быть приравнена к их ненадежности, а вероятностный характер многих из них вовсе не тождествен зыбкости или неустойчивости, в чем пытаются нас уверить богословы. К тому же вероятностный характер научных положений — явление не того же самого порядка, что относительность научных истин. А это значит, что апологеты в своем стремлении принизить науку и научное мировоззрение подменяют понятия.

Попытки дискредитировать научное познание были бы, конечно, напрасными, если б это не предпринималось с целью противопоставить ему божественное откровение. Религиозные предложения в противоположность научным, дескать, абсолютны, совершенны, неизменны и, следовательно, обладают высшей степенью вероятности, т. е. стопроцентной достоверностью. И. Бохенский в этой связи противопоставляет религиозную речь и светскую речь. Религиозная речь строится на так называемых "базисных догмах", важнейшая из которых "утверждает нечто, что редко в ней выражено явно, но что принимается всеми верующими, а именно что положения вероучения должны рассматриваться как имеющие вероятность, равную единице. В большинстве теологий даже утверждается, что достоверность предложений веры гораздо выше и вообще принадлежит к совершенно иному порядку, чем достоверность любого иного предложения. Это, однако, психологическое явление, логически же не существует вероятности выше единицы"<sup>42</sup>.

"Базисная догма", как и догма вообще, присутствует в религиозной речи на уровне аксиоматическом, постулативном, а это означает, что наивысшая достоверность положений веры принимается без всякого доказательства. И хотя доминиканец Бохенский одергивает не в меру ревностных апологетов, делающих нелепое

42  
J. M. Bochensky.  
The logic of religion.  
New York, 1965,  
p. 61.



утверждение о вероятности выше единицы, якобы при-  
сущей "предложениям веры", положение об их вероят-  
ности, равной единице, тоже является психологическим  
объяснимым предрассудком, а не логически обоснован-  
ным выводом. Поэтому объяснения Бохенского по сво-  
ему содержанию ничем не отличаются от уже упомяну-  
тых доводов ревнителей православия вроде Буняков-  
ского, не выходящего за пределы катехизического  
требования: "это так, потому что этому учит нас цер-  
ковь".

Таким образом, большой порочный круг религиоз-  
ной апологетики, прошедший через вероятностные при-  
ключения, благополучно замыкается. Сказать, что рели-  
гиозные предложения обладают достоверностью, а свет-  
ские, в том числе научные, лишь вероятностью, — значит  
возвратиться к тому, из чего исходишь. Авторитаризм  
церковной доктрины вновь вступает в свои права,  
и учение о чуде, которое апологетика пытается подкре-  
пить независимыми от откровения доводами, снова  
оказывается построенным на песке, а вернее, ни на чем.

В своей апологии чуда теологи используют весь интер-  
вал численного значения вероятности — от нуля до еди-  
ницы. И как мы видели, особое внимание уделяется  
крайним значениям, т. е. исчезающе малой вероятности  
(близкой к нулю) и наибольшей вероятности (равной  
единице), которой, по их мнению, обладают религи-  
озные догмы. Речь, конечно, идет о разных вероятностях  
не только по их численному значению, но и по существу:  
в одном случае имеется в виду объективная характери-  
стика появления чуда, в другом — мера субъективной  
уверенности в его совершении. Но в теологических экс-  
курсах эта существенная реальность стирается, так как  
назначением чуда в любом случае признается его "спа-  
сительность", т. е. создание субъективной уверенности  
в истинности вероучения. Кроме того, провозглашение  
родства человеческой души со святым духом тоже дела-  
ет эту разницу неощутимой, переводя вопрос о вероят-  
ности чуда в духовную плоскость.

Однако целиком уйти от ответа на вопрос об объек-  
тивной вероятности чуда апологетам все же не удастся.  
Ведь религиозный идеализм — это все-таки объективный

идеализм, и, значит, надо убедить людей в том, что чудо совершается на самом деле, что оно не иллюзия, а святая действительность. Об этом, в частности, прямо говорит православный апологет В. Зеньковский. "Когда в XIX веке, — пишет он, — был открыт факт самовнушения, то с помощью этого понятия (и понятия "исцеляющей веры"), казалось, найдено неотразимое естественное объяснение того, что оставалось необъясненным и давало как будто основание для применения понятия чуда"<sup>43</sup>. Поэтому возникает апологетическое стремление объективировать чудо.

Соблазн использовать понятие исчезающе малой вероятности в апологии чуда возникает у богословов при знакомстве с мысленными экспериментами, приводимыми в научной литературе и связанными с рассмотрением статистических законов. Результаты этих мысленных предположений принято называть "чудесами" (например, "чудо Джинса", "чудо Бореля", или, что то же, "термодинамическое чудо", "дактилографическое чудо" и т. д.). Но дело, конечно, не в названии, ибо слово "чудо" многозначно и широко употребляется за пределами религиозной речи. Однако богословы уверяют, что "чудеса" малой вероятности и чудеса в религиозном смысле — понятия не несовместимые, а перекрещивающиеся. Из этого апологетика пытается извлечь хотя бы намек на то, что наука все же признает реальность чуда. Для самого богословия чудо, разумеется, обладает гораздо большей вероятностью, чем это якобы допускает наука, но смысл предпринимаемой церковниками авантюры заключается в том, чтобы использовать ту узенькую шелку, которую, по их мнению, наука оставляет в своем детерминизме для того, чтобы через нее "подать руку" религии. Желаемое выдается за действительное, и получается, что признание чуда является общим и для религии, и для науки, разница лишь в степени этого признания, т. е. в оценке вероятности чуда. При этом широко используется схоластическая интерпретация случайности, как области, в которой разыгрываются исключения из закономерности, т. е. чудеса.

Английский физик Дж. Джинс задался вопросом, может ли вода не закипеть, а превратиться в лед, если

43

В. Зеньковский.  
Основы христианской философии,  
т. II. Париж, 1964,  
стр. 8.

сосуд с ней поставить в нагретую печь. Проведя расчеты, сходные с теми, которые проводятся в кинетике газов, Джинс вычислил вероятность превращения воды в лед, т. е. того, что было названо "чудо Джинса". Оказалось, что о таком результате следует говорить не как о невозможном, а лишь как о высшей степени невероятности. Сходные вычисления проделал Дж. Максвелл с привлечением "демона", который, поместившись перед отверстием между двумя сосудами, пропускает в одном направлении лишь самые быстрые (теплые) молекулы, а в другом направлении — только самые медленные (холодные). Результат должен получиться тот же, что и в "чуде Джинса": все холодные молекулы соберутся в одном сосуде, а все теплые — в другом. Математически сходным с "чудом Джинса" является дактилографическое "чудо Бореля", вычислившего, какова вероятность того, что легион обезьян, в беспорядке ударяющих по клавишам пишущих машинок, в каком-то случае напечатает текст "Гамлета", а в невообразимо большой серии случаев — даже целую библиотеку сокровищ мировой литературы. Рассуждая теоретически, это не невозможно, а ничтожно малая вероятность.

Стирание граней между невозможным и в высшей степени невероятным создает простор для всякого рода фантастических допущений, в том числе для теологических спекуляций. Отличная от нуля вероятность нарушения законов природы — разве это не лазейка для протаскивания чуда? И разве нельзя попытаться истолковать эту вероятность мистически? И вот католик О. Шпюльбек утверждает, что наука "оставляет открытым вопрос, возможно ли в высшей степени невероятное"<sup>44</sup>, развивая затем из этого целую фидеистическую программу согласования религиозной веры в чудо с научным пониманием вероятности.

Однако лазейка для протаскивания чуда в науку безнадежно закрывается, если принять во внимание соображения, высказываемые многими современными учеными, в частности уже упомянутым французским математиком Борелем. Напомнив, что в свое время он пользовался оборотом речи некоторых физиков, в частности Джинса, утверждавшего, что нарушение принципа

44  
O. Spülbeck.  
Der Christ und das  
Weltbild der  
modernen Natur-  
wissenschaft. Berlin,  
1962, S. 76.

Карно-Клаузиуса (второго закона термодинамики) не является строго невозможным, а только в высшей степени невероятным, Борель заявляет: "Теперь же я смотрю на дело так, что надо отбросить подобное словоупотребление, ибо оно, по моему мнению, может создать у читателя путаницу в представлениях, и только применение слова *достоверность* может рассеять эту путаницу"<sup>45</sup>. К этому выводу Бореля приводит рассмотрение численного значения вероятности термодинамического и дактилографического чуда. "Тут мы возвращаемся к вероятностям, пренебрежимым и в сверхкосмическом масштабе – имеются в виду такие вероятности, которые выражаются степенью десяти с отрицательным показателем, превосходящим (по абсолютному значению) миллион и даже, быть может, миллиарды миллиардов... Такова вероятность "чуда Джинса"... или "дактилографического чуда"..."<sup>46</sup> Не только невообразимо, но и абсурдно допущение, что опыт, предлагаемый в "чуде Джинса" или "чуде Бореля", можно повторить, скажем, десять в тысячной степени раз. Следовательно, если мы утверждаем, что чудеса подобного рода невозможны, "и добавляем, что такая невозможность для нас достоверна, мы сознательно и принципиально пренебрегаем ничтожной вероятностью"<sup>47</sup>. Поскольку мы имеем дело с явлениями, наблюдаемыми в условиях, уточнить которые нетрудно, то совершенно ясно, что "чудеса" *достоверно* невозможны<sup>48</sup>. Возражая тем, кто говорит, что в конце концов безразлично, назвать какое-то явление в высшей степени невероятным или достоверно невозможным, Борель формулирует вывод, важный для критики религиозной апологетики: "Нам... кажется, что далеко не безразлично пользоваться или не пользоваться вполне отчетливой терминологией, тогда как выражение "в высшей степени невероятный" и любое ему подобное может внести путаницу и способствовать распространению ложных представлений"<sup>49</sup>.

К числу этих ложных представлений относятся религиозные представления о чуде. И как нельзя лучше к религиозным сообщениям о сверхъестественных чудесах, якобы наблюдаемых в мире, применимо следующее высказывание Бореля: "Когда мы утверждаем

45

Э. Борель.  
Вероятность  
и достоверность.  
3-е изд., стр. 92.

46

Там же, стр. 91.

47

Там же.

48

См. там же,  
стр. 93.

49

Там же, стр. 94.

объективную достоверность, это значит, что если заслуживающее доверия лицо заявило бы нам, что наблюдалось явление, которое мы объявили бы заведомо невозможным, то мы были бы убеждены в том, что налицо обман. Что касается наших возможностей раскрыть этот обман, они, очевидно, будут зависеть от средств, которыми мы будем фактически располагать для проведения углубленного обследования условий, при которых, согласно показаниям, произошло данное явление"<sup>50</sup>.

Конкретизируя эту ценную мысль, можно добавить, что в ней, собственно, затрагивается вопрос о роли аподиктических суждений в мировоззрении человека. Когда открыто сформулировано и многократно проверено какое-либо положение, относящееся к числу фундаментальных принципов научного мировоззрения, то оно тем самым приобретает аподиктическую модальность, т. е. достоверность на уровне необходимости. Тем самым положение, логически противоречащее ему, столь же необходимо оказывается ложным. Будет ли это ложное положение софизмом или паралогизмом, т. е. будет ли оно проистекать из обмана или непреднамеренного заблуждения, в конечном счете логически безразлично. Коль скоро в научном мировоззрении откристаллизовался принцип всеобщей закономерности, имманентно присущей единому миру, то противостоящий ему в религиозном мировоззрении принцип чуда неизбежно оказывается несостоятельным. При этом имеется столь же принципиальная возможность исследования каждого отдельного утверждения о реальности чуда. В любом подобном случае наука, не впадая в сциентистский догматизм, располагает необходимыми способами и методами не только для опровержения антинаучных взглядов, но и для исследования причин и условий, при которых возможно превратное мировоззрение.

Наиболее активные попытки апологии чуда предпринимаются нынешней теологией там, где она расширяет свои вероятностные спекуляции до вторжения в область методологических проблем современного естествознания, и прежде всего физики микромира. Как уже отмечалось, вероятностный характер законов микромира зачастую истолковывается в идеализме и теологии как

50

Э. Борель.

Вероятность

и достоверность.

3-е изд., стр. 94.

свидетельство ненадежности и недостоверности научного познания, по сравнению с которым знание, почерпнутое из сверхъестественного откровения, является якобы несравненно более надежным, даже абсолютным. При этом происходит намеренное или ненамеренное смешение объективной вероятности изучаемых в микрофизике процессов с субъективной вероятностью научных доводов, зависящей от возможностей наблюдателя. Современный физический идеализм разного толка, субъективирующий роль измерений, приборов, математических методов в исследовании микрообъектов и приводящий к агностическим выводам относительно объективности и достоверности научных данных, во многом составляет питательную почву для теологической фальсификации науки и апологии чуда.

Против субъективистского истолкования законов квантовой механики, соотношения неопределенностей В. Гейзенберга, принципа дополнительности Н. Бора и других положений современной физики микромира свидетельствуют как само развитие этой науки, так и правильное методологическое осмысление ее проблем<sup>51</sup>. В частности, даже те ученые, которые в свое время считали, что, к примеру, принцип неопределенности Гейзенберга дает возможность согласовать науку с религией, впоследствии отказались от этого поспешного вывода. Так, А. Эддингтон в начале 30-х годов полагал, что "заключение, которое можно вывести из этих аргументов, взятых из современной науки, таково, что религия впервые стала возможной для разумного ученого около 1927 года" (т. е. года открытия принципа неопределенности). Но много лет спустя тот же Эддингтон, по-прежнему отстаивая религию, все же вынужден был признать, что нельзя поддерживать веру в свободную волю с помощью принципа неопределенности Гейзенберга<sup>52</sup>. Вера в "свободную волю электрона"—это по сути дела вера в чудо как событие, не имеющее естественных причин. Замена механистического детерминизма более широким и точным пониманием причинности, совершившаяся в XX в., истолковывалась идеалистами и фидеистами как отказ науки от детерминизма вообще, что, по их мнению, делало веру в чудо приемлемой для науки.

51

См. "Философия естествознания" (вып. 1). М., 1966, стр. 223—244; В. С. Готт, В. С. Тютин, Э. М. Чудинов. Философские проблемы современного естествознания. М., 1974, стр. 88—115.

52

См. "Философия естествознания" (вып. 1), стр. 230.

Агностицизм неминуемо приводил к фидеизму. Истолкование принципа неопределенности в том смысле, что невозможность одновременного и точного измерения координат и импульса частицы означает принципиальную непознаваемость микромира, подхватывается и разрабатывается религиозной апологетикой для отстаивания идеи чуда как рационально непостижимого вмешательства бога в дела естества. Но на самом деле принцип неопределенности имеет объективное содержание, так как частицы объективно не имеют точных координат и импульса. Их движение *объективно* бестраекторно и описывается лишь вероятностными характеристиками. Совершенно неправомерно связывать соотношение неопределенностей с непознаваемостью микромира и, следовательно, с утверждением реальности чуда. Вероятности, трактуемые в квантовой механике, ничего общего не имеют с субъективной уверенностью или неуверенностью исследователя как таковой<sup>53</sup>.

Статистические закономерности, характеризующие вероятность, представляют собой форму объективной причинности, не зависящую от произвола субъекта или "высшей силы". Понимать вероятность субъективно-идеалистически, т. е. лишь как величину, описывающую результат наших наблюдений, означает содействовать фидеистической трактовке данных современного естествознания. На самом же деле определенные классы событий, рассматриваемых при некоторых строго фиксированных условиях, обладают вероятностью безотносительно к тому, производятся ли над ними наблюдения или нет. Понятие вероятности надо рассматривать как существенный момент описания объекта, а не как признак неполноты наших знаний<sup>54</sup>. Поэтому апологетические попытки поместить чудо в область "неконтролируемых нарушений причинности" и старание доказать преимущество якобы достоверного или абсолютного характера религиозных положений перед вероятностной и относительной сущностью суждений науки оказываются несостоятельными с самого начала. Связь субъективного идеализма с мистикой и поповщиной, вскрытая Лениным в "Материализме и эмпириокритицизме", получает в упомянутых новациях фидеистов свое зримое подтверждение.

53

См. В. А. Фок. Квантовая физика и философские проблемы. — "Ленин и современное естествознание". М., 1969, стр. 195.

54

См. там же.



#### 4. ЧУДО И СОВРЕМЕННОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Католические апологеты считают, что, используя идеалистически истолкованные данные современного естествознания, они отнюдь не изменяют и не развивают традиционного учения о чуде, а лишь отстаивают его от нападков скептической и атеистической критики. Совершаемые при этом вылазки на чужую территорию науки рассматриваются ими как неизбежный долг блюсти чистоту изначальной веры и католического вероучения, как обусловленная нашим рационалистическим веком необходимость доказывать примиримость науки и религии, якобы изучающих с разных сторон одну и ту же созданную богом действительность и потому не противоречащих друг другу. Исходя из этого, апологеты не требуют, чтобы наука развивала учение о чуде, вмешиваясь тем самым в "высшие" дела религии. С них, оказывается, достаточно "всего лишь" того, чтобы наука своим авторитетом подтвердила возможность чуда в религиозном смысле или по крайней мере не отрицала бы такой возможности.

Именно поэтому теологические экскурсы в естествознание всегда полны всевозможных оговорок насчет того, что наука, мол, не может оказать решающего влияния на трактовку религиозных проблем, что любое использование научных данных в апологетических целях есть всего лишь пояснительная аналогия, исходящая из схоластического учения об "аналогии бытия" (*analogia entis*). В этом плане и следует понимать заявление католических апологетов вроде следующего: "То, что наука в последнее время сказала о чистой вероятности и статистической оценке природных законов, не может оказать непосредственного влияния на понимание чуда в религиозном смысле (как и свобода электрона на нравственную свободу), но во всяком случае не позволяет столь решительно утверждать невозможность чуда"<sup>55</sup>. И если католики в своих апологетических изысканиях не отказывают себе в удовольствии опереться на индетерминизм, якобы вытекающий из отказа от механистического детерминизма, то православные богословы стараются

55  
A. Anwander,  
Wörterbuch  
der Religion, 2. Aufl.,  
S. 599.



согласовать понятие чуда со всеобщим принципом причинности.

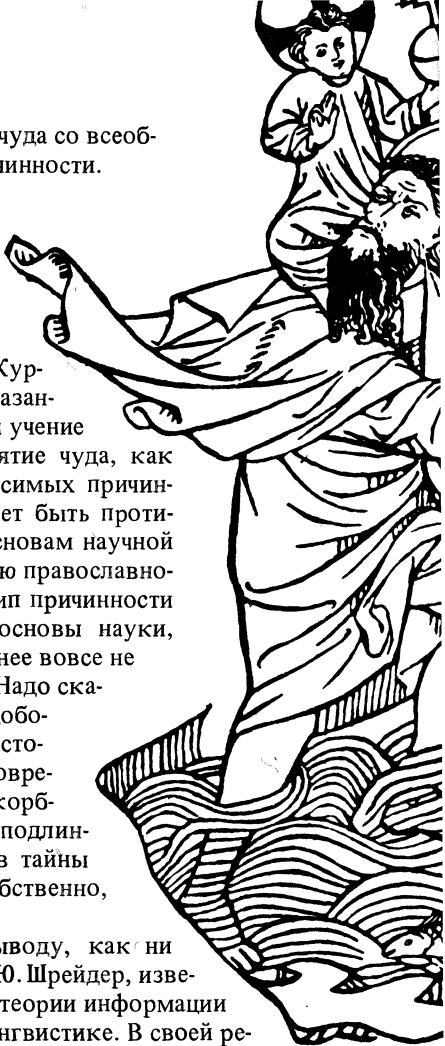
Чудо, пишет В. Зеньковский, "не только не отрицает принципа причинности, но прямо предполагает его. После того как Курно восстановил высказанное еще Аристотелем учение о случайности, понятие чуда, как встречи двух независимых причинных рядов... перестает быть противоречащим самим основам научной мысли"<sup>56</sup>. По мнению православного апологета, принцип причинности затрагивает самые основы науки, но ученым тем не менее вовсе не надо бояться чуда: "Надо сказать, что вся эта "чудобоязнь" покоится на настоящей мифологии в современной науке, прискорбной и затрудняющей подлинное проникновение в тайны природы. Почему, собственно, так боятся чуда?"<sup>57</sup>

56  
В. Зеньковский.  
Основы христианской философии,  
т. II, стр. 9.

57  
Там же, стр. 8.

К такому же выводу, как ни странно, приходит и Ю. Шрейдер, известный специалист по теории информации и математической лингвистике. В своей рецензии на книгу А. Урсула "Теория информации и религия" Шрейдер пишет:

"Он (Урсул.— Г. Г.) правильно замечает, что мы всегда воспринимаем как чудо маловероятное явление. Действительно, если бы все молекулы воздуха собрались в одной половине комнаты, мы сочли бы это чудом, хотя физическая возможность этого явления существует. В этом смысле чудом является уже то, что существует наш, быть может, не очень совер-





шенный, но достаточно сильно организованный мир: физически гораздо более вероятным был бы мир полностью хаотический, в котором не было бы даже элементарных частиц с заметным временем жизни. Автор правильно отмечает, что, "познавая маловероятные события, которые в действительности происходят и не противоречат законам природы, мы получаем большую информацию". *Следовательно, атеист может больше не пугаться чуда* (курсив мой.— Г. Г.). Всегда можно ожидать маловероятного, редкого явления, познание природы которого может оказаться очень трудным или даже невозможным в обозримое время. Такая точка зрения придает научному мировоззрению разумную широту — готовность считаться с существованием явлений, не укладывающихся в сложившуюся систему научных представлений<sup>58</sup>.

Необходимость привести эту довольно длинную цитату возникла из того, что почти каждая ее фраза требует комментариев.

В указанном месте Урсул применяет понятие информации для осмысления психологических корней религиозной веры. Маловероятные события, обладающие большой неопределенностью и, как подчеркивает автор, истолкованные в религиозном духе, выдаются за чудо. Церковники используют в своих целях неопределенность, непонятность, отсутствие или искажение информации для пробуждения соответствующих религиозных эмоций<sup>59</sup>. В свое время мы еще вернемся к психологии веры в чудо. Пока же следует отметить, что автор рецензируемой работы говорит о поддержании религией веры в чудо у верующих, рецензент же распространяет это на науку и атеистов.

Приведенный рецензентом пример, как нетрудно убедиться, физически равнозначен "чуду Джинса" и ему подобным. Не слишком обнадеживающая перспектива оказаться именно в этой половине комнаты, из которой все молекулы воздуха переместились в другую половину, думается, совершенно нереальна. Выше уже были приведены соображения Бореля, позволяющие считать подобное событие не "физически возможным", как пишет Шрейдер, а попросту невозможным, и считать это

58

"Новый мир", 1969,  
№ 11, стр. 279.

59

См. А. Урсул.  
Теория информации  
и религия.  
М., 1968, стр. 18.

утверждение достоверным. Сказать, что мы воспринимаем как чудо маловероятное событие, а в качестве примера привести событие, которое совершилось бы, и мы воспринимали бы его как чудо, — значит слишком расширительно толковать физическую вероятность, энтропию и чудо, стирать грань между воображаемым и действительным. На это можно было бы возразить, что гипотетичность измеряется (или принципиально может измеряться) разной величиной вероятности, но, как уже было отмечено, энтропическое чудо обладает ею во вполне пренебрежимой степени. Так что привести суждение типа "мы воспринимали бы" (соответственно "событие совершилось бы") в качестве частного случая "мы воспринимаем" (соответственно "событие совершается") — значит совершить очевидную подмену тезиса.

Другой пример еще более впечатляющ, так как чудом, если верить рецензенту (и тем, у кого он мог заимствовать этот пример), оказывается весь "наш достаточно сильно организованный мир". Это, вероятно, тот самый случай, когда несоответствие факта теории считается отягчающим вину обстоятельством не для теории, а для факта. Поскольку этот неэнтропический мир все-таки существует и это неотразимый факт, с точки зрения же теории максимального возрастания энтропии это невероятно, то само существование мира объявляется чудом. Кошмарная картина хаотической Вселенной, в которой нет даже порядочных элементарных частиц, есть доведение до логического предела теории тепловой смерти Вселенной: энергия Вселенной постоянна, а энтропия Вселенной стремится к максимуму.

Нет нужды оспаривать, что энтропия замкнутой системы возрастает, что система переходит из менее вероятного состояния организованности в более вероятное состояние неупорядоченности. Это следствие, вытекающее из второго закона термодинамики, и Шрейдер в другой своей статье совершенно справедливо указывает, что абсурдно опровергать законы природы<sup>60</sup>. Но стало уже, пожалуй, общим местом, что для Вселенной как системы, состоящей из бесконечного числа частиц, оказывается бессмысленной характеристика ее состояний как более вероятных и менее вероятных. Физики определен-

60

Ю. Шрейдер.

Наука — источник знаний и суеверий. —

"Новый мир", 1969,

№ 10, стр. 210.

но считают, что "статистическая физика не обнаруживает у бесконечно большой системы наиболее вероятного, то есть равновесного, состояния; все ее состояния равновероятны"<sup>61</sup>. Стало быть, бессмысленно говорить о достижении бесконечной Вселенной энергетического равновесия и о наступлении максимума энтропии. Экстраполяция положений, верных для конечных систем, на бесконечную Вселенную является необоснованной. А в релятивистской термодинамике дается уже позитивное решение проблемы энтропии Вселенной, причем, что особенно важно, независимо от того, является ли Вселенная бесконечной или конечной. Опуская здесь промежуточные соображения, связанные с учетом метрических свойств пространственно-временного континуума и гравитации, приведем лишь заключение, к которому приходят Л. Ландау и Е. Лившиц: "В релятивистской термодинамике закон монотонного возрастания энтропии замкнутых систем по-прежнему имеет место. Однако... утверждение, что при этом возрастании энтропия принимает в конце концов наибольшее при данных энергии и импульсе значение, в применении к миру как целому теряет теперь смысл. Таким образом, энтропия мира систематически возрастает без того, однако, чтобы мир переходил в какое-либо состояние равновесия, обладающее максимальной энтропией"<sup>62</sup>. Поэтому, если даже Вселенную рассматривать как конечную систему, нет оснований ее нынешнее состояние рассматривать как гигантскую флуктуацию, т. е. как чудо<sup>63</sup>.

Размышляя над связью второго и первого законов термодинамики, Энгельс писал: "Преобразование движения и неуничтожимость его открыты лишь каких-нибудь 30 лет тому назад, а дальнейшие выводы из этого развиты лишь в последнее время. Вопрос о том, что делается с потерянной как будто теплотой, поставлен, так сказать, *nettement* (начистоту, без уверток.— *Ред.*) лишь с 1867 г. (Клаузиус). Неудивительно, что он еще не решен... Но он будет решен; *это так же достоверно, как и то, что в природе не происходит никаких чудес* (курсив мой.— *Г. Г.*) и что первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из внемировых сфер"<sup>64</sup>.

61

И. Р. Плоткин.  
О флуктуационной  
гипотезе Больцман-  
на.—"Вопросы фило-  
софии", 1959, № 4,  
стр. 139.

62

Л. Д. Ландау  
и Е. М. Лившиц.  
Теоретическая  
физика, т. IV. Теория  
поля. М., 1948,  
стр. 356—357;  
ср. там же, т. V.  
Статистическая  
физика. М., 1964,  
стр. 46.

63

См. "Философия  
естествознания"  
(вып. 1), стр. 122—  
136.

64

К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 20, стр. 599.

С тех пор решение вопроса значительно продвинулось. Но самое важное для нас в высказывании Энгельса — это то, что достоверность будущего решения ставится на один уровень с достоверностью невозможности чудес в природе. Это представляется важнейшей чертой истинно научного мышления, которому чужда даже мысль о заигрывании с религией.

Встреча с принципиально новым, неожиданным, редкостным и маловероятным, конечно, всегда возможна, и психологический момент изумления, который с этим связан, может побудить нас назвать это чудом. Революционные и часто непредвиденные открытия действительно могут нас столкнуть (и не раз уже сталкивали) с явлениями, не объяснимыми с помощью наличной системы представлений. И для того чтобы объяснить подобные явления и включить их объяснение в новую, более совершенную научную систему, требуются, как говорил Бор, "безумные" идеи. Как показывает история науки, в критических ситуациях вслед за констатацией "странности" нового явления идет не признание чуда, а выдвижение гипотез, которые тем "безумнее", чем труднее познание существа нового явления. Но если в своем "безумии" мы допустим существование сверхъестественных сил для объяснения чего-то в высшей мере странного, то кавычки вполне можно снять.

Поэтому указываемая Шрейдером возможность встречи с непознанным никак не является шагом к встрече с религиозным понятием чуда. Разумная широта научного мировоззрения, за которую ратует рецензент, потеряет свою разумность, если распространится до признания сверхъестественного, чего с таким вожделием ждут противники научного мировоззрения вроде Зеньковского и иже с ним. Широта мировоззрения должна, очевидно, сочетаться с определенной четкостью, позволяющей отделять истинное от иллюзорного, научный подход от мистического. Отрицать, подобно Энгельсу, возможность чудес вовсе не значит "бояться чуда", равно как не бояться его не значит его признавать. Думается, тут дело не просто в словоупотреблении, так как у Урсула речь идет именно о религиозном понятии чуда, а не о чуде в общем, светском смысле. Рецензент же

пытается во имя "разумной широты" найти какие-то точки соприкосновения религии с наукой через чудо.

Снятие неопределенности, которое достигается в результате совершения и изучения непознанного события, происходит в науке и религии принципиально по-разному. Так как при религиозном объяснении информация в силу специфического искажающего характера отражения испытывает решающее воздействие мистических помех, то снятие неопределенности оказывается при этом фиктивным, а информация — дезинформацией. Именно такова ссылка на чудесный характер события. Ибо объявить его чудом и тем самым возвести его причину к потустороннему источнику — значит отказаться от научного объяснения. В науке же, наоборот, встреча с непознанным приводит, по словам А. Эйнштейна, к бегству от чуда. Иными словами, в науке информация, как снятие неопределенности, доставляется за счет проникновения в реальность. Именно в этом обстоятельстве, очевидно, и заключается главный смысл применения теории информации к научному анализу религии и ее категорий. Критикуемая Зеньковским и Шрейдером "чудобоязнь" является вовсе не боязнью, а просто отрицанием чуда как следствием научно-материалистического миропонимания. И научно-атеистический анализ религиозного понятия чуда, включающий и методы теории информации, рассматривает чудо не как объективную реальность, а как одну из категорий превратного сознания\*.

\* Ограничиваясь проблематикой, связанной с чудом, мы не рассматриваем здесь других положений рецензии Шрейдера, представляющих нам не менее сомнительными. Это относится к утверждению о существовании философских аргументов, равно убедительных как для атеистов, так и для верующих, а также к соображениям о теории идей Платона, гилеморфизме Аристотеля и об их отражении в католической философии. Доводы рецензента смелы, но неверны, демонстрируя довольно общие и смутные представления о целом ряде историко-философских проблем (платонизм и неоплатонизм, августинизм и неоавгустинизм, аристотелизм и томизм, судьба учения Аристотеля и Фомы Аквинского о материи и форме в его отношении к основному вопросу философии, положение различных

В 1951 г. папа Пий XII в своей нашедшей речи "Доказательство бытия божия в свете современного естествознания" делает характерную и вызвавшую цепную реакцию подражаний попытку опереться для апологетических целей на идеалистическое истолкование закона энтропии<sup>65</sup>. От положения о переходе мира в полностью хаотическое состояние папа переходит к выводу о начале мира и бытии творца (так называемое "энтропологическое доказательство бытия божия"). Но, как известно, и до и после этой речи апологетической интерпретации подвергались и многие другие, особенно находящиеся в стадии научной разработки, открытия современной науки ("красное смещение", "странные" частицы, искривление пространства, квазары, "черные дыры" и т. п.). Поэтому от спекуляций на отдельных открытиях естественных наук католическая апологетика, (а вслед за нею и православная), продолжая множить эти спекуляции, одновременно переходит к своему рода обобщению, где на первый план выступает фидеистическая обработка методологических проблем естественнонаучного знания. Это не случайно. Любое конкретное положение естествознания может быть апологетически использовано только тогда, когда оно поднято на уровень натурфилософского обобщения, когда ему, следовательно, придан мировоззренческий характер, что и создает для теологии возможность прямой конфронтации научному мировоззрению. Вышедшая в том же 1951 г. книга католического идеолога Х. Дольха "Теология и физика" является в этом плане достаточно показательной, тем более что за четверть века после ее выхода католические апологеты в сущности не добавили ничего нового к тому, что в ней содержится. Для нас эта книга интересна тем, что в ней рассматривается проблема чуда и его отношения к естественнонаучному закону.

направлений в современной католической философии, традиция и модернизм в католической теологии и философии и т. д.). В частности, утверждение о материальном носителе информации вовсе не тождественно гилеморфизму аристотелевско-томистского толка, где форма господствует над материей.

<sup>66</sup>  
H. Dolch.  
Theologie  
und Physik.  
Freiburg, 1951,  
S. 25.

<sup>67</sup>  
Там же, стр. 36—37.

<sup>68</sup>  
Там же, стр. 52 и сл.

Согласование чуда с законами природы Дольх начинает несколько издавека — с рассмотрения структуры естественнонаучного знания. В классической физике, говорит он, познание представлялось как незамкнутое и всегда гомогенно продолжаемое<sup>66</sup>. Под гомогенностью понимается последовательное применение неизменных принципов ко все новым фактам опыта. В противоположность этому, заявляет Дольх, ссылаясь на понятие "замкнутая теория" у Гейзенберга, в современной физике структура познания уже не гомогенна, а гетерогенна, т. е. знание построено из множества независимых, "замкнутых" теорий и тем самым расслоено<sup>67</sup>. Иными словами, для каждой принципиально новой, ранее не содержащейся в научном опыте фактической данности современная физика, дескать, создает отдельную, независимую от предыдущих, замкнутую теорию. Из этого делается вывод о принципиальной невозможности общенаучной методологии.

Но если так, вопрошает Дольх, то при таком построении качественно различных теорий не ограничена ли вообще "грузоподъемность" (Trägfähigkeit) естественнонаучных принципов? Не напрашивается ли поэтому трансцендентное истолкование всей действительности в целом?<sup>68</sup> Иначе говоря, раз общая естественнонаучная концепция мира невозможна, то возможна, стало быть, религиозная картина мира, построенная на неизменных принципах священного писания и "вечной философии" Фомы Аквинского. И наука, признающая свою неспособность построить единую картину мира, не должна протестовать против трансцендентальной интерпретации природы.

Из того обстоятельства, что естествознание по своей структуре представляет собой последовательность различных относительно законченных теорий, Дольх делает вывод, что для естествознания вообще нет никаких общих принципов, на которые оно могло бы опираться. Но и как во многих других случаях, здесь желаемое выдается за действительное. Из признания относительной законченности отдельных физических теорий, отражающих разные стороны сложного мира, вовсе не следует, что каждая из этих теорий создается для отдельного



69 См. об этом:  
П. В. Копнин,  
П. С. Дышлевый,  
Идеи В. И. Ленина  
о всесторонней  
гибкости понятий  
и современное  
физическое позна-  
ние;  
М. Э. Омелянов-  
ский.

Ленин и диалектика  
в современной  
физике. — "Ленин  
и современное есте-  
ствознание",  
стр. 49—78, 127—148.

случая. Известно также, что взаимопроникновение разных теорий приводит к плодотворным результатам не только в развитии естественных наук, но и в выработке единого научного мировоззрения. Дольх полностью игнорирует диалектику структуры познания, абсолютизируя момент самостоятельности отдельной теории и отбрасывая не менее важный момент преемственности и связи. Метафизичность мышления мешает ему признать тот несомненный факт, что в современном естествознании упомянутые общие принципы определенно выдвигаются на первый план<sup>69</sup>. Это выбивает почву из-под ног современных фидеистов с их искусственно сконструированными апологетическими приемами. Структура современного естественнонаучного знания,

сложная и противоречивая, есть отражение объективной диалектической структуры природы, чуждой какой бы то ни было "трансценденции".

Но "трансцендентальные" намерения Дольха идут дальше. Из соответственно препарированной им структуры научного мышления он хочет вывести признание наукой чуда. Дольх придает этому настолько большое значение, что объявляет признание чуда непременным условием не то что примирения, но даже любой дискуссии с наукой: "Изложенный вопрос о том, не делает ли возможным установленное структурное изменение естественнонаучного познания взаимопонимание между теологией и наукой, упирается в вопрос о возможности чуда. Если на этот вопрос дается отрицательный ответ, то всякое взаимопонимание остается за пределами спора"<sup>70</sup>. Богослов как бы гово-

рит естествоиспытателю: если ты допускаешь возможность чуда, давай руку, будем разговаривать, даже спорить; если же нет, прощай, наш разговор не состоится. Весь иезуитизм этого предложения, проглядывающий, кстати, в других проектах "диалога" с наукой, заключается в том, что еще до начала дискуссии



<sup>70</sup> H. Dolch,  
Theologie  
und Physik, S. 76.

теолог хочет выступать как победитель: допусти хоть малейшую возможность чуда, хотя бы в качестве рабочей гипотезы, а уж об остальном мы договоримся.

Дольх полагает, что "расслоенность" естественнонаучного познания создает возможность для внедрения чуда между слоями или в качестве отдельного слоя. В этих целях используется уже рассмотренная нами интерпретация случайности как области проявления чуда. Ссылаясь на гетерогенность научного познания, Дольх утверждает, что и физик в области микроявлений признает соседство двух слоев — "высшего" и "низшего" мира. Связь между ними такого рода, что "низший мир" озаряется "высшим", и это озарение обнаруживается через "производство следов" (Spurezeugung), например, при квантово-физическом эксперименте в макроприборах могут быть зарегистрированы следы воздействия микропроцессов<sup>71</sup>. И затем уже на сугубо теологическом уровне делается такой вывод: "Это положение вещей образует для теолога поучительную аналогию для утверждения того положения, что озарение трансцендентным слоем мира опыта не невозможно и что он (теолог), поскольку и насколько это случается, знает об этом"<sup>72</sup>. Вывод, как мы видим, не соответствует серьезности посылок. Применяются образные выражения вроде "озарения" (Aufleuchten), а главное заключение оказывается всего лишь аналогией, причем не типа *analogia entis* (аналогии бытия), а скорее *analogia mentis* (умственной аналогии). И главное состоит в том, что "озарение" естественного явления, проистекающее из сверхъестественного слоя, — это и есть чудо.

Произвол в обращении с современными естественнонаучными знаниями типичен для всей нынешней апологетической литературы. Согласование вероучения с данными естествознания стало воистину навязчивой идеей нынешнего богословия. За время, прошедшее после выхода в свет книги Дольха, апология чуда старается следовать по возможности за всеми трудностями и изгибами прогрессирующего и усложняющегося теоретического познания. С помощью излюбленных в богословии туманных сравнений, убедительность которых равна нулю, сегодняшние апологеты лихорадочно пытаются

<sup>71</sup>  
Там же, стр. 83.

<sup>72</sup>  
Там же.

найти чуду место в мироздании, убедить в том, что, хотя чудо и сверхъестественно по своей сути, оно все-таки действует в мировом процессе.

Так, И. Б. Лотц, иезуит, профессор папского Григорианского университета, выводит возможность и реальность чуда из принципа неопределенности Гейзенберга. Возможность и действительность беспричинных явлений, будто бы вытекающие из этого принципа, при сопоставлении с аристотелевско-томистской концепцией каузальности дает, по мнению иезуита, право говорить о реальности чуда как явления, не имеющего причин в естественном мире, но необходимо опричиненного свыше<sup>73</sup>. Примерно так же рассуждает канадский иезуит Л. Леаи, по заявлению которого научный атеизм изгоняет чудо из мира, руководствуясь устаревшими принципами детерминизма, в то время как сопутствующий соотношению неопределенностей индетерминизм как нельзя лучше согласуется с католической доктриной чуда<sup>74</sup>. Томист Э. Юан полагает, что чудо есть заполнение того пробела, который образуется между математическими конструкциями, являющимися непосредственными объектами современной микрофизики, и реальными микрообъектами. Чудо — это мост между материей и духом, сооруженный творцом того и другого<sup>75</sup>. Иезуит Ф. Сельваджи заявляет, что, в то время как классическая физика утверждала несотворимость и неуничтожимость природы, базируясь на принципе сохранения массы и энергии, современная физика (Г. Гамов, Э. Милн, Ж. Леметр, А. Эддингтон) все чаще говорит о сотворении материи, опираясь при этом на идеи аннигиляции материи и антиматерии и эквивалентности массы и энергии. В интерпретации же абсолютной метафизики (томизма) это будто бы означает, что современная космология не может обойтись без представления о чуде сотворения<sup>76</sup>.

73  
I. B. Lotz.  
De secunda via  
S. Thomae  
Aquinatis.— "De Deo  
in philosophia  
S. Thomae et in  
hodierna philosophia".  
Acta VI Congressus  
Thomistici  
Internationalis",  
vol. II. Romae, 1966,  
p. 21.

74  
L. Leahy.  
Les fondements  
de l'atheisme  
scientifique.— "De Deo  
in philosophia  
S. Thomae et in  
hodierna philosophia".  
vol. II, p. 209.

75  
E. Huang.  
Ce que la pensée  
thomiste peut  
apporter au niveau  
des certains  
carrefours cruciaux  
de la pensée  
scientifique actuelle.—  
"De Deo in philoso-  
phia S. Thomae et  
in hodierna  
philosophia", vol. II,  
p. 171.

76  
F. Selvaggi.  
La creazione nelle  
moderne  
cosmologie.— "De Deo  
in philosophia  
S. Thomae et  
in hodierna  
philosophia", vol. II,  
p. 325.

В основе всех этих разновидностей апологии чуда лежит упование на то, что современная наука в отличие от классической отходит от своей отрицательной или критической позиции по отношению к религии, так как якобы уже больше не противопоставляет объективный закон чуду. Поэтому, как надеются апологеты, конфликт между наукой и религией с течением времени не

обостряется, а, наоборот, сглаживается. Так, Шпюльбек пишет: "К сущности откровенной веры относится утверждение чуда как сверхъестественного, но очевидного вмешательства бога. Классическая физика не имела об этом вмешательстве бога никакого представления"<sup>77</sup>. Ныне же "физик больше не может, исходя из физических оснований, отвергать чудо"<sup>78</sup>. При этом Шпюльбек ссылается на вероятностный характер (статистическую природу) законов, открытый современной физикой. Выше уже было отмечено, что статистическая интерпретация законов природы отнюдь не свидетельствует в пользу чуда, так как сама статистическая вероятность соответствует определенным естественным законам. К тому же попытка трактовать все законы природы как статистические есть метафизическая абсолютизация одной из форм природной закономерности, ибо динамическая закономерность в природе имеет ту же реальность, что и статистические законы.

Но тезис о соединимости принципов научного исследования с верой в чудо апологеты пытаются протащить и с помощью гносеологических аргументов. Вслед за Дольхом этому занятию предается, в частности, известный католический автор Р. Кариш. В своей книге "Естественное и вера" он пишет, что естествоиспытатель, осмысливая какой-нибудь природный процесс, намеренно упрощает взаимосвязь всех факторов, действующих в области исследования. Вследствие этого естественный закон "никоим образом не говорит о том, что рассматриваемый процесс зависит *только* от взятых в функцию величин. Он оставляет открытым вопрос о том, не действуют ли здесь и другие факторы, которые были опущены для упрощения, наблюдения или изложения, или же такие, которые, может быть, принципиально не допускают определения с помощью физических методов"<sup>79</sup>.

То, что любой открываемый наукой закон всегда неполон, что он упрощает реальное течение процессов, является азбучной истиной и не может вызвать возражений. Но утверждение Кариша отнюдь не сводится к этой тривиальности, а включает в число опущенных или неучтенных факторов трансцендентные, метафизические, чудесные. А это значит не только упрощать, но

77  
O. Spülbeck.  
Der Christ und  
das Weltbild  
der modernen  
Wissenschaften.  
Berlin, 1962, S. 75.

78  
Там же, стр. 76.

79  
R. Karisch.  
Naturwissenschaft  
und Glaube.  
Donauwörth, 1958,  
S. 21.

и попросту исказить действительный ход научного исследования.

Если речь идет о факторах, которые могут быть учтены, но не учитываются, то исследователь сознательно выделяет факторы, имеющие существенное влияние на ход изучаемого процесса и потому обязательно учитываемые в законе, и столь же сознательно пренебрегает теми связями, которые не могут оказать подобного решающего влияния. Если же речь идет о факторах, которые не могут быть учтены в силу относительности знания и неполноты теории, то ученый вовсе не пытается искать неучтенные факторы в сфере сверхъестественного, а принципиально и последовательно ищет их только в сфере естественных, "посюсторонних" сил и явлений. Для естествоиспытателя наука кончается там, где делается попытка объяснить какое-либо явление влиянием сверхъестественного.

Рафинированные теологические спекуляции, опирающиеся на произвольное обращение с самыми сложными проблемами естествознания, не мешают церкви активно пропагандировать в верующих массах самые грубые суеверия. Как пишет современный американский рационалист Б. Бленшард, "в навязывании популярной веры в то, что естественный закон без конца отодвигается чудесным вмешательством святых, ангелов и демонов, действием реликвий и мощей и спорадическими посещениями самой девы Марии, мы находим подход ума, не совпадающий с подходом науки. Откровение, как его понимает католицизм, вступает в конфликт не только с естествонаучным знанием, оно это делает и по многим другим пунктам"<sup>80</sup>. Несмотря на все апологетические новации, набор религиозных чудес остается вполне традиционным, и за пределами фундаментальной теологии прибегать к схоластическим доводам приходится сравнительно редко, а когда все-таки приходится, то целью является подкрепление модернистскими апологиями давно устоявшихся представлений о чудесах. Отсюда и усиливающаяся пропаганда чудес Лурда и Фатимы, и продолжающееся поклонение реликвиям, и канонизация, основываемая на традиционных чудесах, и проповедь библейских и житейных чудес. Но уже отмеченное

<sup>80</sup>  
B. Blanshard.  
Reason and Belief.  
New Haven, 1975,  
p. 79.

выше возрастание авторитета науки и научного мировоззрения, рост атеизма и индифферентизма вынуждают церковников и к экскурсам в современное естествознание.

Выше уже были приведены слова Ломоносова, осуждавшего тех, кто ссылается на бога вместо естественных объяснений, и знаменитый ответ Лапласа, предпочитавшего "обходиться без этой гипотезы", т. е. бога. Можно привести не менее впечатляющие замечания по поводу чуда, сделанные творцами новой физики.

"Непрерывно подвигающееся вперед по неоспоримо надежным путям познание природы, — говорит М. Планк, — привело к тому, что для мало-мальски образованного в естественнонаучном отношении человека сегодня решительно невозможно признать соответствующими действительности многочисленные сообщения о чрезвычайных, противоречащих законам природы событиях, о чудесах, которые обычно считаются существенным подтверждением и обоснованием религиозных учений и которые ранее воспринимали без критического размышления, просто как факты"<sup>81</sup>. Планк считает, что у веры в чудо нет никакого будущего: "Шаг за шагом вера в чудеса должна отступать перед постоянно и уверенно идущей вперед наукой, и мы можем не сомневаться, что рано или поздно этой вере придет конец"<sup>82</sup>.

Столь же определенно отрицательным является отношение Эйнштейна к религиозному чуду: "Чем больше человек проникает в закономерный порядок явлений, тем крепче становится его убеждение, что рядом с этим закономерным порядком нет больше места для другого ряда причин. Он не признает ни человеческой, ни божественной воли как независимой причины происходящих в природе явлений"<sup>83</sup>.

81  
82  
83

81  
Цит. по:  
О. Клор.  
Естествознание,  
религия и церковь,  
стр. 98—99.

82  
Там же, стр. 99.



83  
A. Einstein.  
Aus meinen späteren  
Jahren. Stuttgart,  
1952, S. 33.

Религиозные чудеса лежат, так сказать, по ту сторону и здравого смысла, и научного объяснения. Энгельс очень хорошо показал это на примере "теории катастроф" Ж. Кювье: "Теория Кювье о претерпеваемых Землей революциях была революционной на словах и реакционна на деле. На место одного акта божественного творения она ставила целый ряд повторных актов творения и делала из чуда существенный рычаг природы (курсив мой.— Г. Г.). Лишь Лайель внес здравый смысл в геологию, заменив внезапные, вызванные капризом творца, революции постепенным действием медленного преобразования Земли"<sup>84</sup>.

<sup>84</sup>  
К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 20, стр. 352.

Делать из чуда существенный рычаг природы, включать его в мировой процесс и его объяснение — значит отказаться от главного принципа научного исследования: искать причины в области естественного, реального. Опирающееся на материалистический монизм, убеждение в объективной закономерности единого мира имманентно присуще любому подлинно научному исследованию. Поэтому теологические спекуляции, направленные на примирение имманентной закономерности и трансцендентного чуда, неминуемо обречены на провал. Чудо неприемлемо для современного естествознания.



Глава пятая

# ЧУДО КАК ОНО ЕСТЬ



Когда мы говорим, что чудо лежит за пределами научного объяснения, то имеем в виду, что ничто в мире не может быть объяснено чудом. Но это не означает, что чудо или, точнее, вера в чудо не подлежит научному исследованию. Уверения апологетов в том, что чудо недоступно "анализу позитивной науки", так как "не написано на языке ученых"<sup>1</sup>, разбиваются о самый факт изучения религиозного феномена "извне", т. е. со стороны научного религиоведения, о неопровержимую реальность неконфессиональной науки о религии и ее категориях. Естественно, что и чудо, как одна из узловых категорий религиозного сознания, попадает в сферу научного анализа, и никакие заклинания и анафемы апологетов помешать этому не могут.

<sup>1</sup> A. Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 631.



## 1. БОГОСЛОВСКИЕ КАТЕГОРИИ И ГНОСЕОЛОГИЯ ЧУДА

Религиоведческий анализ категории чуда естественно начать с природы и гносеологической сущности теологических категорий вообще.

Термины, которыми оперирует теология, суть богословские категории. Переход от одной из них к другой осуществляется в соответствии с вероучением и принципами догматической "логики". Применение догматических, апологетических, морально-теологических и прочих категорий в силу превратности и смутности богословского мышления неизбежно приводит к значительному разброду в стане апологетов религии. Разное толкование одних и тех же теологических категорий сопровождается, как правило, попытками доказать, что предложенная данным теологом или направлением интерпретация больше соответствует вероучительным источникам. Разворачиваются целые словесные баталии вокруг таких, например, категорий, как вера, откровение, ад, спасение, крест и т. д. Тщетность подобных дискуссий приводит некоторых теологов к мысли отказаться от всяких категорий, вернуться к незамутненной вере апостольских времен, которой чужды всякие богословские умствования. Так, католик К. Люти

зывает: "Величие христианской веры состоит в ее освобождении от гнета категорий. Эта свобода основывается на транскатегориальности Иисуса Христа"<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>  
К. Lüthi.  
Ist Christentum  
Religion? — "Wort  
und Wahrheit",  
1969, № 2, S. 111.

Но предлагаемая католиками "сверхкатегориальность" сводится к чисто словесным уловкам, суть которых в замене одних терминов другими. В обслуживающей католическое богословие схоластической философии томизма наряду с метафизическими категориями признаются также так называемые трансценденции, представляющие собой сверхкатегориальные определения бытия. Если к метафизическим категориям (родам бытия) относятся форма и материя, потенция и акт, существование и сущность, то к трансценденциям — единство, истина, благо, бытие, вещь и нечто. Трансценденции есть то, что лежит за всеми родами бытия (категориями) и охватывает все. Согласно томистской схеме, трансценденции сугубо априорны и составляют предварительное условие всякого анализа бытия. Критика схоластического учения о трансценденциях, проведенная в свое время Декартом, Гоббсом, Спинозой, Кантом, Гегелем, показала его бесплодность, бессодержательность и тавтологичность<sup>3</sup>. Тем не менее эта часть томистской метафизики существует и поныне. Избежать тавтологии, по мнению томистов, можно, если дополнить метафизику теологией. Ибо сверхкатегориальные определения бытия получают смысл, дескать, только при их соотнесении с богом. А это в полном соответствии с католическим принципом "философия — служанка теологии" приводит, во-первых, к фактическому крушению томистских попыток построить философию независимо от откровения и, во-вторых, к передаче метафизических категорий и трансценденций через категории теологические, и наоборот. Тавтология сохраняется в полной мере, она лишь приобретает большие масштабы и поэтому становится менее заметной.

<sup>3</sup>  
См. Л. И. Греков.  
Тенденции современной схоластики. — "Вопросы философии", 1971, № 1, стр. 109—119.

Учение о богословских категориях составляет часть фундаментальной теологии (апологетики), хотя отдельные категории применяются во всех разветвлениях богословия. Все христианские апологеты при этом подчеркивают, что теологические категории не способны охватить бога во всей его универсальности, а католические

богословы особо разрабатывают концепцию "аналогичности" теологических категорий как часть учения об "аналогии бытия". Поэтому понятие бога не может считаться основной категорией богословия, хотя, разумеется, любая теология есть "учение о боге".

Категориальная система христианского богословия по сути дела концентрируется вокруг понятия божественного откровения. Так, православные, англиканские и католические богословы считают задачей теологии разработку категорий, так или иначе связанных с откровением и охватывающих все отрасли богословия. Так, в догматическом богословии рассматривается так называемый "логохарактер" откровения, т. е. его буква, в нравственном богословии — категории завета, закона, обетования и т. п., в библейском богословии — категории священной истории, представляющей собой осуществление начертанного в откровении плана божественного спасения. В апологетике (фундаментальной теологии, основном богословии) рассматриваются категории истины откровения, божественного опосредования и т. п., в церковном праве (канонике) — полисный или общинный характер откровения, в герменевтике — понимание откровения и его изложение, в пастырском богословии — культовые мистерии, завещанные в откровении без разума (сверхъестественном откровении) и т. д.<sup>4</sup> Получается, что дать критический анализ категории откровения означает по сути дела исчерпать содержание теологии в целом.

Тем не менее первоначальная разработка теологических категорий и их системы на основе базисной категории откровения совершается в апологетике, выполняющей роль "преамбулы веры" и методологической основы всего богословия. Если временно отвлечься от деталей, то категориальная система христианского богословия выглядит примерно следующим образом.

Теологические категории разделяются на категориальные слои, или сферы: слой сверхъестественного откровения и слой естественного откровения. Там, где естественное откровение в онтологическом смысле отрицается — как, например, в большинстве протестантских богословских школ, — этот слой тоже выделяется,

<sup>4</sup> G. Söhngen, H. Vorgrimmler. *Fundamentaltheologie.* — "Lexikon für Theologie und Kirche", Bd 4. Freiburg, 1960, S. 452 — 459; T. Graffer. *Apologetics.* — "Encyclopaedia of religion and ethics". Vol. 1. New York, 1961, p. 611 — 623; V. Lossky. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Paris, 1960, p. 7 — 17.

но с подчеркиванием субъективной (“экзистенциальной”, “антропологической”) стороны категорий. За каждой категорией обоих слоев стоит какая-то религиозная доктрина. Можно сказать, что доктрина — это развернутая категория, а категория — зерно соответствующей доктрины. Так, например, категория спасения при ее развертывании становится доктриной спасения, а доктрина спасения находит свое краткое обозначение в категории спасения. Иначе говоря, категория, представляя собой понятие, всегда может быть развернута в серию суждений, составляющую учение. В логическом плане богословская категория не отличается от всех прочих категорий, так как каждая из них разворачивается в какую-то теорию, т. е. систему предложений.

Главный дифференциальный признак богословских категорий — это их мистичность, т. е. отнесенность к принципиально трансцендентному и непостижимому. При этом приведенное деление на два слоя вовсе не означает, что мистическим является только верхний слой. Постулат религиозного дуализма гласит, что по-стороннее подчинено потустороннему и, следовательно, теологические категории низшего слоя получают смысл только при их соотнесении с категориями высшего, сверхъестественного слоя. Так, например, категория спасения имеет смысл только при выведении ее из категории воскресения, а категория благодати — только в соотнесении с категорией троицы (точнее, третьей ее ипостаси — святого духа). Для религии сама категория естественного подчинена высшей категории сверхъестественного, а это значит, что мистический характер категорий низшей сферы столь же несомненен, как мистичность категорий высшей сферы.

Отличие этих двух сфер друг от друга только в том, что категории высшей сферы принимаются просто на веру (“откровение без разума”), а категории низшего слоя допускают известное, хоть и обставленное множеством оговорок “рациональное” усвоение. Термин “рациональное” ставится здесь в кавычки потому, что употребляется в сугубо теологическом смысле. “Рацио” в богословии служит вере, и его функции сводятся к интерпретации категорий низшей сферы в категориях

высшей сферы. Логико-апологетический аспект вырождается в конце концов в морально-теологический, выраженный в категории разумного послушания (*rationale obsequium*), и весь могучий арсенал теологической схоластики мобилизуется для утверждения немудрящего катехизического требования: "Считай и поступай так, как тебя учит церковь".

Апологетические выкладки, опирающиеся на богословские категории, ставят своей целью не доказательство соответствия религиозной доктрины объективной действительности, а снабжение верующего аргументами для разумного, а затем и неразумного послушания. Тем не менее христианская апологетика, используя не только теологические, но и зачастую религиозно-философские категории, пытается обосновать истинность религиозной доктрины, т. е. соответствие этих категорий чему-то находящемуся вне их. Такой "объективной действительностью" для богословия являются непостижимые, но сообщенные в божественном откровении факты и объекты трансцендентного мира. Возникающие при этом неизбежные богословские затруднения преодолеваются сначала указанием на "аналогичный" характер естественного откровения, т. е. этого мира как творения и царства божия, а затем воспарением на крыльях слепой веры.

Сделать из этого вывод, что религиозные категории не отражают ровно ничего и являются, следовательно, абсолютно пустыми с точки зрения их предметной соотнесенности, — значит во многом придерживаться точки зрения просветительского атеизма XVIII в. Значительный шаг вперед по сравнению с последним делает Л. Фейербах, показавший, что в религиозных категориях воплощения, троицы, сотворения, воскресения, чуда и пр. в фантастически преобразованном виде отражены реальные явления. Впрочем, у Фейербаха религиозными, хоть и не в теистическом смысле, считаются и категории его антропологической философии. И только в научном атеизме Маркса — Энгельса — Ленина достигнуто такое понимание, при котором в религиозных категориях содержится фантастическое, извращенное отражение в головах людей сил, господствующих над ними в природе

и общественной жизни,— отражение, в котором земные силы принимают вид неземных<sup>5</sup>. Один из классических примеров научно-атеистического анализа религиозных категорий — анализ Энгельсом категории бога, проведенный в IV главе работы "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии"<sup>6</sup>.

5  
См. К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 20, стр. 328.

6  
См. К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 21,  
стр. 300—317.

Таким образом, в религиозных категориях отражен реальный (а не вымышленный, не воображаемый) мир, но в искаженном, превратном, фантастическом виде. На пути от реальных явлений до богословских категорий происходит очень сложная, запутанная, многократная и многоступенчатая аберрация действительности, которую и можно назвать мистификацией. Одна из задач научного атеизма — демистификация богословских категорий.

Для теологии научный подход, конечно, неприемлем. Как дисциплина, освещаемая "светом веры", богословие пытается дать своим категориям онтологическую интерпретацию, т. е. указать в самой действительности — "сотворенной" или сверхъестественной — прямой предметный коррелят каждой богословской категории. Для религиозного мировоззрения в подобных категориях содержится высшая, "святая" истина. Ясно, что научное мировоззрение такую интерпретацию отвергает, так как искажение действительности, являющееся сутью религии и совершаемое в процессе религиозного отражения, ничего общего не имеет с адекватным постижением ее. И с этой точки зрения богословские категории ложны, т. е. им не соответствует ни один реальный объект. Несколько упрощенное, но распространенное среди неспециалистов мнение, которое сводит содержание атеизма к краткому тезису "бога нет", содержит в себе рациональное зерно.

"... Несомненно, что католицизм есть социально-организованный опыт; только отражает он не объективную истину... — пишет Ленин, — а эксплуатацию народной темноты определенными общественными классами"<sup>7</sup>. В этом ленинском высказывании подытожены две стороны религии и соответственно религиозных категорий: то, что в религии все же содержится отражение реальной действительности, в частности социальных условий, и то, что

7  
В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 18, стр. 241—242.

это отражение не содержит объективной истины. В применении к отдельным богословским категориям это означает, что каждая из них есть элемент превратного сознания, ступень извращения действительности. Конкретизируя это общее положение, можно рассмотреть, скажем, категорию сотворения (творения) и прийти к выводу, что "учению религии, например, о прошлом земли и о сотворении мира не соответствует никакой объективной реальности"<sup>8</sup>. Иными словами, категории сотворения (или, что то же, доктрине креационизма) в действительности нет никакого коррелята.

<sup>8</sup>  
В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 18, стр. 194.

В религиозных категориях, если их рассматривать исторически, как в любом, самом путаном сновидении, есть отражение мира. Но извращенный, превратный характер отражения лишает эти категории права претендовать на объективную истину, на адекватность их миру. Так, вслед за Фейербахом, а также вслед за многими историками и этнографами можно установить, что христианская категория троицы есть результат длительной теистической трансформации такого реального явления, как человеческая семья. Но в том учении о троице, которое содержится в христианском "символе веры" (кредо), этот первоначальный объект мистификации мифологическим мышлением и усилиями соборных отцов настолько удален в область "божественной тайны", что можно говорить только об абсурдности этой категории, о ее полной неадекватности. Распространенные в настоящее время богословские толкования понятия троицы, ставящие своей целью, как это ни парадоксально, согласовать рациональные критерии со столь иррациональной доктриной, основаны исключительно на туманных сравнениях, а сравнение, как известно, не есть доказательство. Именно поэтому троица относится к категориям "высшего" слоя, где, по выражению кардинала Дж. Ньюмена, "кончается пытливость благочестивого разума, так как в своем исследовании данного предмета он достигает той тайны, которая является его пределом"<sup>9</sup>. Троица отодвигается в беспросветный мрак слепой веры и задается только сверхъестественным и сверхрациональным откровением.

<sup>9</sup>  
Цит. по:  
Б. Данэм.  
Герои и еретики.  
М., 1967, стр. 130.

Именно неадекватность религиозных категорий составляет ядро противоположности, несовместимости науки и религии, научного и религиозного мировоззрения. "Одним словом, исторически условна всякая идеология,— пишет Ленин,— но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа"<sup>10</sup>. Религиозной идеологии и ее ядру — богословию — в силу ее превратности не удастся осуществить претензии на абсолютную истинность.

<sup>10</sup>  
В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 18, стр. 138.

Это в полной мере относится и к теологическим категориям. Научные категории, указывал Ленин, суть ступени познания мира, узловые пункты в сети понятий, помогающие познавать действительность и овладеть ею<sup>11</sup>. Религиозные, богословские категории, наоборот, суть ступени искажения мира, узловые пункты его мистификации. Они препятствуют адекватному познанию действительности, накладывая на нее сеть понятий, чуждых ей по самому своему существу. Они препятствуют овладению миром, в них отражено стремление увековечить господство над человеком чуждых ему природных и социальных сил.

<sup>11</sup>  
См. В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 85.

Иррационализм, догматизм и алогичность теологических категорий — все эти их признаки представляются производными от их неадекватности реальному миру. Их иррационализм произведен от супранатурализма: охватываемая теологическими категориями потусторонняя сфера объявляется недоступной для рационального постижения. Догматизм рассматриваемых категорий объясняется тем, что, согласно теологическому взгляду, неизменный бог мог открыть людям только неизменные, вечные истины. Алогизм богословских категорий проистекает из того, что превратное мышление не может быть логичным.

"Абстракция *матери*, *закона* природы, абстракция *стоимости* и т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*", — говорит Ленин<sup>12</sup>. Теологические категории — это примеры тех абстракций, которые Ленин отличает от абстракций научных, т. е. образец абстракций неправильных, несерьезных, вздорных.

<sup>12</sup>  
В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 152.



В них мир не познается, а искажается. Обоюдоострое оружие абстрагирования, как известно, может способствовать более глубокому проникновению в природу вещей, но может и уводить от их сути. Богословские категории антигносеологичны, это паразитический нарост на живом теле человеческого познания.

Изложенный подход к теологическим категориям составляет основу их религиоведческого анализа. Естественно, что гносеологическая характеристика категорий превратного мышления нуждается в выяснении причин и корней этой превратности, а это неизбежно приводит к социально-историческому и психологическому анализу.

Переходя непосредственно к категории чуда, следует прежде всего сказать, что религиозное чудо есть мистификация двоякого рода.

Во-первых, в категории чуда мистифицируется почерпнутое первоначально из реальности представление о силе, мощи, могуществе. В результате длительных и многочисленных сублимирующих актов абстракции — от первобытного анимизма до мировых религий — гиперболизация известных человеку фактов проявления физической силы доводится до далеко ушедшей от своего источника идеи божественного всемогущества. Эта идея равнозначна идее ничем не ограниченной свободы божественного действия, т. е. чуда. "Есть ли что трудное для господа?" (Быт., XVIII, 14) — в этом библейском изречении все содержание доктрины чуда. Неизбежная внутренняя противоречивость представления о всемогуществе в традиционном вероучении не осознавалась и, следовательно, не могла помешать идее чуда глубоко внедриться в религиозное мышление. "Законопослушность" природы трактуется как подчинение ее воле бога, и представление о чуде призвано было лишь оттенить величие и мощь господа. Более подробно об этом будет сказано в следующем разделе.

Во-вторых, в понятии чуда происходит мистификация случайности, сначала и в особенности той, которая имеет непосредственное касательство к превратностям человеческой судьбы. Зависимость человеческой жизни от многих непредвидимых и потому таинственных случайно-

стей, случайного стечения обстоятельств, совпадения редкостных условий и т. п., подвергшись мистической гиперболизации, кристаллизуется в понятия чуда. Противоречие между предопределением и случаем религиозная фантазия метафизически снимает в пользу первого, так как любая случайность рассматривается как недоступная человеческому уму акция всеведущего и всемогущего бога, включившего чудо в ведомый только ему план спасения.

Ранее уже говорилось об использовании понятия случайности для апологии чуда, в частности, упоминалось о трактовке чуда как случайности, возникающей в результате воздействия бога на встречу двух независимых причинных рядов. Это представление, истоки которого теологи находят у Аристотеля<sup>13</sup>, таково, что кажущееся нам случайным совпадение (пересечение) двух или более каузальных линий в какой-то точке может оказаться вовсе не случайным в "высшем" смысле. Бог может якобы направлять причинные связи к такой встрече, и в этом заключено производимое им чудо.

Само понятие независимости каузальных серий весьма условно и относительно в свете всеобщей связи явлений, одним из моментов которой является причинность<sup>14</sup>. Тем не менее на определенном уровне, конечно, можно говорить об относительной независимости причинных рядов, достаточно далеко отстоящих друг от друга во всеобщей связи явлений. И если независимость каких-либо, скажем, двух причинно-следственных цепей установлена для определенных условий, то их совпадение в каком-то звене действительно можно считать случайным, т. е. выраженным достаточно малой вероятностью. При этом надо, впрочем, сделать две важные оговорки: во-первых, любое случайное совпадение причинно обусловлено; во-вторых, при наличии множества совпадений начинает действовать закон больших чисел, ведущий к статистической закономерности, а в гносеологическом плане — к уточнению и углублению наших знаний о причинных связях между двумя областями действительности, которые мы считали независимыми.

Если прибегнуть к не очень сложному житейскому примеру, то сказанное может быть проиллюстрировано

13

J. Vuillemin.  
De la logique  
à la théologie.  
Cinq études sur  
Aristote. Paris,  
1961, p. 141—163.

14

См. В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 144.

следующим образом. Явление грозы можно представить в виде причинно-следственной последовательности элементарных составляющих — скажем, электрического потенциала, разряда, атмосферных условий, циркуляции воздуха, образования облаков и т. д. Другой каузальный ряд тоже пусть будет составлен из последовательных звеньев, и в одном из них, скажем, обнаруживается движение автомобиля во время грозы. Попадание молнии в этот автомобиль и в это время есть случайное явление, представимое в виде пересечения двух независимых причинных рядов. Ясно, что при этом, во-первых, попадание молнии в автомобиль есть следствие грозовой атмосферы и электрических свойств кузова машины и, во-вторых, регистрация всех подобных происшествий дает возможность ГАИ и Госстраху сделать какие-то теоретические и практические выводы относительно опасности езды во время грозы, базируясь на проявляемых здесь закономерностях.

Для религиозного мышления этого, однако, недостаточно. В описанных совпадениях оно ищет "высший" смысл, "знамение", посланное богом. Кроме указанных причин случая религиозный ум всегда найдет еще одну причину — скажем, наказание, посланное за грехи водителя. Происходит, таким образом, дополнение естественного сверхъестественным, навязывание миру "трансцендентной надбавки", поиск связей вне реального мира. Чудо есть трансцендентное дополнение случая. В чуде, согласно принципам религиозного мышления, совершается корректирование богом встречи независимых причинных рядов.

Как замечает С. Лем, если практический опыт открывает в мире порядок, на который опирается наша деятельность, и порядок этот проверяется на каждом шагу, религиозное мышление дополняет мир, навязывая ему порядок, который не проверишь эмпирическим опытом. "Совпадение двух случайных серий, причинно не зависящих друг от друга, — пишет Лем, — лишено... другого значения, кроме простого, чисто материального, имеющего определенную вероятность... Однако люди (верующие. — Г. Г.) в подобных случаях склонны подозревать вмешательство тайных пружин. Этим самым они снабжают

<sup>15</sup>  
Ст. Лем.  
Мифотворчество  
Томаса Манна.—  
"Новый мир",  
1970, № 6, стр. 242.

совпадение добавочным смыслом"<sup>15</sup>. Происходит "упорядочивающее возвышение" случая, проистекающее из мифологического мышления, религиозная реакция на непонятные явления статистического порядка. "Когда совпадают независимые цепи явлений, в чем-то особенных,— пишет Лем,— человек, как правило, склонен искать случайные связи. Однако, как правило, таких связей нет. Пуля попадает в то место, где кто-то минуту назад стоял и по пустяковой причине отошел; эту пустяковую причину немедленно окружает ореол спасительного вмешательства, и человек ищет связи между нею и спасением от смерти... Проще простого увидеть здесь карающую (или спасающую.— Г. Г.) длань судьбы. Но подобные совпадения необыкновенны лишь в том смысле, что статистически редки"<sup>16</sup>.

<sup>16</sup>  
Там же, стр. 243.

Сказать, что в приведенном примере нет даже случайных связей,— это, конечно, полемическое преувеличение. Спасение от пули — кстати, пример, часто приводимый в проповедях,— ведь в самом деле есть следствие того, что человек, скажем, наклонился. Пустяковая причина — это все-таки причина. Иное дело — мистификация этой причины, возведение ее к чему-то потустороннему. Когда человек в качестве побуждения, заставившего его наклониться, ссылается, скажем, на "внутренний голос" или "глас свыше" либо толкует этот случай в том смысле, что "бог спас", что произошло чудо, то тут уже действует религиозное мышление. Даже самая редкостная случайность обязательно опричинена, и думать иначе — значит склоняться к индетерминизму. Но человек впадает в мистицизм тогда, когда ищет эту причину вне естественных связей.

Преувеличением, очевидно, следует считать и утверждение, будто человек, как правило, прибегает к мистификации случайных совпадений. Вернее сказать, что это делает человек религиозный, суеверный, фаталистически настроенный или по крайней мере склоняющийся к этому под влиянием пережитой смертельной опасности, а также каких-либо иных чрезвычайно важных для него обстоятельств. Иначе придется прийти к выводу о врожденной религиозности или суеверности всех или большинства людей. Рассуждения Лема об изначальности

<sup>17</sup>  
Ст. Лем.  
Мифотворчество  
Томаса Манна. —  
"Новый мир",  
1970, № 6, стр. 241.

и устойчивости мифа<sup>17</sup> заставляют, к сожалению, подозревать его в этом.

<sup>18</sup>  
Там же, стр. 242.

Лем предполагает гипотетическую ситуацию, "в которой беспорядочные движения броуновских молекул составили бы — в поле зрения микроскопа — надпись: "Эй, человек! Это мы, атомы!" Конечно, частицы в своих бесконечных блужданиях могли бы когда-нибудь уложиться в подобную надпись, но это еще не означает, что кто-то или что-то (судьба, рок, мойра, бог и т. д.) сложил их так. Это было бы всего лишь чрезвычайно невероятным совпадением, одним из миллиардов и не имело бы никакого значения"<sup>18</sup>. Воображаемая ситуация, описанная здесь Лемом, есть частный случай "вероятностного чуда", так сказать, "чудо Лема" в одном ряду с "чудом Джинса", "чудом Бореля" и т. д. (см. гл. четвертая, разд. 3). Лем, подобно Борелю, выступает против мистификации пренебрежимо малой вероятности, но Борель, как мы видели, более решительно настаивает на невозможности подобных "чудес". Верно, однако, что даже в этих сугубо воображаемых флуктуациях отсутствует какая бы то ни было целенаправляющая сила.

Ключ к гносеологии чуда заключается, стало быть, в совершаемом религиозным мышлением переходе в иллюзорную область сверхъестественного, трансцендентного, в мистической "добавке" к реальной случайности. По отношению к ней религиозное чудо представляет собой двустороннюю мистификацию. С одной стороны, в представлении о чуде как "прорыве" естественного закона гиперболизируется и мистифицируется роль случайности. С другой стороны, отыскание "высшего" смысла в случайных событиях есть мистическое раздувание



закономерности. Во втором варианте случайный процесс толкуется как predetermined, происходит возвышение случайного и персонификация причин, его вызвавших. Источник чуда усматривается в божественном провидении, в понятии о котором провиденциализм сочетается с фатализмом и телеологией.

Весьма важный гносеологический корень веры в чудо составляет ограниченность познания явлений, в первую очередь тех, которые наиболее непосредственно обуславливают насущные жизненные потребности верующих. Известно, что религиозное истолкование природных и общественных явлений вытекает из незнания их подлинных причин и сущности. Идущая от Эпикура и Лукреция атеистическая традиция, возводящая религию к незнанию, оказалась весьма плодотворной и, значительно уточненная и обогащенная, вошла в научный атеизм. Замещение естественных непознанных причин сверхъестественными непознаваемыми гносеологически лежит в основе идеи чуда. Чудо, следовательно, навязываемый религией постоянный спутник непонятого, таинственного, непостижимого. С прогрессом человеческого познания вера в чудо отступает. Но поскольку умножение знаний сопровождается и расширением круга нерешенных проблем, а рост культуры делает человека зависимым от большего числа все более сложных явлений, то гносеологический корень веры в чудо сохраняется, особенно на уровне обыденного сознания. Отступление идеи чуда становится заметным лишь на уровне научного сознания, а ее исчезновение — на уровне научного мировоззрения.

Это соображение представляется немаловажным для практики научно-атеистической пропаганды. Раскрытие подлинной сущности и причин явлений, интерпретируемых в религиозном духе, только тогда "работает" против религии, когда поднято до мировоззренческого, философского обобщения. Например, рассказать о строении солнечной системы и Вселенной, законах ее движения, современных космогонических моделях и т.п. и этим ограничиться — значит в современных условиях, когда церковь давным-давно не придерживается Птолемеевой системы, оставить место для веры в чудо. Эта



религиозная категория может быть передвинута вперед, в область нерешенных проблем и гипотез, и применена к интерпретации в религиозном духе современных естественнонаучных данных. На уровне апологетики это выразится в доктрине "первичного взрыва", толкуемого как чудо сотворения из ничего, в спекулирующих типа космологического доказательства бытия божьего. На уровне массового религиозного сознания конкретнонаучные данные сами по себе могут, как показывает практика, вызвать сентенции типа: "Вот как господь премудро все сотворил!" Тем самым чудо "всегда себе отыщет уголок". Поэтому, памятуя о том, что противоположность науки и религии — это противоположность двух *мировоззрений*, пропагандист в данном случае должен от естественнонаучных данных тоже продвинуться вперед, в область философских обобщений, в частности к выводам о вечности и бесконечности материи, об объективных законах ее существования и развития, несовместимых с чудом.

Вера в чудо может быть понята научным религиоведением как раздувание трудностей познания и человеческой практики, как экстраполяция максимальных для данного этапа затруднений на принципиальные возможности знания и действия. Прогресс научного познания объективно свидетельствует против агностицизма, несмотря на еще существующие в среде позитивистски настроенных ученых агностические предрассудки, указывающие на то, что тот же прогресс в силу его сложности и противоречивости может действовать и в обратном направлении. И хотя агностицизм юмистского или расселовского толка современными свободомыслящими используется в борьбе с религией, идеалистическое решение второй стороны основного вопроса философии создает для религиозного мышления возможность отставить свои принципы, в том числе веру в чудо. Религиозный агностицизм отличается от своего философского двойника тем, что возводит принципиальную непознаваемость "высших сущностей" к непостижимости бога и всего божественного. Даже католическая теология, допускающая возможность ограниченного, неполного, приблизительного и "аналогичного", но все же познания

бога, тем не менее выделяет такие части вероучения, которые не могут быть постигнуты даже отдаленно. Согласно томизму, "аналогичное" постижение, например, бытия бога или бѣссмертия души возможно, но невозможно никакое уразумение, скажем, догматов троицы, воплощения или страшного суда. Восприятие этих догматов происходит, стало быть, только через чудо сверхъестественного откровения и представляет собой таинственный акт чистой веры.

Но претензии фидеизма распространяются не только на "тот", но и на "этот" свет. Реальные трудности развития научного познания всячески раздуваются и выдаются за несовершенство и беспомощность человеческого разума, которые противопоставляются всемогуществу и совершенству божественного откровения. Не только сверхъестественный, но и естественный мир, согласно фидеистической гносеологии, непознаваем в том, что касается его причины, смысла, цели и назначения. Отрицая рациональную познаваемость, этот агностицизм отсылает к "познанию" посредством веры и откровения.

Поэтому чудо и выступает как акт преодоления невозможности познания с помощью сверхъестественной "благодати". Богословски это выглядит как характеристика чуда в качестве такого события, которое принципиально не может быть объяснено доступными для человеческого познания средствами. За познаваемым миром якобы скрывается мир непознаваемый, и абсурдное сочетание слов "познание непознаваемого" расшифровывается в превратном, религиозном мышлении, как прорыв, скачок в сверхразумное.

Для религиозного сознания чудо есть восполнение естественного закона "трансценденцией", иллюзорное заполнение пробелов в познании закономерности мира. Ограничение закона рамками познаваемого приводит к представлению о чуде как явлении, выводящем за эти рамки. В учении о чуде особенно наглядно проявляется фидеистическая направленность агностицизма и агностическая сущность фидеизма.

Фидеизм может выступать в разных обликах, на разных уровнях "дурной абстракции" превратного сознания. Это, во-первых, само вероучение, как оно изложено



в символе веры, в священном писании и прочих первоисточниках. Во-вторых, это систематизация и толкование вероучения, т. е. теология. В-третьих, это религиозная философия, с давних пор и по настоящее время служащая обоснованию теологии. Соответственно разрабатывается и категория чуда.

На первом, догматическом уровне чуда, в изобилии присутствующие в библейских преданиях, имеют наивно-олицетворенную форму и стоят в одном семантическом ряду с мифами других религий, вроде метаморфоз ("таумата") греческой мифологии, но с поправкой на библейский монотеизм и назидательность. Чудеса приписываются единому богу (в Ветхом завете) или богу-сыну (в Новом завете), получившему, впрочем, свою чудотворную силу от бога-отца (см. Иоан., V, 36). Кроме того, библейский бог совершает чудеса с целью спасения, наказания или наставления рода человеческого. Но независимо от этого чуда на этом уровне всегда чувственно-наглядны, и рассказы о них рассчитаны на непосредственное воображение.

На втором, апологетическом, уровне чуда не просто излагаются, а как-то обосновываются, воспринимаются уже не чисто интуитивно, а в известной степени рефлексивно. При этом богословская рефлексия, как дискурсивная разновидность религиозного сознания, включает чудо в систему религиозных (догматических и апологетических) категорий. О системе религиозных категорий можно говорить, правда, в весьма условном смысле в силу противоречивости и непоследовательности мышления, направляемого верой. Тем не менее посредством каких-то рассуждений чудо ставится в связь с откровением, благодатью, спасением и прочими религиозными категориями. К чувственному воображению подключается рефлексивная фантазия, направляющая по трансцендентному руслу уже не только чувственное, но и рациональное познание. Именно на этом уровне религиозное сознание склонно к спекулятивному



силлогизированию, не выходя, впрочем, за рамки априорно данных посылок. Чудо выводится из всемогущества и всеведения божества, из божественного плана спасения.

На третьем, религиозно-философском, уровне вопрос о чуде перемещается в онтологическую и гносеологическую сферы. Для обоснования возможности и действительности чуда привлекаются и "внешние по отношению к священному откровению" аргументы вплоть до фальсифицированных данных естествознания. Относительность различия между вторым и третьим уровнем, т. е. между апологетикой и религиозной философией, подтверждается тем фактом, что, например, в католицизме кроме философии (томизма) выделяют и философское богословие (схоластическую теологию), а в православии, не имеющем официальной философской доктрины, философское богословие сливается с основным богословием (апологетикой). Поскольку эта философия именно религиозная, т. е. направленная на обоснование заранее известных "истин веры", то религиозно-философская концепция чуда неизбежно и естественно сливается с теологической. Фидеистическая гносеология

эквивалентна по сути дела теологической апологетике, какие бы тонкие различия ни проводили между ними религиозные идеологи. Однако на третьем уровне религиозное сознание достигает особой софистической изощренности в апологии чуда. Именно на этом уровне идут в ход уже упоминавшиеся аргументы онтологического, гносеологического и натурфилософского плана, призванные замаскировать неизбежный порочный круг христианской апологетики.

В томистской онтологии чудо выступает как результат воздействия высшего слоя иерархии бытия на низшие, а в томистской гносеологии — как проявление или проблеск



божественной истины в естественном мире, как овеществленная тайна, непознаваемая и неизреченная. Как пишет Бохенский, "истина в логическом, человеческом смысле есть производная истина, так как основана на онтологической истине, на соответствии созданного бытия и мысли бога"<sup>19</sup>. Контингентность, считает он, присущая сотворенному бытию, такова, что мир целиком зависит от бога и его воли, а это значит, что несоответствие существования и сущности в естественном мире всегда сохраняет возможность для непосредственного воздействия на него того высшего бытия, в котором сущность и существование тождественны<sup>20</sup>. Нетрудно убедиться, что это схоластически усложненная форма тривиальной религиозной мысли о том, что бог волен творить чудеса, сущность которых для человека остается недоступной.

Согласно одной из протестантских концепций, не мы познаем бога, а скорее бог познает нас, и когда мы ощущаем это высшее внимание, мы обозначаем его как чудо. Поэтому термин "богопознание" следует понимать не как "познание бога", а как "познание богом"

Гносеология здесь вообще ставится с ног на голову, приобретая парадоксальный смысл даже для выдавших виды протестантских ортодоксов. Но "парадоксальная гносеология" есть часть "парадоксальной теологии", а для последней, в согласии с лютеровской (и кьеркегоровской) традицией, все происходящее в мире оказывается чудом. Познание веры происходит не разумением, а только в форме парадокса, через "прыжок в абсурд". По самой своей природе чудо парадоксально как онтологически (чудесные явления), так и гносеологически (познание веры), причем парадоксальность в протестантизме тождественна сверхразумности в католицизме.

В православии учение о чуде тоже основано на искажении и мистификации реального процесса человеческого познания. Область "светского" знания ограничивается чувственным и рациональным познанием, сверх которых выделяется особое, высшее по сравнению с ним познание — религиозное учение, постигаемое через веру. Чудо заключается в том, что лучи из невидимого

<sup>19</sup> И. М. Бохенский. Современная европейская философия. М., 1959, стр. 226.

<sup>20</sup> См. там же, стр. 225.

- 21 мира своими отблесками достигают мира видимого<sup>21</sup>.  
 См. "Журнал Московской патриархии", 1957, № 9, стр. 21. Гносеологический аспект чуда особенно ясно выступает в учении о Софии (мудрости) как грани и связующем звене между богом и миром. Правда, официальное православие не включает софиологию Вл. Соловьева и П. Флоренского в свое мировоззрение, но не вызывает сомнений очевидная связь ее с православной мистикой<sup>22</sup>.
- 22 Общее для всего христианства учение о Логосе как слове божьем, вызвавшем к бытию естественный мир, тоже лежит в основе православного учения о чуде сотворения. Это мистическое раздувание творческой роли языка (речи), неразрывно связанного с познанием. В этой связи чудо заключается в том, что мир "изглаголен", "изречен" богом, а также в том, что "слову божию" приписывается чудотворная сила.  
 См. Н. С. Семенкин. Апология христианства в русской религиозной философии. — "Вопросы научного атеизма". Вып. 7. М., 1969, стр. 48—56. Это мистическое раздувание творческой роли языка (речи), неразрывно связанного с познанием. В этой связи чудо заключается в том, что мир "изглаголен", "изречен" богом, а также в том, что "слову божию" приписывается чудотворная сила.
- Итак, религиозная категория чуда гносеологически представляет собой одностороннее, преувеличенное, мистифицированное развитие отдельных элементов познания: движения от явления к сущности, от чувственного к рациональному, релятивного момента в познании объективной истины, познавательного аспекта случайности, роли языка в познании и т. д. В категории чуда реализуется указанная Лениным возможность отлета фантазии от жизни, проистекающая из сложности процесса познания, возможность превращения абстрактного понятия, идеи в фантазию, а в конечном счете — в бога<sup>23</sup>.
- 23 "Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота *voilà*\* гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания"<sup>24</sup>. Выше дана была попытка раскрыть эту известную ленинскую характеристику гносеологических корней поповщины на примере религиозной категории чуда.  
 См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 330.
- 24 В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

\* — вот. *Ред.*

В своем конспекте книги Фейербаха "Лекции о сущности религии" Ленин прямо упоминает чудо, противопоставляя его объективной необходимости природы<sup>25</sup>. Это, очевидно, и должно быть основным как в религиозном исследовании, так и в научно-атеистической пропаганде.

25  
См. В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 55.

## 2. ЛОГИКА БОГОСЛОВИЯ И ЛОГИКА ЧУДА

Недоступность бога логике является избитой истиной богословской апологетики и религиозной философии. Сверхразумность божественных тайн означает в то же время их алогичность, сверхлогичность. И если на онтологическом уровне речь идет о сверхъестественном, то на гносеологическом — о сверхрациональном и, следовательно, о металогическом в старом смысле этого слова\*.

С одной стороны, все положения сверхъестественного откровения представляют собой "неизреченную тайну", и ее неизреченность должна означать отсутствие всякой речи о ней и, значит, отсутствие логики. Но с другой стороны, откровение выражено богом на человеческом языке, зафиксировано в священном писании и потому должно иметь какую-то логику. И если открыто иррационалистические направления богословия присоединяются к первому положению, то католическое и православное, а также те направления в протестантском богословии, которые восходят к протестантскому "рационализму", предпочитают второе. Но возможность этих двух допущений не устраивает ни ту, ни другую сторону. Дело в том, что отрицать применение человеческой логики к божественному слову — значит, если быть последовательным, безусловно воздерживаться от всяких высказываний по религиозным вопросам, а это, как уже



26  
См. П. С. Новиков.  
Элементы математической логики. М.,  
1959, стр. 35.

27  
См. Н. А. Васильев.  
Логика и металоги-  
ка.— "Логос". М.,  
1912—1913, кн. 1—2.

\* В современном смысле металогика — это наука, изучающая строение логических теорий<sup>26</sup>. В старом же смысле металогика — это особая "логика", превосходящая человеческую и недоступная для людей<sup>27</sup>.

было замечено, означало бы конец всякой проповеди и богословия. Признавать же "логику откровения"—значит умалить "откровенную тайну", недоступную человеческому разуму с его логикой. Поэтому все богословские направления независимо от своего иррационализма или псевдорационализма ищут какой-то компромисс, какую-то равнодействующую между божественной тайной и человеческой логикой.

Одна из попыток, предпринимаемых в этом направлении,— указание на превосходство интуиции над логикой. Интуиция объявляется высшей ступенью по сравнению с логическим мышлением. Так, Ф. Винклер полагает, что "интеллектуально-дискурсивная мысль непосредственно подводит к воротам духовного познания (т. е. веры.— Г. Г.). Но открыть эти ворота можно только при помощи интуитивных переживаний"<sup>28</sup>. Интуиция в ее высшей форме есть переживание божества<sup>29</sup>, что же касается логики, то "логика, хотя и устраняет препятствия и открывает новые пути, не обладает силой убеждения, заложенной в интуитивном переживании, которое одно лишь способно утвердить человека в сознании личного бессмертия"<sup>30</sup>. В соответствии с католической доктриной Винклер утверждает, что современные знания о природе в их совокупности неотразимо приводят нас к выводу о бытии сверхъестественного существа, и здесь действует обычная человеческая логика, но, когда дело доходит до постижения божества "в себе", логика уже не нужна, требуется только мистическая интуиция. "Современные научные исследования,— пишет Винклер,— открыли множество заслуживающих изучения и практически применимых фактов. Но они не могли объяснить происхождение материального мира. Наоборот, современная наука видит яснее, чем наука прошлого столетия, что физическая энергия способна принимать самые разные формы, но не дает сама по себе объяснения своего происхождения. Простая логика заставляет выдвинуть постулат о существовании силы иного рода, не подчиненной материальным законам и находящейся в такой же связи с миром физических явлений, как творческий замысел с произведением искусства"<sup>31</sup>. Как нетрудно заметить, это банальное доказательство бытия

28

Ф. Винклер.  
Человек — мост  
между двумя  
мирами. Буэнос-  
Айрес, 1964, стр. 93.

29

Там же, стр. 240.

30

Там же, стр. 29.

31

Там же, стр. 92.

божия, получившее название каузального или космологического, — доказательство, многократно опровергнутое и, по признанию самих католических богословов, не имеющее логической необходимости. Но знаменательно, что вывод от мира к богу, как полагает Винклер, совершается с помощью "простой логики". Не все католические апологеты ставят над логикой интуицию, большинство предпочитает пользоваться более теологическим термином "вера". Но все они считают логику как бы лестницей, которую надо откинуть, после того как поднимешься по ней до убеждения в бытии бога. А там логика вовсе не нужна, там полностью и безраздельно царит чистая вера.

Другая попытка направлена на то, чтобы изобрести для теологии какую-то особую логику, отличающуюся от обычной. В частности, некоторые теологи стараются применить для своих нужд так называемую интуиционистскую логику, в которой рассматриваются проблемы, связанные с понятием математической бесконечности, и устраняется закон исключенного третьего<sup>32</sup>. Для богословов она привлекательна уже потому, что дает по видимости возможность не выбирать между двумя противоположностями — доказуемо или опровержимо — и тем самым придать теологическим положениям ту меру таинственности и неразрешимости, без которой нет ни веры, ни богословия.

Так, иезуит В. Рихтер полагает: "Если все же отваживаются говорить о невыразимой тайне, если осмеливаются на теологическое предложение, которое есть высказывание, направленное в глубь тайны, то эта речь должна иметь также свою грамматику или логику... Мне кажется, что существует параллель этой "логики тайны" с логикой так называемых неразрешимых проблем математики"<sup>33</sup>. Таким образом, божественная тайна, хоть она непостижима и невыразима, все же каким-то чудесным образом фигурирует в нашей речи, а раз так, то богословская речь, видимо, имеет свою логику. Но там, где нет никакого постижимого содержания, а есть только таинственный пробел, действует особая логика. "Подобно тому как неразрешимое предложение математики из-за структуры потенциальной бесконечности числового

32  
См. "Философская энциклопедия", т. 2, стр. 302; Н. И. Кондаков. Введение в логику. М., 1967, стр. 121, 126.

33  
V. Richter. Logik und Geheimnis. — "Gott in Welt", Bd I, S. 189.

ряда оставляет открытой третью возможность между двумя противоположностями — опровержимо и доказуемо, — подобная же по своей логической структуре ситуация имеет место в предложениях фундаментальной теологии о тайнах”, — пишет Рихтер<sup>34</sup>. Конечно, параллель — это только аналогия, и сам иезуит не отрицает гипотетичности своего вывода. Но для того, чтобы сравнение хоть о чем-нибудь говорило, требуется все-таки нечто большее, чем проделанный его автором трюк. Теолог забывает, что при всей парадоксальности логики предложений о математической бесконечности никакой ”тайны” в них нет, и поэтому интуиционистская (конструктивная) логика никак не может служить мистике и фидеизму. К чему ж тогда ”смелые” параллели отца-иезуита? Очевидно, для того, чтобы просто сослаться на факт существования неразрешимых проблем не только в теологии, но и в мирской науке математике. В ссылке на особую логику, применяемую при этом, богослов видит хотя бы смутную надежду на то, чтобы уклониться в теологическом теоретизировании и религиозной пропаганде от прямого ответа на вопрос об истинности или ложности религиозных предложений.

Раз теология имеет дело с тайной, то, как подчеркивает Рихтер, в ней может идти речь не о позитивных решениях, а лишь о констатации противоположения открытых божественных тайн и постижимой действительности. Следовательно, мол, внутренние противоречия религиозных систем, неизменно им сопутствующие, не могут быть разрешены средствами обычной человеческой логики, а требуют смирения перед ”тайной, в боге сокровенной”. Но ведь логические противоречия религиозной системы — это противоречия совсем иного рода, чем те, которые констатируются, например, математической теорией множеств. Ведь несмотря на свою абстрактность, последняя в конечном счете выражает реальные отношения вещей, объективную диалектику конечного и бесконечного<sup>35</sup>. Что же касается противоречий религии, то они свидетельствуют о ее несоответствии действительности, об искаженном характере религиозного отражения. Превратное мышление не может быть логичным. Отсюда и иезуитские выводы насчет ”особой”

34  
V. Richter.  
Logik und  
Geheimnis.—  
”Gott in Welt”,  
Bd I, S. 192.

35  
См. Г. И. Рузавин.  
О природе математического знания.  
М., 1968, стр. 127—131.



логики религии. И в самом деле: если решение логических противоречий религии обычными логическими средствами невозможно, то не лучше ли сделать вид, что тут действует какая-то своя, "высшая" логика? Фактически же там, где есть "тайна" в религиозном смысле, логике вообще делать нечего. Тем не менее теологи пытаются "конструктивно", т. е. софистически, указать такую логику, которая включала бы признание тайны.

Англиканский теолог М. Новак вообще переселяет логику в недра субъективного переживания. По его мнению, религия существует только в человеческом опыте, и все рассуждения о ней должны исходить сначала не из священных текстов, а из "позиции разумной субъективности". Бог в самой действительности не обнаруживается — это и есть признание "тайны", — и речь о нем должна идти с неперменной предпосылкой анализа религиозной речи, служащей для выражения человеческого опыта, а не абстрактных теорий. В соответствии с этим Новак считает "минимумом религии" следующие четыре положения: "1) Я чувствую (ощущаю, осознаю) себя не так, как предметы вокруг меня. 2) Бог по крайней мере больше похож на меня, чем на эти предметы. 3) Мир субъектов, в котором живу я и живет бог, реален более радикально; мир объектов преходящ. 4) Каков бог, помимо того, что он не является частью мира объектов и что он по крайней мере столь же сознателен, как и я, — я не знаю"<sup>36</sup>.

Это своего рода кредо теизма, направленного внутрь, т. е. одобренного изрядной дозой неолиберального субъективизма. Только этими четырьмя предложениями и может оперировать, по Новаку, логика веры. Богослов пишет: "Логика решения вопроса в пользу веры или неверия — очень своеобразная логика. Ибо она предполагает размышление не столько о посылах и выводах, сколько о стремлении в нас, которое рождает посылки и выводы. Конечным вопросом является, не напрасно ли это стремление, не рассказывает ли оно сказку идиота, ничего не обозначая, или же оно означает, что через это стремление бог разума и любви сообщает о своем присутствии, призывая человека быть верным пониманию и любви"<sup>37</sup>. Своеобразие подобной логики

36

M. Novak.  
Belief and unbelief.  
A philosophy  
of self-knowledge.  
London, 1966, p. 122.

37

Там же, стр. 190.

настолько велико, что кроме вопроса, поставленного самим автором, возникает и другой вопрос: а логика ли это? Понимать бога — значит верить в него, т. е., иначе говоря, вера превосходит все, даже логику, по принципу: "Блажен, кто верует, тепло ему на свете!" Над логикой совершается очередное насилие, на сей раз во имя "разумной субъективности" веры.

И все же считать, что в религии нет никакой логики, было бы опрометчивым выводом. Раз существует совокупность религиозно-теологических предложений, т. е. религия на концептуальном уровне, то имеется, конечно, и какая-то логика религиозного мышления и речи. Если, например, обратиться к "богословскому силлогизму", образец которого приведен на стр. 23 этой работы, то он удовлетворяет всем формально-логическим правилам, так что ложность заключения выявляется только на основе содержательной оценки посылок. И все же специфика религиозной логики или, точнее, использование логических форм в религиозной речи проявляется и на формальном уровне.

Догматы веры не могут быть сведены в логически упорядоченную систему, так как не удовлетворяют требованию логической непротиворечивости. Это признают и сами теологи. Яростные споры вокруг догматов веры в первые века христианства имели помимо прочих и логический аспект. Естественно, что они ни к чему не привели. Оставшиеся в христианской догматике противоречия были канонически закреплены, а впоследствии и "объяснены" как свидетельство скрытых в откровении тайн, недоступных человеческому разуму и не охватываемых его логикой. Позднейшие стремления представителей так называемой конклюдивной, или дедуктивной, теологии (Г. Гермес, Ф. Brentano, А. Кастиль и др.) возродить попытки систематизации догматов вызвали решительное осуждение церкви и даже отлучение от нее. Возобладала обычная теологическая точка зрения, согласно которой следует верить в несовместимость противоречащих предложений, хотя бы и оставалось непонятным, как возможно такое совмещение. Так, например, в решениях Халкидонского (четвертого) вселенского собора сказано, что Христос не может

быть ни описуемым, ни неопишуемым. Вывод, конечно, совершенно невозможный, но церковь до сих пор придерживается его, ссылаясь на обязанность веры исключать всякие сомнения, тем более что в решениях второго Никейского (седьмого вселенского) собора это противоречие было не только подтверждено, но и признано единственно допустимым и истинно ортодоксальным<sup>38</sup>. Таким образом, принцип "верно, ибо невозможно" спустя несколько веков после Тертуллиана, выдвинувшего его, становится для христианской доктрины официальным, и можно сказать, что он лежит в основе и нынешнего богословия.

38

См., например:  
"Журнал Московской патриархии",  
1961, № 12, стр. 65.

Итак, класс предложений, составляющих вероучение, является неупорядоченным классом, и вера не обязывает верующего к его упорядочению. Тем не менее даже фанатически верующий не ограничивается в своей жизни только верой, он ежедневно и ежечасно выходит за ее пределы, а это значит, что он во внерелигиозной области пользуется логикой рационального мышления. Это накладывает отпечаток и на религиозное мышление верующего, тем более проповедника или теолога, обязанного и вынужденного в чем-то убеждать или разубеждать, что немислимо без соблюдения правил обычной, общечеловеческой логики. Это означает, что в религиозном мышлении, каким бы оно ни было извращенным, должна проявляться более или менее отчетливая тенденция упорядочить класс предложений веры с помощью аксиоматизации. В своем наиболее "очищенном" виде эта тенденция и есть теология. Причем, если ограничиться только упорядочением собственно предложений веры (типа содержащихся в "кредо"), то, как показано выше, эта попытка ничего не даст. Поэтому к классу предложений веры добавляются новые, чисто теологические предложения, которые и дают возможность манипулировать предложениями веры с целью "уяснения" последних для проповеди откровения.

Так, например, предложение "Христос есть сын бога" относится к классу предложений веры, а предложение "Откровение содержится не только в писании, но и в предании" — к классу собственно теологических (в данном примере — католических и православных) предло-

жений. Тем не менее даже при введении большого количества чисто теологических предложений аксиоматизация догматов остается невыполнимой, и теологические выводы, как правило, дедуктивным путем получить невозможно (речь идет не о применении религиозных предложений к конкретным случаям, а, так сказать, о "теоретической" теологии). Апологетический характер теологии не устраним никакими религиозно-философскими соображениями. "Редуктивность" теологических умозаключений, т. е. их постоянное возвращение к предложениям веры (догматам), лишней раз иллюстрирует порочный круг религиозной апологетики.

Бохенский полагает, что логика теологии примерно такова: теология начинает (теоретически) с предложений веры, затем объясняет последние теологическими заключениями, которые таковы, что из них могут быть выведены предложения веры (вот он, вездесущий порочный круг религии!), после чего выводит из теологических заключений новые предложения, которые могут быть проверены на то, относятся ли они к предложениям веры, и, наконец, проверяет такие предложения исследованием их согласованности с другими предложениями в образовавшейся теологической системе<sup>39</sup>. И как бы ни тшился этот логик-доминиканец убедить, что подобный способ построения религиозно-теологической речи "удивительно аналогичен" структуре речи большинства естественных наук, уже сам исходный пункт и объект теологической логики — догматы веры — таковы, что логически ничего общего с объектами естествознания не имеют. Мы об этом уже говорили ранее (см. разд. 1 предыдущей главы).

Логика теологии в ее реальном виде строится примерно-следующим образом.

Прежде всего в любой религиозной речи есть класс высказываний об объекте религии. Этот класс и есть вера (вероучение), а его элементы — предложения веры. Примеры подобных предложений: "Христос есть сын бога"; "Существует загробное воздаяние"; "Мир сотворен богом из ничего" и т. д. Теологические рефлексии, призванные довести эти догматы до сознания верующих, относятся к так называемым внелогическим способам

39  
J. M. Bochensky.  
The logic of religion.  
New York, 1965, p. 63.

и сводятся обычно к метафорам, образным сравнениям, эмоциональным оценкам и т. п. Предложения веры верующие обязаны принимать без всякого логического обоснования.

Далее. В "кредо" скрыто, а в теологии явно содержится правило, устанавливающее, какие предложения следует относить к классу "благочестивых", т. е. к классу высказываний об объекте религии. Задается это правило описанием контекста и гласит, что все содержащееся в писании или "кредо" данной религии относится к объективной вере. Многочисленные споры в первоначальном христианстве вокруг "символа веры", а также насчет "подлинности" или апокрифичности отдельных библейских книг имеют в виду именно это теологическое правило. Впрочем, между самим правилом и его использованием лежит герменевтика, т. е. истолкование религиозных положений, что значительно разделяет различные конфессии христианства.

И наконец, существует еще одно правило. В соответствии с ним каждый элемент объективной веры, т. е. любое предложение, удовлетворяющее предыдущему правилу, должен рассматриваться и приниматься как безусловно истинный. Так, любой христианский катехизис гласит: все, что бог открыл в своем откровении, а церковь предлагает в это верить, есть истина. Все предложения веры должны рассматриваться как безусловно достоверные.

Таким образом, от теологической логики за версту несет догматизмом и фанатизмом. Предложения веры — это догмы. Сами слова "догма", "догмат" буквально означают "постановление". Однажды было постановлено, что определенные предложения истинны и в них надо верить. Догма, стало быть, покоится только на авторитете. Содержание догмы недоступно разуму, сверхразумно и, как таковое, не подконтрольно логическому мышлению. Согласие с догмой, ее признание теология оценивает не только интеллектуально, но и морально: кто отвергает догму, тот отверженный, грешник, еретик, язычник. Он, дескать, не просто заблуждается, он кощунствует, и бог непременно накажет его за это. Вот к чему приводит на самом деле теологическая "логика".

Специфика богословской "логики" состоит, кроме того, и в постоянном нарушении логических законов. Этот вопрос подробно рассмотрен в другой работе автора<sup>40</sup>, здесь же следует указать лишь на то, что почву для нарушения, например, закона тождества составляет религиозное удвоение мира, благодаря которому появляется возможность софистически оперировать с разными понятиями, выдавая их за одно или, наоборот, единое понятие за два разных. Нарушение закона противоречия происходит из принципиальной превратности религиозного мышления, которое не может быть логически последовательным. Туманность и таинственность догматов влечет за собой нарушение закона исключенного третьего, а догматизм и авторитарность, составляющие суть теологии, вместе с угрозами заслушание — нарушение закона достаточного основания.

Все это не случайно. Вероучительный комплекс образует в сознании человека чужеродное тело, которое не только избегает убедительного обоснования, но и своим содержанием противоречит разуму и опыту человечества. Но это должно привести либо к тому, что вера и разум в сознании человека разделяются как бы непроницаемой перегородкой, либо к тому, что критерии, действующие во внерелигиозной сфере сознания, в том числе логические, распространяются на ту область, которую церковники хотели бы вывести из-под рационального контроля. В наше время второй вариант встречается все чаще, и в этом одна из причин упадка влияния религии. Логика по самой своей природе чужда религиозному априоризму и догматизму, поэтому теологические потуги не могут не сопровождаться софизмами, т. е. намеренным нарушением логических правил. Та куца, урезанная, обессиленная, рабская логика, которая применяется в теологии, заслуживает изучения лишь как пример функционирования превратного мышления. Если вера ставится выше разума, то логика превращается в свою противоположность — алогизм.

Вопрос о логике религиозного мышления содержит в себе, следовательно, известную двойственность. С одной стороны, религиозное мышление, будучи по своей природе превратным, иллюзорным, базирующимся не на

40  
См. Г. А. Габинский.  
"Верую, потому что  
нелепо". Логика  
против религии.  
М., 1963.

разуме, а на вере, должно быть и действительно является алогичным. С другой стороны, религиозное сознание существует и на рациональной ступени, а это значит, что оно пользуется какими-то логическими формами (понятиями, суждениями, умозаключениями), подчиняя это использование законам и правилам общечеловеческой логики. И выходит, что религиозное мышление логично. Но эта логичность быстро обнаруживает свою ограниченность. Отсюда, с одной стороны, использование логики в апологетических рассуждениях (традиция, идущая от средневековой схоластики), с другой стороны, подчеркивание бессилия человеческой логики в постижении божественного. Логика в ловких руках богословов становится урезанной, куцей, подчиненной алогичной вере и, испытав "ряд волшебных изменений", превращается в мистику. Поэтому, хотя превратное мышление не может быть логичным в рациональном смысле этого слова, можно все же вести речь о логике религиозного мышления как ущербной, скованной и негативной.

Известно, что истинность вывода зависит не только от соблюдения формальных правил следования заключе-



ния из посылок, но и от истинности самих посылок. Богословие отрицает возможность доказательства посылок, взятых из откровения и участвующих в теологическом дедуцировании. Они принимаются без всякого доказательства, просто на веру. В то же время они не равнозначны научным аксиомам и постулатам, так как не обладают ни очевидностью, ни возможностью практической проверки, ни эмпирической ценностью. К тому же богословское силлогизирование неизбежно ограничено "высшим" авторитетом и потому, если даже исходить из формальных требований, не обладает такой системой аксиом, которую можно было бы назвать именно системой, т.е. совокупностью предложений, удовлетворяющей требованиям полноты, независимости и непротиворечивости. Это обстоятельство четко осознается современными христианскими богословами, не устающими твердить о "неподсудности" бога и его откровения человеческой логике.

Как уже было упомянуто, всякая попытка систематизировать религиозные догматы неизменно наталкивается на неразрешимые логические противоречия. Логическая противоречивость догматики тождественна логической





противоречивости как всей совокупности религиозных категорий, так и каждой из этих категорий в отдельности. Противоречива и категория чуда, как по содержанию, так и по своему месту в религиозной аргументации.

Категория чуда прежде всего есть конкретизация идеи всемогущества как одного из атрибутов бога. Бог может все, он способен совершать что угодно. Именно на этом и базируется доктрина чуда. Ярко выражает эту общехристианскую точку зрения современный протестантский богослов Ф. Беттекс: "Бог, который не может сразу остановить созданное им солнце на предначертанном им пути, не сдвигая при этом ни на солнце ни на земле ни один атом, который не может оживить семя или труп или же в любой момент отнять душу, которую он дал; который не может сделать так, чтобы вода, им созданная, не топила, и огонь, которому он сообщил горение, не сжигал,— это презренный и бессильный бог"<sup>41</sup>. Все, что только может измыслить даже самая буйная человеческая фантазия,— ничто по сравнению с чудесами, творимыми господом, ибо бог всемогущ. И это один из главных его атрибутов.

Внутренняя противоречивость идеи божественного всемогущества выявилась уже в средние века, когда схоластическая мысль натолкнулась на невозможность свести концы с концами в этом вопросе. Известный "спор о камне" наглядно свидетельствует об абсурдности идеи всемогущества. Ставится вопрос: может ли всемогущий бог сотворить камень, который он сам был бы не в силах поднять? Если бог всемогущ, т. е. может сделать все что угодно, то он в состоянии, конечно, создать и такой камень. Но отсюда следует, что бог не всемогущ, так как поднять этот камень он не сможет. Если же он в силу своего всемогущества все-таки сотворит чудо и поднимет этот камень, то он все равно не всемогущ, ибо, выходит, не смог создать такой камень, поднять который ему было бы не под силу. Итак, если бог всемогущ, то он не всемогущ, и наоборот. Последовательное развитие постулата о всемогуществе бога неизбежно приводит к нелепости.

Схоластический "спор о камне" не может быть по своему смыслу и значению приравнен к таким анекдоти-

41

F. Bettex.

Das Wunder.

Stuttgart, 1952, S. 51.

ческим мудрствованиям средневековых богословов, как знаменитые "проблемы", был ли пуп у Адама или сколько чертей может поместиться на кончике иглы. Вопрос о всемогуществе божьем, тождественный вопросу о чуде, расширяется до вопроса о бесконечном совершенстве бога и соответственно бесконечности всех его атрибутов, а это одна из коренных проблем теологии, в попытках решения которой она наталкивается на непреодолимые логические трудности.

Томистская идея чистого действия (*actus purus*), согласно которой бог есть чистая действительность, ибо ни одна из его возможностей не остается неосуществленной, тоже приводит к абсурду. Если в боге реализованы все возможности, то, значит, реализована и возможность небытия или бессилия. Поэтому логично замечание Э. Ренана о том, что если для бога все возможно, то для него возможно даже не существовать. Утверждать, что бог не может стать ничем, — значит ограничить его возможности и тем самым впасть в противоречие с исходной посылкой об актуализации в боге всех потенций. Но идея чистого действия — лишь одна из попыток богословов спекулятивного направления обойти противоречия учения о чуде.

Известно, что Николай Кузанский пытался разрешить это противоречие своим учением о боге как максимуме бытия, стоящем выше рассудочных противоположностей, как о чем-то, в чем совпадают все противоположности, в том числе конечного и бесконечного, закона и чуда. Бог — это *coincidentia oppositorum*, совпадение противоположностей. В начале нашего века сходную попытку предпринимает Флоренский в положении об антиномиях как конститутивных элементах религии<sup>42</sup>, а в наше время — католический философ Р. Гвардини в своем учении о боге как противоречивой жизненной реальности<sup>43</sup>, а также православный богослов Н. Иванов, развивающий идеи Флоренского<sup>44</sup>. А неотомист Э. Хайнтель пытается приспособить к апологетическим целям диалектику Гегеля<sup>45</sup>.

Общим для всех этих попыток является несостоятельная уже по своему замыслу мистифицирующая онтологизация логического противоречия. Существующие

42

См. П. Флоренский. О духовной истине. М., 1913, стр. 148—155.

43

R. Guardini. Das Gegensatz, 2. Aufl. Mainz, 1955.

44

См. "Журнал Московской патриархии", 1962, № 8, стр. 38—40.

45

Е. Heintel. Hegel und die analogia entis. Bonn, 1958.

в мире реальные диалектические противоречия — это далеко не то же самое, что логические противоречия. Выражая противоречия реальной действительности, наше мышление не становится от этого логически противоречивым. Богословы же делают из нужды добродетель. Гегель ставил своей целью обоснование бытия бога, но полагал, что его познание дается не путем открывения, а путем логического мышления. Он не подчинял разум вере, а ставил разум выше слепой веры. Гипостазирование логического противоречия, совершаемое упомянутыми религиозными мыслителями, есть, таким образом, частный случай одностороннего, преувеличенного раздувания одной из граней познания в абсолюте, оторванный от природы, обожествленный. Логически противоречивый бог выводится из того, что он непостижим для абстрагирующего рассудка, выше которого, по уверению богословов, находится открывенная вера. Но даже для объективного идеалиста Гегеля нечто высшее по сравнению с абстрагирующим рассудком — это диалектический разум, а вовсе не вера. Противоречивость идеи бога метафизична, а не диалектична.

Все ухищрения спекулятивной теологии, претендующей на философскую значимость, обнаруживают свою несостоятельность, как только речь заходит об их предметной соотнесенности. Введение чисто постулативным образом тезиса о боге и его не охватываемых разумом атрибутов возвращает эти рассуждения к их исходному пункту, так как говорить о данном объекте можно только в том случае, если доказано его наличие, чего обычно теология не делает, а если и делает, то сама же признает, что доказательства бытия бога не обладают логической необходимостью. Стало быть, при всех условиях логическое противоречие в богословии никак не снимается. Исконно присущая религиозному мышлению метафизичность не позволяет ему использовать даже идеалистическую диалектику, так как этому мешает фидеизм.

В настоящее время, как уже упоминалось, спекулятивная теология пытается использовать для апологии вероучения приемы, заимствованные из математической логики и теории множеств. В первую очередь эти приемы прилагаются к учению о бесконечных атрибутах бога.

Бесконечность, как известно, обладает парадоксальными свойствами, а они приводят к тому, что при сохранении логической правильности хода рассуждения мы все же приходим к логическим противоречиям. Но это, дескать, не отменяет реальности бесконечности, т. е. бога<sup>46</sup>. Вряд ли это может помочь апологетике. Ведь в систему доказательства вводится аргумент о бесконечности божества (соответственно о бесконечности множества божественных актов, т. е. чудес), который сам нуждается в доказательстве, и, следовательно, все рассуждение содержится в себе предвосхищение основания. Кроме того, как выясняется, понятие бесконечного множества неприменимо к религиозному понятию бога. Глубокие соображения по этому поводу высказывает основоположник кибернетики Н. Винер. "Суть вопроса в том,— пишет он,— что понятия Всемогущества и Всеведения в действительности являются не превосходными степенями, а лишь неопределенными формами выражения очень большой власти и очень больших знаний... Если бог превзойдет человеческий разум и не может быть понят присущими человеку формами мышления... то с точки зрения разума нечестно сводить на нет интеллектуальные силы человека, втискивая бога в такие формы, которые должны иметь весьма определенное рациональное содержание"<sup>47</sup>, т. е. в понятие потенциальной бесконечности. Логические парадоксы, возникающие при этом, по мнению Винера, "являются следствием крайних (хотя и привычных) претензий религии на истолкование абсолютных"<sup>48</sup>, следствием того "абсолютного, бесконечного и всеобъемлющего характера, который обыкновенно придается религиозным догмам"<sup>49</sup>. Эти претензии Винер считает неправомерными, так как они вызываются "ложным пониманием превосходных степеней"<sup>50</sup>.

Таким образом, парадоксы религиозной идеи чуда несколько иного рода, нежели парадоксы теории множеств (типа парадоксов Фреге-Рассела) или парадоксы бесконечности (Больцано), хотя известное сходство между ними имеется. На том уровне, на котором обычно разворачиваются богословские рассуждения, парадоксы доктрины чуда неразрешимы в иной системе

46  
H. Paton.  
Faith and logic.—  
"Philosophy".  
London, 1958, vol. 33,  
№ 127, p. 357.

47  
Н. Винер.  
Творец и робот.  
Обсуждение некоторых проблем,  
в которых кибернетика сталкивается  
с религией. М.,  
1966, стр. 21.

48  
Там же, стр. 15.

49  
Там же, стр. 21—22.

50  
Там же, стр. 19.

абстракций, так как совершаемый религиозной апологетикой прыжок в трансцендентное вообще изымает чудо из компетенции рационального мышления. Когда перед чудесами, творимыми господом, смолкает разум, вступает в свои права "тайна в боге неизреченная", и чудо уходит в непроницаемую тьму мистики.

Чудо, стало быть, — это *ultima ratio*, последнее звено апологетического усилия, предел рационального мышления в божественных делах. И когда обнаруживается внутренняя противоречивость и абсурдность религиозной догматики, обычный способ уйти от критики — это указать на чудо и на тайну, скрытую в нем. Считается, что эта ссылка немедленно прекращает всякую дальнейшую дискуссию.

Чудо есть пограничный камень, воздвигнутый церковью у входа в откровение, это видимый знак (вспомним, что чудо чувственно воспринимаемо), за которым простирается невидимая и непостижимая божественная бесконечность. Как говорит голландский богослов Ф. ван дер Меер, чудо "подобно нефу готического собора: каждый может пощупать основания колонн и увидеть устремившиеся вверх пилястры; но уже нельзя увидеть, как они сходятся на своде: слишком высоко; и в этом нефе мы все как слепые, говорящие о далеком горизонте"<sup>51</sup>. Переход от "естественной" теологии к "сверхъестественной", т.е. от имманентности всего внебожественного к трансцендентности бога, рационально обоснован быть не может. Чудо и есть такой переход, который, по уверению теологов, все же совершается с помощью "благодати свыше". Представление же об этом чуде дается с помощью аналогий, которые не обладают доказательной силой, и использование их носит скорее риторический, гомилетический, нежели строго апологетический характер.

Мнимое знание, проповедуемое религией, влечет за собой столь же мнимую логику. Разум, употребленный на обоснование неразумия, порождает извращение и попарение элементарных логических правил. Извращенной, следовательно, оказывается и логика чуда, обремененная многими иллюзиями и призраками. Логика отступает на задний план или вообще исчезает под влиянием

51

F. van der Meer.  
Kathechese.  
Leipzig, 1959, S. 18.

эмоций и авторитета. Внутренняя логическая противоречивость идеи чуда дополняется алогичным ее использованием в системе религиозной апологетики. Мы уже обнаружили в этой идее и внутреннюю противоречивость, и предвосхищение основания, и другие софизмы. Они умножаются, когда категория чуда связывается с другими религиозными категориями и тем самым начинает "работать" на апологетику.

Один из многих случаев искажения логики в апологетическом функционировании идеи чуда отмечает Дж. У. Дрэпер: "Самой странной частью этой притязательной схоластической системы (средневекового богословия.— Г. Г.) была ее логика, свойство ее доказательств. Известный факт считался доказанным посредством изумительного проявления чего-нибудь другого. Один арабский писатель говорит относительно этого: "Если бы какой-нибудь волшебник сказал мне: три больше десяти, и в доказательство этого я превращу эту палку в змею,—я был бы удивлен его ловкостью, но не согласился бы с его мнением". И, однако, в течение более чем тысячи лет такова была общепринятая логика"<sup>52</sup>.

Общепринятой в богословии эта "логика" осталась и сейчас. Библейский рассказ о превращении жезла в змею по-прежнему выдается за свидетельство пророческой

52

Дж. У. Дрэпер.  
История отношений  
между католицизмом  
и наукой. СПб.,  
1876, стр. 61.



миссии Моисея, чудо воскресения Лазаря — за доказательство божественности Христа, чудо превращения воды в вино — за свидетельство сверхъестественного посланничества Иисуса и т. д.

Совершается двойной трюк: во-первых, сообщения о чудесах выдаются за совершенно достоверные, за "известный факт", во-вторых, чудо соотносится с чем-нибудь таким, что не имеет к нему отношения. Догмат троицы, например, или непорочного зачатия не менее, а, может быть, более нелеп, чем "три больше десяти", но, действуя по принципу "это верно, потому что невозможно", христианская апологетика приводит в действие чудо, поражающее воображение верующих вплоть до атрофирования логического мышления. И совершается столь характерная для религиозной логики подмена тезиса (*ignoratio elenchi*), нужная для поддержания непререкаемого религиозного авторитета. Последний же тем сильнее, чем таинственнее и потому алогичнее. Для уяснения причин подобного парадокса необходимо выяснить психологические основы и социальные источники религиозного авторитета, но об этом несколько позже.

Неоднократно упомянутый ранее порочный круг, типичный для любой апологетической аргументации, характерен и для употребления категории чуда. Чудо считается одним из внешних признаков откровения, доказательством его существования, критерием веры. В то же время сама возможность чудес выводится из признания сверхъестественного. Таким образом, бытие высшей силы как источника откровения доказывается чудесами, а чудеса в свою очередь объясняются наличием высшей силы.

Тавтологичность является специфическим и неизбежным свойством религиозных утверждений, как и любых априорных предложений. Исходные положения монотеистических религий вроде иудео-христианского "аз есмь господь бог твой, да не будут тебе бози инии разве мене" или мусульманского "нет бога, кроме бога" представляются собой очевидные тавтологии. Но из тавтологий нельзя вывести ничего более определенного, чем другие тавтологии.

Следовательно, идея чуда, если считать ее выведенной из догматов, тоже остается тавтологичной, так как определение чуда как деяния бога содержит повторение субъекта в предикате. Тавтология же, включаемая в систему апологетической аргументации, когда вывод из-вестен заранее, неизбежно приводит к кругу. Но это значит, что обращение спекулятивной теологии к данным "помимо откровения" оказывается логически несостоятельным и доказать реальность чуда столь же невозможно, как доказать бытие бога. Очевидно, именно поэтому теологи и признают, что "богословие не придает своим положениям логической принудительности"<sup>53</sup> и что апологетические аргументы "не имеют неотразимой силы убедительности"<sup>54</sup>.

Как пишет Лем, "нельзя искать значение, т. е. определенную информацию, в том, что вообще не информация, а ее нарушение, то есть попросту беспорядок, пробел, пустое место. Шум может показаться принимающему информацией, потому что принимающий ждет не нарушения, а порядка, не шума, а именно информации... Шум включается в неподходящую систему смыслов и приобретает свое "значение" на правах узурпатора, незванного гостя, притворщика"<sup>55</sup>. Категория чуда, подобно другим религиозным понятиям, есть иллюзорное восполнение пробелов в позитивном знании, отыскивание "высшего" смысла в том, что вообще не имеет смысла, информации там, где есть только шум. Включение чуда как трансцендентной категории в систему таких имманентных категорий, как закономерность, случай, вероятность и т. д., не только логически неправомерно, но и вообще нелепо, если, впрочем, не отказаться от логики в пользу мистики и от реальности в пользу фантомов, что в конце концов и проделывают богословы, а также, к сожалению, те неверующие, которые пытаются доказать приемлемость чуда для научного мышления. Категория чуда — это, если угодно, "шум", но такой, за которым все же скрывается информация не об объективном мире, конечно, но о сущности и состоянии религиозного сознания.

53

"Основное богословие". Курс лекций для духовных семинарий, ч. 1, стр. 7.

54

С. Глаголев. Предисловие — А. Лаппаран. Наука и апологетика. Сергиев Посад, 1911, стр. 3.

55

Ст. Лем. Мифотворчество Томаса Манна. — "Новый мир", 1970, № 6, стр. 243.





### 3. ПСИХОЛОГИЯ ЧУДА

Вопросы религиозной психологии в последнее десятилетие оживленно обсуждаются в советской научно-атеистической литературе. Поэтому, отсылая к соответствующим работам<sup>56</sup>, мы не рассматриваем здесь общих проблем психологии религии, а ограничиваемся лишь психологией религиозной идеи чуда.

- 56  
К. К. Платонов.  
Психология религии. М., 1967;  
М. А. Попова.  
О психологии религии. М., 1969;  
"Вопросы научного атеизма", вып. II. М., 1971;  
"Психология верующих". — "Настольная книга атеиста". М., 1974, стр. 355—374.

- 57  
См. "История свободомыслия и атеизма в Европе". М., 1966, стр. 270—280;  
И. П. Вороницын.  
История атеизма, изд. 3-е. М., 1930, стр. 725—744.

- 58  
Л. Фейербах.  
Избранные философские произведения, т. II. М., 1955, стр. 161.

Верные и важные соображения по поводу психологии чуда высказывает Фейербах в 14-й главе "Сущности христианства", а также в 26-й и 27-й частях "Лекций о сущности религии". Фейербах, думается, внес значительный вклад в атеистическое осмысление психологии религии, — вклад, который почти не изучен. От Фейербаха, правда, ускользнула подлинная социальная сущность религии, и для него религия, хоть и не в теистической форме, выступает как универсальный предикат человеческой жизни<sup>57</sup>. Но у него привлекает рассмотрение с материалистической точки зрения психологии отдельных категорий теистического сознания, в том числе чуда.

"Чудо есть существенная часть христианства, существенное содержание веры. Но что такое чудо? *Это не что иное, как осуществившееся супранатуралистическое желание*"<sup>58</sup>. Желание, осуществление которого превосходит силы человека и, следовательно, возлагается на сверхчеловеческие силы; желание, выходящее за пределы законов природы и потому осуществляемое сверхестественной силой, — вот в чем суть супранатурализма чуда.

"...Чудо отличается от естественного и разумного способа удовлетворения человеческих желаний и потребностей... Желание не считается ни с пределом, ни с законом, ни с временем; оно хочет быть исполненным немедленно, мгновенно. И вот — тотчас вслед за желанием происходит чудо! Сила чуда осуществляет человеческие желания *ментально, непосредственно, не считаясь с препятствиями*. Выздоровление больных не есть чудо; тайна чуда заключается в том, что они выздоравливают по *одному слову*"<sup>59</sup>. Иными словами, объект желания, его цель не выходит за пределы представимого и мысли-

59  
Там же, стр. 161—162.

мого — человек не может желать того, чего не может себе представить, — но способ, образ действия резко отличает чудо от деятельности природы и разума. Отсюда вывод: "Но деятельность, которая по существу, по содержанию есть естественная, чувственная и только по способу действия или по форме представляется *сверхъестественной, сверхчувственной*. — такая деятельность есть только фантазия или сила воображения. Поэтому *сила чуда есть только сила воображения*"<sup>60</sup>.

60  
Л. Фейербах.  
Избранные философские произведения, т. II. М., 1955, стр. 162.

Объяснения Фейербаха делают понятным эмоциональное воздействие воображаемых чудес. Чудо носит чувственно-наглядный характер, и поэтому религиозное сознание обольщается чувственными представлениями, сопутствующими чуду, игнорируя скрывающиеся за ним рациональные противоречия. "В таинственном, роковом акте чуда, в акте, делающем чудо *чудом*, вода становится вином внезапно, а это равносильно заявлению: железо есть дерево, или деревянное железо"<sup>61</sup>. Само вино или вода чувственно воспринимаемы и мыслимы, но самое чудо, сам акт превращения объявляется сверхчувственным и сверхразумным. Поэтому к очевидным противоречиям и нелепостям, выявляющимся только на уровне рационального мышления, психология верующего нечувствительна. Но именно потому, что чудо есть только дело воображения, не ведающего никаких препон, оно столь сильно воздействует на эмоциональную сферу верующего. "...Ведь фантазия есть деятельность, соответствующая сердцу, раз она устраняет все удручающие чувства границы и законы и объективирует непосредственное, безусловно неограниченное удовлетворение самых субъективных желаний человека"<sup>62</sup>.

61  
Там же, стр. 163.

62  
Там же, стр. 163—164.

Таким образом, чудо есть мистификация желания, способа его осуществления, первоначально возникшая, очевидно, как реакция на осознание бессилия, реакция сильная и эмоциональная. Вера в чудо, следовательно, психологически может быть интерпретирована как проявление деятельности извращенного воображения, вытекающей из гиперболизации чувства надежды, в свою очередь базирующегося на соответствующих условиях "превратного мира". Возлагать самые сокровенные надежды на чудо, не видя никакого иного выхода из

критических жизненных ситуаций, — в этом, очевидно, заключается секрет веры в чудеса. И поскольку сама действительность и позитивные знания о ней не дают подобной надежды, религиозная психология и совершает "трансцензус", т. е. субъективный переход в "мир иной", как источник чудес в "этом" мире. Влияние страстной надежды на чудо столь велико, что иногда превращается благодаря самовнушению или внушению в религиозные галлюцинации, в уверенность, что видишь чудо собственными глазами. Жажда чуда приводит к абберациям мышления и восприятия, хотя, конечно, в целом религиозное сознание не может быть названо патологическим в медицинском смысле<sup>63</sup>. Его патология особой, социальной природы, и здесь как нельзя лучше подходит термин "превратность".

63

См. М. К. Кокин,  
Г. А. Габинский.  
Религия и психиче-  
ские болезни.  
Изд. 2-е. М., 1969.

То большое и даже решающее значение, которое в религии придается эмоциям, наглядно проявляется и в психологии чуда. Как уже было отмечено, рациональное постижение религиозных категорий богословие охотно подменяет интенсивным "переживанием тайн веры". Именно с этим, очевидно, связан тот часто встречающийся в практике атеистической пропаганды факт, что рациональные доводы, приводимые против идеи чуда, разбиваются о сильное эмоциональное противодействие убежденного верующего, для которого нет веры без чуда.

64

См. П. В. Симонов.  
Что такое эмоция?  
М., 1966, стр. 37.

Эта эмоциональная функция чуда в религиозной психологии может быть понята помимо прочего в терминах теории информации. Отрицательные эмоции возникают обычно тогда, когда недостает информации<sup>64</sup>. И чем невероятнее, чудеснее событие, тем большая степень неопределенности снимается в результате его совершения. Однако в чуде это снятие иллюзорно, воображаемо, так как религиозная информация не может рассматриваться как информация о реальном мире. Тем не менее в системе религиозных категорий эта превратная информация имитирует снятие неопределенности и тем самым в какой-то степени вытесняет отрицательные религиозные эмоции (например, "страх божий") положительными религиозными эмоциями (например, благоговением). Но раз чудо хотя и воспринимаемо, но по своей природе

непознаваемо, сам способ его совершения принципиально и раз навсегда представляет собой специфический "черный ящик". А раз так, то даже мнимое снятие неопределенности посредством чуда остается неизбежно ограниченным, причем ограниченным не наличными возможностями получения информации, а извечной и непреодолимой неспособностью разума проникнуть в "тайну в боге сокровенную". Тем самым обычные религиозные эмоции отрицательного плана сохраняют свою силу и используются для поддержки религиозного настроения, сохранения религиозной психологической атмосферы. Тертуллиановский принцип "это верно, ибо невозможно" (*verum est, quia impossibile est*) психологически представляет собой краткое выражение постоянства отрицательных эмоций в психологии чуда. Нет сомнений в том, что недостаток информации (или, проще, незнание, невежество) есть психологический корень религии, но именно корень. И если проследить древо религиозной психики от корня до ветвей, то, может быть, выяснится, что ветвь чуда появляется не только в результате недостатка информации, но и в результате догматического фиксирования и мистификации этого недостатка.

Не существует каких-то особых религиозных чувств. В религии раздуваются и мистифицируются обычные человеческие чувства. Страх, любовь, надежда и другие человеческие эмоции с помощью религиозных идей и культовых действий как бы переориентируются на фиксированные в вероучении фантастические объекты, и эмоциональный мир верующего оказывается заполненным чувствами мистического трепета, благоговения перед богом, религиозного экстаза, страха перед адом и тому подобным. В категории чуда, как уже было сказано, подобной обработке подвергается чувство бессилия и ассоциированное с ним по контрасту чувство надежды.

В чуде мистифицируется и чувство удивления. Свойство чуда поражать воображение, или, по выражению Фейербаха, "обольщать разум", неразрывно связано с особенностью человеческой психики эмоционально реагировать на странное, таинственное, непонятное. Тайна приковывает внимание, непонятное влечет и манит.

Недостаток информации, очевидно, лежит и в основе чувства удивления, возникающего как реакция на то непознанное, что начинает входить в сферу интересов человека. В религиозной психологии это чувство удивления тоже мистифицируется и, оторвавшись от своего реального источника, фантастически опредмечивается в "диве", чуде.

Но если в реальной жизни познание происходит через преодоление первоначального аффекта удивления, то для религиозной психики чудо представляет предел, "его же не преjdeши". Чудо здесь не нечто непознанное, а именно непознаваемое "и ныне, и присно, и во веки веков". Поэтому чудо всегда эмоционально окрашено, и поэтому же оно, мистифицируя удивление и надежду, используется для проникновения и закрепления религиозных эмоций, а с их помощью — и религиозных идей.

Именно из этого исходит церковная гомилетика, используя рассказы о библейских и прочих чудесах. Нередко проповедь начинается с рассказа о каком-нибудь евангельском чуде, чем

привлекается и концентрируется внимание прихожан. Верующему, сталкивающемуся с непонятным и непосильным, нетрудно произвести экстраполяцию тайны на "истины" вероучения, достигаемую через мистификацию чувства удивления. "Братия, поистине удивления достойно..." — этот оборот является обычным риторическим приемом, применяемым в проповеди при рассказе о чудесах. А от этого удивления тянется эмоциональная нить к надежде на чудо в решении сложных житейских проблем, осуществлении сокровенных жела-



чественным приемом, применяемым в проповеди при рассказе о чудесах. А от этого удивления тянется эмоциональная нить к надежде на чудо в решении сложных житейских проблем, осуществлении сокровенных жела-

ний. Молитвенное сосредоточение достигается тщательно обдуманнми и веками выверенными приемами, направленными на возбуждение эмоциональной сферы верующего. Если хочешь, чтобы бог явил тебе в чуде свою милость, то внимай гласу свыше: "Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет" ("Ектения великой субботы").

Через чудо, через удивительное, павшее на подходящую житейскую и психологическую почву, достигается уход от рационального размышления и сосредоточение на религиозно окрашенных эмоциях. В такой психологической атмосфере (хорошо, кстати, передаваемой в пасхальных песнопениях) совершается восхождение к мистическому переживанию божественной тайны. "Ангельский собор удивися зря тебе в мертвых вменившася, смертную же, спасе, крепость разоривша..." ("Воскресный тропарь"). Что это, как не словесное выражение и признание роли удивления при восприятии чуда воскресения?

Эмоциональное воздействие чуда значительно усиливается при помощи эстетических приемов, церковного искусства. Чувственная наглядность, зримость чуда создает стимул для его художественного воплощения. Изображения религиозных чудес в изобилии содержатся в произведениях церковного искусства многих веков. Тут и "Вознесение Христа" Корреджо, и "Чудесное исцеление святым Антонием юной Кариллы" Сансовино, и "Обращение Павла" Микеланджело, и "Чудо святого Марка" Тинторетто, и "Чудо со статуром" Мазаччо, и "Чудо святых Фрола и Лавра" новгородской школы, и "Явление Христа народу" Иванова, и "Видение отрока Варфоломея" Нестерова, и многие другие произведения. Бесчисленные описания чудес, рассыпанные по всей агнографической ("житийной") беллетристике, составлявшей длительное время основной круг чтения грамотных верующих, служили той же цели, равно как и специфические театральные жанры — "миракли" и мистерии. Потрясение и возвышение, овладевающие душой при виде и воздействии чуда, особенно удачно поддавались выражению в столь эмоциональном по своей сути искусстве,

- 65  
См. К. К. Розен-  
шилд.  
Музыкальное ис-  
кусство и религия.  
М., 1964;  
Д. М. Угринович.  
Искусство и рели-  
гия. М., 1968;  
Г. А. Габинский.  
Освобожденная  
от оков.—"Наука  
и религия", 1970,  
№ 10;  
Е. Г. Яковлев.  
Искусство и миро-  
вые религии. М.,  
1972;  
В. Д. Меликова.  
Эстетическое  
и религиозное  
в изобразительном  
искусстве.—"Науч-  
ные доклады выс-  
шей школы. Фило-  
софские науки",  
1972, № 5;  
А. Тэнасе.  
Культура и рели-  
гия. М., 1975.

- 66  
Г. К. Лихтенберг.  
Афоризмы. 2-е изд.  
М., 1965, стр. 96.

- 67  
Там же, стр. 108.

как музыка, к тому же волшебное, околдовывающее ее действие само по себе воспринималось как чудо. Непосредственно включенные в богослужение музыкальные культовые жанры — от грегорианских напевов до месс Палестрины, от "Страстей по Матфею" Баха до "Всенощной" Рахманинова — чудо музыки, которое служит религиозному чуду. И чем выше был талант художника, писавшего на религиозные темы и сюжеты по заказу церкви, — талант подчас настолько мощный, что иногда сам он воспринимался как ниспосланное свыше чудо, — тем большим был расчет церковников на поддержание эмоциональной эффективности веры в чудо\*.

Интересно, что еще в XVIII в. Г. К. Лихтенберг в терминах своего века высказывает в общем-то ту же мысль, что и современные исследователи: вера в чудо психологически связана с отсутствием или недостатком информации. "То, что кажется странным, редко остается необъясненным. Напротив, необъяснимое обычно уже не кажется странным и, возможно, никогда таковым не было"<sup>66</sup>, — пишет Лихтенберг. То, что странно, подвергается исследованию и в конце концов объясняется, ибо психологически именно на нем концентрируется интерес и познавательные силы. В то же время то, что выдается за необъяснимое, исследованию не подвергается — в силу своей иррациональности — и потому уже не кажется странным, так как познавательный интерес не может сосредоточиться на том, что не сулит рационального раскрытия. Возможно, оно и не было никогда странным, ибо с самого начала было как бы отрезано, изолировано от естественного, умопостигаемого.

Одновременно с этим Лихтенберг подчеркивает субъективность категории чуда: оно происходит не в вещах, а в голове верующего, именно в ней следует искать источник веры в чудо. "Мерило чудесного — мы сами: если бы мы старались найти одно общее мерило, то понятие чудесного отпало бы само собой, и все вещи стали бы одинаково значительными"<sup>67</sup>. Чудо это или не чудо,

\* Мы не рассматриваем здесь вопросы, связанные с художественным воплощением в религиозных сюжетах и формах общечеловеческих, светских чувств и идей<sup>65</sup>.

определяется нами субъективно, чудесное мы находим там, куда еще не проникла сила нашего сознания. Мы сами мерило чудесного в том смысле, что в каждый фиксированный момент наше познание ограничено личными возможностями. Но можно и нужно искать более общее и тем самым более объективное мерило. Для просветителей таким общим критерием был здравый смысл (по-английски *common sense* — "общий смысл"). Для нас же общим мерилом является убеждение в материальном единстве и познаваемости мира. При его введении понятие чудесного отпадает само собой, и все — и познанное и непознанное — оказывается естественным. Критерий этот, разумеется, должен быть — и на самом деле является — объективным, в противном случае за чудо может быть выдана любая иллюзия. В связи с этим Лихтенберг пишет: "Во время одной небольшой лихорадки мне казалось, что я, наконец, ясно убедился, что бутылку воды можно превратить в бутылку вина тем же самым способом, каким одну личность превращают в три"<sup>68</sup>. Здесь двойной намек: на чудо превращения Христом воды в вино в Кане Галилейской (Иоан., II, 1–11) и на догмат о троице. В другом месте Лихтенберг, иронизируя над протестантскими рационалистами, пытавшимися дать рациональное объяснение евангельским чудесам, говорит "о превращении воды в вино посредством циркуля и линейки"<sup>69</sup>.

68  
Г. К. Лихтенберг.  
Афоризмы. 2-е изд.  
М., 1965, стр. 108.

69  
Там же, стр. 59.

Чем дальше отстоит чудо от чувственного восприятия, чем меньше имеет отношения к реальному, тем лучше сохраняется вера в чудесное. "Людям вообще труднее поверить в чудеса, чем в предания о чудесах, и иной турок, еврей и др., которые сейчас пошли бы за свои предания на смерть, при совершении чуда остались бы, вероятно, хладнокровными. Ибо в момент, когда чудо происходит, оно не имеет никакого иного значения, кроме того, что оно есть на самом деле. Стремиться объяснить его физически — это еще не вольнодумство, как и считать его за обман — вовсе не богохульство... На чудеса следует смотреть издали, если хочешь признавать их за истинные, как и на облака, если хочешь считать их за твердые тела"<sup>70</sup>. Это чрезвычайно меткое замечание.

70  
Там же, стр. 113.



В своей жизни человек сталкивается с рассказами о чудесах, но не с самими чудесами, поэтому первые имеют для него большую реальность, чем вторые. Чем ближе к потустороннему, тем больше вера вытесняет разум, так как появляется все больше непонятного. Рассказы о чудесах привычно воспринимаются религиозной психикой, отнюдь не отождествляясь с чем-то реальным, с "прозой жизни". Легенды о чудесах расцениваются почти наравне с волшебными сказками. Если же предположить, что "сказка стала былью", что чудо стало фактом, или, вернее, то, о чем повествуется в преданиях о чудесах, совершится на самом деле, то психологически это, очевидно, будет воспринято наравне с реальными событиями и, следовательно, не будет иметь никакого "высшего" значения, как и эти последние. Можно считать его за обычное физическое явление, можно рассматривать как иллюзию, но и в том, и в другом случае этот предполагаемый факт входит в сферу непосредственного восприятия, естественного познания и, как таковой, лишается ореола сверхъестественности, пугающей или привлекающей таинственности. Исчезает "дистанция огромного размера", охраняющая легенды от разума, а это значит, что оказывается подорванным само понятие религиозного чуда, ибо оно живо лишь неизвестностью, неопределенностью.

Независимо от того, как мы оценим беллетристический прием Лихтенберга — предполагаемую психологическую реакцию в предполагаемых обстоятельствах совершения чуда, — его соображения относительно психологии чуда не только остроумны, но и достаточно глубоки. Во всяком случае, они глубже известного высказывания Ж.-Ж. Руссо: "Если б я собственными глазами увидел чудо, я, может быть, сошел бы с ума, но не уверовал бы". Для Руссо в подобных воображаемых обстоятельствах чудо способно породить скорее безумие, чем веру. Для Лихтенберга же полагаемое совершившимся чудо не требует при своем восприятии катастрофического изменения психики, так как становится подобным естественным явлениям.

Как мы видим, не только Фейербах, но и мыслители Просвещения, несмотря на ограниченность своего

атеизма, сделали немало верных и глубоких замечаний относительно психологии чуда. Марксистский атеизм, как законный наследник и преемник всего лучшего и передового, что накопила атеистическая мысль до него, не может игнорировать этого вклада. Для марксистской психологии религии, только недавно начавшей развиваться, это усвоение классического наследства представляется особенно важным при условии, конечно, его переработки на современной научной базе.



Поскольку не только гносеологически и логически, но и психологически вера в чудо неотъемлема от религиозной веры вообще и в каком-то отношении даже тождественна ей, то выделение психологии чуда из общего комплекса религиозно-психологических явлений относительно и условно. Ключ к психологии чуда — в психологии веры. Поэтому в полной мере можно лишь в том случае, если рассматривать последнюю как конкретизацию или частный случай психологии религиозной веры. Это, разумеется, касается как психологических корней религии (т. е. тех особенностей человеческой психики, которые влияют на возникновение и функционирование

религии), так и психологических особенностей, проявляющихся в гомологической связи категорий уже сложившегося религиозного сознания.

Если вслед за К. К. Платоновым<sup>71</sup> выделить пять корней религиозной психологии (психологических

<sup>71</sup> К. К. Платонов. Психология религии. М., 1967, гл. III.

корней религии) и затем попытаться каждый из них конкретизировать применительно к чуду, то сложится примерно следующая резюмирующая все сказанное выше картина.

Первым психологическим корнем религии является страх. Страх породил богов, он же породил и чудо. Отрицательная эмоция страха есть психологическая реакция на недостаток существенно важной информации, т. е. на неизвестное и таинственное, имеющее жизненное значение для человека. Подвергшись мистификации, непознанные человеком в силу своей значительной неопределенности события и выступают как чудо. В свою очередь представление о чуде, питаемое неопределенностью, поддерживает прочие религиозные эмоции. Чудо, следовательно, не устраняет страха, а, наоборот, закрепляет его, делает привычным компонентом религиозного настроения.

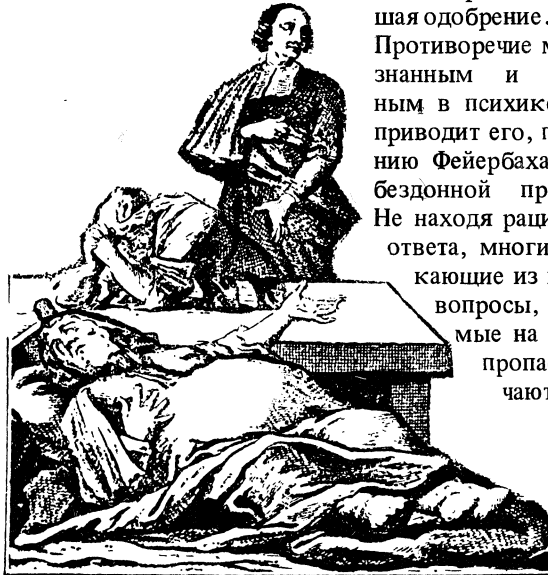
Второй психологический корень религии – сочетание в одном и том же существе сознания с бессознательным, воли с произвольным (такова характеристика Фейербахом религии, вызвавшая одобрение Ленина)<sup>72</sup>.

Противоречие между осознанным и неосознанным в психике человека приводит его, по выражению Фейербаха, к "краю бездонной пропасти"<sup>73</sup>.

Не находя рационального ответа, многие приистекающие из изумления вопросы, задаваемые на краю этой пропасти, получают мнимый, иллюзорный ответ. Вопрос о причине получает мнимый

<sup>72</sup>  
См. В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 59.

<sup>73</sup>  
См. Л. Фейербах.  
Избранные фило-  
софские произведе-  
ния, т. II, стр. 839.



ответ в чуде. Обладая волей, человек не может ей многое подчинить, обладая сознанием, многого не осознает. И сверхъестественное восполнение этому не находит в чудесах, творимых всемогущим и всеведущим богом.

74  
См. В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 29, стр. 330.

Третий психологический корень религии — это указанное Лениным раздвоение познания человека, возможность отлета фантазии от жизни, содержащиеся в первой элементарной абстракции, в самом простом обобщении<sup>74</sup>. Понятийное мышление и речь, рассматриваемые в психологическом плане, таят возможность того, что любое понятие или слово при действии других психологических корней в воображении человека способно отрываться от вещей и приобретать как бы самостоятельное существование. Реальная способность реального человеческого слова вызывать последствия, несоизмеримые с энергией, затраченной на его произнесение, вызывает чувство удивления и порождает магию слов. Отсюда предания о чудесах, творимых единственно по "слову божию" или по воле тех, кому "вверены были словеса господни". Чудесные свойства слова кладутся в основу заклинаний и молитв.

75  
См. Аристотель.  
Поэтика, гл. VI,  
1449 b.

Четвертый психологический корень религии — катарсис, аристотелевский термин, означающий очищение аффектов путем сострадания и страха<sup>75</sup>. Аристотель применяет этот термин к трагедии, но впоследствии он применялся и для обозначения аналогичного действия религиозных обрядов и эмоций на психику верующего. В какой-то мере катарсис является противовесом первому психологическому корню религии — страху. Облегчение, связанное с совершением молитвы или иного культового действия, — факт несомненный. В отличие от отрицательной эмоции страха катарсис — эмоция положительная. В религиозной психологии отражен известный еще древним факт: "Dixi et animam levavi" ("Сказал и душу облегчил"). Мистический страх уравновешивается или вытесняется столь же мистическим чувством очищения, облегчения. Страх перед неведомым и фатальным предопределением умеряется поэтому надеждой на чудо, а культовые действия, тоже воспринимаемые как чудесные, как осуществляющие двустороннюю связь со сверхъестественными силами, влияют

на психику верующего успокаивающе и умиротворяюще. Этому же служат и образно изложенные рассказы о чудесах. Чудо, следовательно, выступает здесь в своей "опиумной" ипостаси.

Пятый психологический корень религии — противопоставление своего и чужого. В реальной жизни это противопоставление одной совокупности людей, к которой относишься ты сам ("мы"), другой совокупности ("они") — важная категория социальной психологии, отмеченная Б. Ф. Поршневым<sup>76</sup>. В религиозной психологии в связи с первым корнем это выглядит как страх перед чуждой высшей силой, а в связи со вторым — как воображаемое вмешательство этой силы в нашу судьбу и действия. Чудо, кроме того, выступает в религиозной психологии как нарушение или дополнение "ими" нашей, познанной нами закономерности. По сути дела это психологическое выражение все того же религиозного дуализма, осложненного осознанием принадлежности к определенной группе людей, вырастающей затем в религиозном воображении до рода человеческого. В "спасительности" чуда, т.е. его предназначенности для спасения людей, религиозная психология реализует принцип "мы"—"они". Этот же принцип действует и на другом уровне — в противопоставлении истинности и спасительности чудес своей религии ложности и суетности чудес других религий, и в этом аспекте религиозное чудо служит фанатизму, нетерпимости и религиозной розни.

<sup>76</sup> См. Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, стр. 73—118.

#### 4. СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ДОКТРИНЫ ЧУДА

Социальный характер религии проявляется на разных ее уровнях — идеологическом (догматическом), психологическом (эмоциональном), прагматическом (ритуальном). При таком подходе снимается односторонность тех взглядов, которые противопоставляют социальные корни религии гносеологическим или психологическим, якобы не имеющим социальной природы. Религия несомненно и в первую очередь есть явление социальное,



а прочие ее корни и аспекты преломляют эту определяющую ее функцию в различных формах.

С этой позиции любая религиозная категория представляется как единица превратного сознания, имеющая социальное ядро в точке пересечения различных общественных связей религиозного индивида или группы и наряду с ним необходимую и зависимую гносеологическую и психологическую оболочку.

В "Капитале" Маркс пишет: "Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод"<sup>77</sup>. Это по сути дела целая программа научной социологии религии, и в ней особенно важно указание на "туманные религиозные представления" и "религиозные формы", в котором можно, очевидно, усмотреть правомерность и необходимость научного исследования (выведения из социальных отношений) отдельных религиозных представлений, понятий, категорий, доктрин.

Религиозная категория чуда, естественно, не представляет при этом исключения. Социологически в ней выражается бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами, гнет стихийных сил общественного развития. Ленин указывает: "Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий современный корень религии"<sup>78</sup>. Указанные социальные корни являются для категории чуда родовыми, т. е. общими со всеми другими категориями, составляющими систему религиозного сознания. Требуется, однако, выявить и видовой признак чуда в его социальном аспекте.

Социальная специфика категории чуда состоит в том, что она представляет собой, если употребить термин Маркса, восполнение гнетущей человека общественной

77

К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 23, стр. 383.

78

В. И. Ленин.  
Полн. собр. соч.,  
т. 17, стр. 419.

необходимости, неминуемо обрекающей его на страдания и мучения. Объективные закономерности, действующие в "превратном мире" эксплуататорских отношений, предстают перед человеком как чуждые, давящие силы, а проистекающая из этих социальных условий их мистификация (проявляющаяся, в частности, в проповеди смирения, терпения и непротivления) придает им сверхъестественную санкцию. Преодоление угнетающего действия этих якобы установленных от бога сил тоже приобретает в религиозном воображении потусторонний характер: бог "препобеждает" им же созданные социальные условия "земной юдоли" посредством чуда. Только чудо, только божеская милость может избавить человека от социального зла. В этом главное теологическое содержание категории спасения, мессианстских и хилиастических движений.

Избавление от социальных зол религиозное сознание находит только в спасительном чуде бога. Именно в чуде, как в фокусе, соединяются единым социальным содержанием категории греха, искупления, завета, воздаяния и т. п. При этом спасение переносится или на "тот свет", или в отдаленное будущее, после страшного суда и "конца света". Это, так сказать, фундаментальное, космическое чудо, предназначенное для спасения всего рода человеческого, дополняемое многочисленными отдельными чудесами спасения индивидуальных душ по принципу



”неизреченной милости господней”. В тоске по чуду звучит ”вздых угнетенной твари”, голос ”сердца бессердечного мира”

Естественно, что социальные корни категории чуда проходят и через психологическую гиперболизацию надежды, и гносеологическую оторванность чуда от естества, и через алогизм идеи чудесного. Чудеса, якобы происходящие в природе, служат лишь дополнением социального чуда. Сам теологический признак ”спасительности” любого чуда, гласящий, что чудо не происходит без воспринимающих его людей, ко спасению которых оно направлено, ясно указывает не только на ”антропологический”, но и на социальный характер чуда. Социальной, разумеется, является и его цель.

Социальная цель чуда определяется его ”опиумной” функцией и заключается в сверхъестественном восполнении существующей системы общественных отношений. Это подтверждается ознакомлением с теми чудесами, проповедь которых используется церковью и правящими классами для освящения классового господства, социального порабощения, для сохранения авторитета эксплуататорских классов путем возведения его к ”высшему” источнику.

Чудо ”сим победиши” (*in hoc signo vinces*) — чудесное явление императору Константину небесного огненного креста с этой надписью — положило начало целой серии аналогичных чудес, призванных обосновать притязания монархических династий на власть. Канонизация, непременным условием которой является совершение чудес святым угодником, ”обретение святых мощей” чудотворцев, сопровождаемые шаблонными легендами, обычно имели явно выраженную социальную подоплеку и цель. Она могла состоять в том, чтобы отвлечь и успокоить массы после смут и восстаний (например, канонизация Сергия Радонежского в XVII в., Тихона Задонского незадолго до реформы 1861 г.), поддержать пошатнувшееся или катастрофически падающее доверие к официальной власти (обретение мощей святого Серафима Саровского в 1904 г., в преддверии первой русской революции, канонизация святого Иоанна Тобольского в 1916 г.)<sup>79</sup>, настроить против врагов существующего

79

См. ”О святых мощах”. Сборник материалов. М., 1961, стр. 3—46.



режима (чудо Фатимы, провозглашение чуда телесного вознесения богоматери католицизмом) и т.д. Социальная функция подобных чудес признается часто самими церковниками. Так, синод русской православной церкви при канонизации Тихона Задонского заявил о своем стремлении "благоприятно воздействовать на умы народа", т.е. отвлечь крестьян от революционного движения<sup>80</sup>. Папа Пий XII, провозглашая в 1950 г. догмат о телесном вознесении богоматери и подчеркивая, что речь идет не о символе, а о действительном чуде, выразил надежду, что оно будет способствовать "укреплению духа против распространяющегося материализма"<sup>81</sup>.

Весьма отчетливо выражена политическая функция чуда в так называемом чуде Фатимы, якобы происшедшем в 1917 г. История о том, как девочке Люсии из Фатимы (Португалия) явилась дева Мария и доверила ей тайны, не отличается особой оригинальностью, равно как и сообщение о "солнечном чуде", призванном, по парадоксальной "логике" веры, подтвердить чудо явления богородицы. Но главное не в этом, а в содержании самих "тайн" и в толковании смысла фатимского чуда. Тайны, якобы открытые "дитяти", заключались в пророчестве будущей войны всех людей доброй веры против антихриста. Если учесть, что это пророчество было обнаружено лишь в 1941 г., незадолго до нападения гитлеровских войск на СССР, то его "чудесный" смысл становится явно сомнительным, и возникает вопрос, нельзя ли было предсказать это событие совершенно естественным образом. Португальский богослов И. Гонзага де Фонсека видит "высший смысл" фатимского чуда даже во времени его совершения. Он называет две даты: прибытие Ленина в Петроград 16 апреля 1917 г. и день, когда "в Петрограде праздновал победу большевизм" — 7 ноября 1917 г. И далее: "... как раз посредине между этими двумя знаменательными датами, 25 дней после первой и за 27 дней до второй, имело место первое и последнее явление мадонны в Фатиме. Когда антихрист на крайнем востоке Европы развязал ужасную войну не только против истинной религии, но и против идеи бога вообще и против буржуазного общественного строя, тогда на крайнем западе явилась великая, вечная

80

См. "О святых мощах", Сборник материалов. М., 1961, стр. 19.

81

"Pius XII sagt". Frankfurt a/M.—Hamburg, 1958, S. 80.

победительница адского змия”<sup>82</sup>. Здесь, как мы видим, отброшена всякая схоластическая маскировка, и зоологическая ненависть мракобеса к коммунизму является в своем, так сказать, нагом виде. Католический идеолог совершенно открыто солидаризируется с поборниками капитализма и пытается с помощью чуда пропагандировать антисоветские и антикоммунистические идеи среди верующих. Это низший, ”черный” уровень злобной антикоммунистической пропаганды, использующей по принципу ”цель оправдывает средства” самые фантастические измышления мистической демагогии.

Мы не рассматриваем определенно имевшие место инсценировки чудес и считаем, что в нынешней научно-атеистической пропаганде разоблачению этих инсценировок уделяется незаслуженно большое внимание. Во-первых, сознательный обман не занимает в религии того места, которое ему отводили просветители, и химические опыты по разоблачению чудес производят впечатление сильной вульгаризации действительного применения идеи религиозного чуда. Во-вторых, при подобном подходе научно-атеистическая пропаганда разоружается, как только в условиях роста общего образования церковники перестают заниматься фабрикацией чудес, что и наблюдается сейчас. Тем не менее сам факт, что, преследуя определенные социальные цели, церковники в прошлом прибегали к фабрикации чудес, свидетельствует о том, что по самой своей социальной природе, по традиционной роли, которую чудо играет в сознании верующих, оно как нельзя лучше приспособлено для этих целей. Вспомним хотя бы ”слезы богородицы”, проступавшие на иконах в периоды, весьма критические для эксплуататоров и их церковных прислужников, или ”чудеса”, творимые мощами святых угодников во время конфискации церковных ценностей. Чудеса выступают в данном случае как проверенное средство социальной демагогии на ее низшем уровне\*.

82  
Цит. по:  
О. Клар.  
Естествознание,  
религия и церковь,  
стр. 104.

\* Сатирически, но очень метко и с большим историческим чутьем эта социальная сторона фабрикации чудес запечатлена в великолепном рассказе Я. Гашека ”Уши святого Мартина Ильдефонского”:

При этом используется такое давно известное явление, как контагиозность (заразительность) религиозных иллюзий. Социально-психологический механизм этого явления еще не до конца выяснен<sup>83</sup>, но эмпирически очевидно, что чудеса, якобы увиденные воочию сразу многими людьми, следует отнести на счет социально-психологической контагиозности, протекающей из того, что в коллективе людей, охваченных однородным настроением, эмоции значительно усиливаются, доходя иногда даже до патологии. В этом, очевидно, суть так называемых "радений", в процессе которых внушаемость усиливается настолько, что можно даже говорить о коллективных галлюцинациях. В этом же, вероятно, истинная социально-психологическая природа так называемых массовых духовных эпидемий средних веков, в частности движений флагеллянтов (бичующихся), экстатического танцевального неистовства, крестового похода детей, проявлений массового религиозного помешательства в монастырях, кликушества и т. д.<sup>84</sup>.

Контагиозность, возникающая в результате внушения и подражания, умело используется священнослужителями в проведении богослужений. Каноническая формула "миром господу помолимся" имеет явный социально-психологический смысл: то, что каждому верующему в отдельности может показаться сомнительным и не затрагивающим его чувств, выглядит как несомненное и трогательное в массе молящихся, религиозное настроение которой создается и поддерживается веками выверенными литургическими приемами. Социально обусловленная жажда чуда значительно вырастает в толпе участвующих в богослужении или демонстрации чудесного события, и желаемое в конце концов может быть



83

См. Б. Ф. Поршнев.  
Социальная психология и история,  
стр. 136 – 143.

84

H. Fuch.  
Hat die Bibel recht?  
Leipzig-Jena, 1958,  
S. 157 – 173.

принято за действительное: верующие искренне полагают, что они в самом деле видели чудо.

Ярким примером этому может служить "солнечное чудо" Фатимы, которое в описании Гонзага де Фонсека выглядит так:

"В этот момент Люсия воскликнула: "Смотрите, солнце!" Какое подавляющее, невиданное зрелище! Дождь внезапно прекратился, облака разошлись, и стал виден солнечный диск, но он был серебряный, как луна. И сразу же солнце стало с чудовищной скоростью вращаться, подобно огненному колесу, испуская желтые, красные, фиолетовые пучки лучей, окрашивая облака, деревья, скалы, землю и огромную толпу в фантастические цвета. На секунду оно остановилось, затем танец огненного колеса начался снова. Оно остановилось еще раз, чтобы затем в третий раз явить зрелище еще более великолепное, нежели прежде. Толпа стояла восхищенная, затаив дыхание. Вдруг *всем* (курсив мой.— Г. Г.) показалось, что солнце сошло с небосвода и спешит к ним. Раздался тысячеголосый крик ужаса. Повсюду беспорядочно разнеслось: "Чудо, чудо!"—"Я верую в бога!"—"Богородице, дево, радуйся!"—"Господи, помилуй!" И люди бросались в грязь на колени и громко молились об отпущении грехов.

Потрясение было неописуемым. Один старик, который до этого не верил в бога, поднял руку к небу и восклицал: "Пресвятая дева!.. Присноблаженная дева!..""<sup>85</sup>.

Конечно, для объективности было бы лучше, если бы подобное описание составил не верующий католик, а посторонний, незаинтересованный очевидец, вроде Э. Э. Киша, который дал репортаж о чудесах чудотворного источника Мазабиль, входящего в комплекс Лурда<sup>86</sup>. Но даже в изложении Гонзага де Фонсека можно выделить некоторые черты чуда, свидетельствующие о роли контагиозности в его восприятии.

Прежде всего это благоговейное отношение к Люсии, которой, как всем было объявлено заранее, чудесным образом явилась богородица. Для жаждущей чуда толпы ее возглас послужил сигналом к цепной реакции массового экстаза, усиленного речевым подражанием,

85

Цит. по:  
О. Клоп.  
Естествознание,  
религия и церковь,  
стр. 102—103.

86

E. E. Kisch.  
Ich bade  
im wundertätigen  
Wasser.—  
"Geheimnisse der  
Religion". Eine  
Anthologie. Berlin,  
1958, S. 10—26.

эхолалией. Не исключена здесь и какая-то реальная игра природных сил, связанная с преломлением солнечных лучей, но при неведении и соответствующем религиозном настроении, к тому же многократно усиленном в религиозном коллективе, принятая за чудо. Как известно, критический момент при подобном массовом экстазе значительно ослабляется или вовсе снимается, подобно тому как это происходит во сне (торможение контрольных центров коры и расторможение подкорки). Во всяком случае остается неясным, какие обстоятельства можно отнести на счет действительных природных явлений и какие на счет массового религиозного "заражения". Наконец, в "солнечном чуде" Фатимы на фоне атрофирования рационального мышления действует уже упомянутый религиозный алогизм: принять "игру" солнца, действительную или воображаемую, за доказательство истинности прорицаний, якобы возвещенных богородицей через уста ребенка, равносильно тому, чтобы, например, принять солнечное затмение за предвестие поражения ("Слово о полку Игореве") или превращение палки в змею — за доказательство того, что три больше десяти (см. гл. пятая, разд. 2). Что же касается роли чуда в обращении человека на истинный путь веры (случай со стариком), то уже было сказано, что, предполагаемое совершившимся, чудо может подействовать подобным образом лишь на того, кто внутренне уже готов уверовать (см. гл. вторая, разд. 2).

Наслаиваемая на социологические корни религии, контагиозность превращается в религиозный конформизм. В религиозном сознании и поведении конформизм явно преобладает над неконформизмом. Осознание принадлежности к определенной религиозной группе (исповеданию, конфессии, толку) сопровождается, с одной стороны, стремлением "быть как все" в данной группе<sup>87</sup>, с другой стороны, противопоставлением этой религиозной группы всем другим. Только своя вера считается истинной, все же остальные — ложными. В этом реализуется указанная Марксом особенность теологии. Критикуя буржуазных экономистов, Маркс пишет: "В этом случае экономисты похожи на теологов, которые тоже устанавливают два рода религий. Всякая

87

См. Е. Дулуман,  
Б. Лобовик,  
В. Танчер.  
Современный  
верующий,  
стр. 80 — 81.

чужая религия является выдумкой людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога”<sup>88</sup>. Стремление к единомыслию и единодушию в восприятии чудес своей религии сочетается с противопоставлением своих чудес как истинных ”чужим” чудесам как ложным, фокусническим. Начало подобного противопоставления можно усмотреть в оппозиции чудес Моисея и чудес египетских жрецов (Исх., XII, 8—13), а теологическое развитие — в апологетической критике иноверческих и инославных исповеданий.

Рассказы (сообщения, мифы, легенды, предания) о чудесах относятся к подсистеме ложного сознания системы опыта ”других”<sup>89</sup>. Суждения о чудесах не вырабатываются самим субъектом, а получены им со стороны и являются лишь повторением (имитированием, пересказом, передачей) сказанного кем-то свыше, т. е. исходящего из источника, полагаемого более надежным, чем собственное мнение индивида. Полученное ”свыше” сообщение подкрепляется, однако, и распространённостью его ”рядом”, т. е. среди людей, входящих в сферу повседневного общения верующего. Принцип ”невозможно есть, абы пророк не полон был в мудростех” дополняется не менее наивным принципом ”не может быть, чтобы все мои единоверцы ошибались” (отсюда, кстати, апологетический прием *consensus gentium* — ”согласие народов”). Религиозный конформизм, следовательно, действует как бы по горизонтали (от мирянина к мирянину), но подкрепляется и по вертикали (от пастыря к ”пасомому”). Образуется довольно сложная и устойчивая система. Вера в чудо поддерживается не столько ”делом” (демонстрацией чуда), сколько ”словом”, т. е. писанием и преданием, с одной стороны, и речевым общением с единоверцами — с другой. Применяемая при описаниях чудес речь содержит обычно лексику нейтрального уровня, но при переходе от описания к интерпретации становится насыщенной элементами специфического религиозного языка. Если, например, вернуться к картине ”солнечного чуда” Фатимы, то в самом описании ”игры” солнца нет религиозных терминов, но восклицания потрясенных очевидцев состоят сплошь из них, и имитация распространяется

88

К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 4, стр. 142.

89

См. Б. А. Грушин.  
Мнения о мире  
и мир мнений.  
М., 1967, стр. 246—  
250.

по горизонтали. В других случаях (например, при "чудесных" исцелениях) внушение и подражание действуют и по вертикали (от "чудотворца" к исцеляемому и толпе), и по горизонтали (внутри толпы). Впрочем, для современности это случаи довольно редкие, обычно же в вере в чудеса действует не столько их демонстрация, сколько ссылка на них.

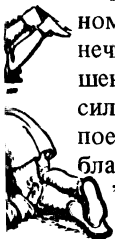
Диахрония преданий о чудесах такова, что сначала они распространяются в устной передаче и при этом претерпевают значительные изменения от поколения к поколению, от эпохи к эпохе. Запись преданий и последующая их канонизация придают им сравнительно неизменный вид. "Слово" закрепляется, и его передача избавляется от помех, неизбежных при устной передаче. Но и тогда сохраняется так называемое "священное предание", которое, правда, тоже записывается, но не входит в кодекс "священного писания". Своеобразие религиозной диахронии состоит в том, что, чем больше возраст предания, тем чудеснее описываемые в нем события и, главное, тем убедительнее его реальность для религиозного сознания. Казалось бы, то, что было или якобы было недавно, должно вызывать больше доверия, как более свежее в памяти людей. Но в религии все наоборот. "Священная история", следовательно, прямо противоположна настоящей историографии. Для церкви удобнее, конечно, отнести самое чудесное и невероятное к древним временам, и "неповрежденность" первоначальных преданий составляет одну из главных ее забот.

Синхрония религиозной доктрины чуда такова, что, если



говорить только о нашем времени, предания о чудесах испытывают значительно большие изменения и, пройдя путь от вероучительных инстанций до массового религиозного сознания, трансформируются порой до неузнаваемости. Так, библейские предания испытывают влияние фольклора, они излагаются часто так, чтобы быть принятыми за назидательные волшебные сказки, или же, если выдаются за описание реальных событий, значительно ослабляют свой "чудесный" характер. Противоречие между богословским и обыденным уровнями религиозного сознания, все увеличивающееся в наше время, сказывается, таким образом, и на категории чуда. Обработка, которой Т. Манн подверг библейское сказание об Иосифе ("Иосиф и его братья"), Л. Фейхтвангер — предание об Иеффае ("Иеффай и его дочь"), а М. Булгаков — миф о Христе ("Мастер и Маргарита"), обработка, полностью устранившая мистику чуда, стихийно происходит и на уровне массового религиозного сознания.

Несомненна связь чуда с такой сугубо социальной категорией, как авторитет. Известное иезуитское триединство — "чудо, тайна и авторитет" — является проверенным средством воздействия на массовую психологию. Авторитарность догматического религиозного мышления общеизвестна. Освящение, которому подвергается религиозный авторитет, призвано придать ему окончательность, универсальность, абсолютность и недосягаемость. Авторитет приписывается либо лицу, мифическому или реальному, либо организации (например, церкви или ее собору), либо, наконец, источникам вероучения, которые, впрочем, тоже приписываются "богодухновенному" творчеству святых лиц или коллективов. В конечном счете религиозный авторитет оказывается возвышением, гиперболизацией и мистификацией реальной силы господствующего класса. Беспрекословное, слепое, нерассуждающее послушание, являющееся идеалом благочестивого поведения, базируется именно на таком "священном" авторитете. Религия, являясь духовным оружием эксплуататоров, возвышает до небес авторитет господствующего класса, обоготворяет его.





Высшему авторитету приписывается и высшее могущество. Чудеса, совершаемые высшей силой, призваны подтвердить и утвердить ее непререкаемый авторитет, простирающийся из неограниченной власти над природой и обществом, ибо для религиозного сознания, рабского по своей сути, самый высокий авторитет — это авторитет силы. Что же касается авторитета милосердия, морали, знаний и т. п., то они имеют смысл лишь постольку, поскольку опираются на силу. Всеведение, приписываемое богу монотеистических религий, не имело бы никакого смысла, если бы не сочеталось со всеилием. И что такое жестокие чудеса Ветхого завета, как не демонстрация этой силы? "Argumentum baculinum" ("палочный аргумент"), столь долгое время использовавшийся в реальной жизни общества, получает в религиозном представлении о чудесах свое освящение и моральную санкцию. И если для угнетенных сила божья должна была хотя бы в воображении осуществить их неудовлетворенные потребности в лучшей жизни, то для господствующих классов всемогущество божье призвано обеспечить победу над врагами, увеличить власть над людьми. К чудесам первого рода можно, например, отнести евангельские предания об умножении хлебов, о чудесном лове рыбы, превращении воды в вино, об исцелении больных. Второй род составляют, к примеру, такие чудеса, как остановка солнца Иисусом Навином, поражение аморреев каменным дождем, чудесные явления богородицы или ангелов основателям монархических династий, чудесные рождения и т. п.

Поток чудес обычно возрастает в кризисные периоды, когда увеличивается потребность правящих классов в сверхъестественном подкреплении обреченных на исчезновение социальных порядков. Так, во времена Распада Римской империи наблюдается полная гамма всевозможных чудес, посредством которых рабовладельческий класс стремился утвердить в сфере сверхъестественного свое превосходство, которое он неотвратно терял в политической и экономической области. Чудеса Эпидавра, Дельф, Тиберин, многочисленные чудотворцы (тауматурги), описанные и осмеянные, в частности, Лукианом, весьма типичны для этой эпохи. Та же зако-

номерность обнаруживается и в конце средних веков, при переходе от феодализма к капитализму, а также и в новое время в моменты обострения борьбы между феодальными и буржуазными силами. Изображения мадонн плачут и потеют, открывают и закрывают глаза, святой Януарий исцеляет расслабленных и т. д., — все это происходит либо в 1524—1527 гг., когда войска Карла V наводняют Италию и приносят с собой элементы новых буржуазных порядков, либо в 1796—1797 гг., когда французские войска оккупируют папское государство, либо в 1850—1851 гг., вслед за возвращением папы Пия IX в Рим после разгрома Римской республики<sup>90</sup>. Иконы богородицы плачут по поводу реформ Петра I в России, так что царь вынужден принимать крутые меры к прекращению подобных чудес. Выше уже упоминалось о чудесах, инсценированных и пропагандируемых право-

90

См. А. Донини.  
Люди, идолы и боги.  
М., 1966, стр. 28—32.



славием в предреволюционный период. "Господь — наш истинный оплот, надежда и твердыня, господь нас вызво-лит, спасет в беде, грозящей ныне", — эта песня Лютера, возникшая в переломный период, вполне может быть вложена в уста всех, кто пытался использовать религиозные чудеса в социальных целях. Характерно, однако, что исполь-

зование чудес прогрессивными для своего времени общественными силами, даже оставшимися религиозными, хотя и имело место, но не носило такого размаха, как использование чудес реакционными силами.

Но никакие чудеса не могут помешать естественно-историческому процессу, необходимо ведущему к более высоким формам общественной жизни.

## 5. ЯЗЫК БОГОСЛОВИЯ И ЯЗЫК ЧУДА



Набор терминов, которыми оперирует теология, а также правила соединения этих терминов в высказывания, а высказываний — в более сложные логические комплексы, есть язык теологий. Разумеется, языку теологии присущи особенности языка вообще. Главный же специфический признак теологического языка заключается в том, что он является средством выражения превратного мышления, и его отношение к действительности оказывается осложненным иллюзорными моментами. Считать, что теологический язык вообще ничего не выражает, ничего общего с действительностью не имеет; — значит стать на позиции просветительского атеизма XVIII в., объявлявшего религию злокозненной выдумкой обманщиков. Извращение действительности в религиозном сознании отнюдь не отменяет того, что оно все же есть отражение, хотя и неадекватное.

Религиозные термины и высказывания, составляющие в своей совокупности религиозную речь, в превратно-мистифицированной форме отражают реальные отношения природной и социальной действительности. Путь к правильному пониманию религиозного языка показал Фейербах, хотя он неверно полагал, будто религиозность присуща любой человеческой речи. Если, например, тайна троицы — это тайна человеческой семьи, то отсюда естественно стремление проследить, каким образом такой реальный общественный феномен, как человеческая семья, проходя через многочисленные гносеологические, психологические и другие aberrации, воплощается в конце концов в столь нелепое и абстрактное понятие, как христианская троица. То же самое, очевидно, можно проделать и с другими религиозными категориями: следуя программе Маркса, вывести из данных отношений реальной жизни соответствующие им религиозные формы. Тем самым семантика теологического языка становится предметом рассмотрения не только "изнутри", т. е. со стороны самой теологии, но и "извне", со стороны научного религиоведения. Религиозный язык — это не "ангельское наречие", а одно из примене-

ний естественного языка, служащее не адекватному отражению, а искажению действительности.

Очевидно, можно считать несущественным различие между языком религии и языком теологии. Если само вероучение, изложенное в "символе веры" ("кредо"), священном писании и катехизисе, воплощено на языке веры как таковой, то теологический язык будет представлять собой своего рода "метаязык" по отношению к языку веры, так как на нем излагаются суждения о вере. Значит, предметом теологического рассмотрения выступают категории и суждения вероучения, и тонкие отличия, иногда проводимые церковниками между языком самой веры и языком теологии, могут не приниматься во внимание. На религиозном языке выражена религиозная идеология. Религиозные чувства в конечном счете воплощаются в высказывания того же языка, что и религиозные идеи, ядро которых составляет именно теология. Культовые действия, представляющие собой определенную знаковую систему, тоже соотносятся с соответствующими элементами системы идей. И если к тому же сами богословы определяют теологию как дисциплину, освещаемую "светом веры" (см. главу первую), то теологический язык в принципе эквивалентен религиозному языку.

Проповедуемая христианством непостижимость бога, казалось бы, должна привести к выводу о невыразимости его свойств и деяний на человеческом языке. "Коль славен наш господь в Сионе, не может изъяснить язык", — поется в известном православном гимне. Однако на помощь приходит учение об откровении, которое милостиво даровано богом и оправдывает существование речи об этом откровении, а через него — и о самом боге. Впрочем, нет недостатка в оговорках по поводу невыразимости всей глубины божественного откровения слабой и несовершенной человеческой речью. Недаром в некоторых сектах неудовлетворенность человеческим языком находит выражение в патологическом нарушении функционирования речевого аппарата (глоссолалии), выдаваемом за "ангельское наречие"<sup>91</sup>. Но это крайний случай. Обычно же даже самые интимные или мистические религиозные переживания выражаются

91  
См. М. К. Кокин,  
Г. А. Габинский.  
Религия и психиче-  
ские болезни,  
стр. 34 — 37.

членораздельной речью, а не "боговещанием" сектантского типа. При этом нередко ссылака на миф о наделении богом человека речью, а также на легенду о разделении языков после неудавшейся попытки возведения Вавилонской башни (Быт., XI, 1—9). Ниспосланный выше дар к языкам кладется даже в основание миссионерской деятельности апостолов (Деян., II, 1—4).

Теологов при рассмотрении религиозного языка больше всего занимает проблема его предметной соотнесенности. Иначе говоря, их заботит, не является ли религиозный язык пустым с точки зрения прагматики, т.е. соотнесения его элементов с действительностью. И для решения этой проблемы вводится произвольный постулат о действительности бога, что позволяет на приведенный выше вопрос дать отрицательный ответ. В этой связи заслуживает внимания анализ языка религии, проведенный протестантским богословом Тиллихом.

Проблема языка религии, по Тиллиху, — это главным образом проблема знаков и символов. Общее у них то, что они указывают на нечто находящееся вне их. Но знаки не имеют никакой причастности к действительности и могуществу того, что они обозначают. Символы же, хотя они, конечно, не то же самое, что они символизируют, все же причастны к смыслу и мощи того, что ими символизируется. Например, "А" — это знак, знамя короля или народа — символ<sup>92</sup>. Символы должны открыть нам такие слои действительности, которые иначе остаются скрытыми и не могут быть выявлены никаким иным способом.

От этих общих рассуждений Тиллих переходит к религиозной речи. Религиозное — это самый глубокий фундаментальный слой. Религиозные символы делают возможным для человеческой души познание этого измерения глубины. Новые символы возникают не потому, что возникает нечто новое в действительности бога, а потому, что меняется отношение человека к последней основе бытия. Религиозные символы можно назвать символами святого. Главный вопрос, который надо ставить при анализе религиозного языка: какое отношение имеют эти символы к последнему, безусловному, которое ими символизируется?<sup>93</sup> В соответствии с этим

92

P. Tillich.  
Die verlorene  
Dimension.  
Not und Hoffnung  
unserer Zeit.  
Hamburg, 1964,  
S. 40—41.

93

Там же, стр. 45—46.

Тиллих выделяет два основных слоя религиозных символов: трансцендентный, т. е. выходящий за пределы эмпирической действительности, и имманентный, т. е. находимый нами внутри встречающейся нам действительности. В трансцендентном слое основной символ — это бог, другие символы — атрибуты и деяния бога. В имманентном слое богослов различает воплощение как символ, относимый к проявлению божественного в пространстве и времени, и сакраментальное, например тайную вечерю. Предметы культа — это знаки, ставшие символами<sup>94</sup>.

94  
P. Tillich.  
Die verlorene  
Dimension.  
Not und Hoffnung  
unserer Zeit.  
Hamburg, 1964,  
S. 47–52.

Из всего этого Тиллих делает три вывода: негативный, позитивный и абсолютный. Негативный вывод, кратко говоря, таков, что символы не могут быть затронуты эмпирической критикой, т. е. нельзя разрушить символ критикой его с помощью категорий, принадлежащих к области естественных или исторических наук. Позитивный вывод: истинность символов состоит в том, что они соответствуют религиозной ситуации, в которой возникли. Их неистинность возникает тогда, когда они употребляются в ситуации, больше не соответствующей им. И наконец, абсолютное высказывание об истинности символов сводится к тому, что религия двузначна, и любой религиозный символ может стать идолопоклонным, может быть демонизирован. Надо самому подняться до последней значимости. Хотя ни одно религиозное учение и ни один религиозный культ не окончательны, высшая и безусловная реальность сама имеет последнюю значимость<sup>95</sup>.

95  
Там же, стр. 52–54.

Таким образом, в основе выкладок Тиллиха о языке религии лежит, как и во всех других теологических работах на эту тему, религиозный дуализм, т. е. произвольное разделение мира на две противоположные действительности — естественную и сверхъестественную, трансцендентную и имманентную. Исходное положение семиотики о знаке как чем-то приобретающем смысл лишь при соотношении его с чем-то внезнаковым, обозначаемым богослов использует для защиты совокупности символов, составляющих религиозный язык, от упреков в беспредметности и произвольности. У Тиллиха религиозные символы имеют высший смысл, так как они не

только соотносимы с трансцендентной действительностью, но и в какой-то мере причастны к ней по существу. Выделение слоев религиозного языка — это и вывод, и предпосылка, так что порочный круг теологической аргументации — снова "там правит бал".

Введенное Тиллихом понятие "религиозная ситуация", полемически противопоставленное католицизму, требуется для оправдания тех изменений, которые происходят в религии и теологии и сопровождаются появлением новых символов и утратой значений старых. Считается, что эти изменения порождены изменением отношения человека к богу, которое отражается на символике религиозного языка. Но "позитивный вывод" богослова свидетельствует не о вечности и неизменности догматических основ христианства, противопоставляемых меняющемуся религиозному языку, а о том, что существуют внерелигиозные факторы этих изменений, лежащие не в сфере "абсолютного", "святого", а в социальных условиях. Что же касается "негативного вывода", то стоит лишь отказаться от дуалистического априоризма и ввести посылку монизма, как от всех рассуждений Тиллиха остается лишь мистический туман. Если мир един и, что то же, не существует трансцендентного "слоя", то методы, применяемые в естественных и общественных науках, вполне способны показать онтологическую беспредметность религиозной символики.

96  
P. Tillich.  
Die verlorene  
Dimension.  
Not und Hoffnung  
unserer Zeit.  
Hamburg, 1964,  
S. 26, 32 — 33.

97  
P. Tillich.  
Die verlorene  
Dimension.  
Not und Hoffnung  
unserer Zeit.  
Hamburg, 1964,  
S. 27.

98  
Там же, стр. 26.

Обоснования религиозного дуализма Тиллих не дает, рекомендуя вместо доказательства погружение в глубину духа, экстатическое постижение откровения. Истинно верующий человек, по Тиллиху, должен занимать две позиции: позицию "несмотря ни на что" (Haltung des Trotzdem) и позицию "для чего" (Haltung des Wofür). Первая должна вооружить против всех сомнений в вере, обеспечить последовательное религиозное поведение. Вторая призвана констатировать благотворное проникновение веры во все сферы человеческой деятельности и стирание граней между божественным и мирским, ибо в конце концов "без бога ни до порога" или, как говорит Тиллих, "бог везде у себя дома"<sup>96</sup>. Таким образом, предметная соотношенность религиозного языка повисает в воздухе и мистический туман плотно оку-



тывает именно ту проблему, которую теолог хотел прояснить.

Позиция "несмотря ни на что" есть попросту религиозный фанатизм, нечувствительный ни к каким доводам, кроме тех, которые подтверждают догматическую непреклонность. Можно, несколько перефразируя английскую половицу, сказать, что подобная платформа равнозначна принципу: "Права или неправа — моя вера". И религиозный язык как нельзя лучше подходит для этой цели. Все дело в том, что правой оказывается лишь моя вера, остальные же — ересью или заблуждением. Именно поэтому для религии столь характерен язык панегирика и анафемы, язык догм и авторитета.

Позиция "для чего" побуждает искать и ощущать "последнюю реальность" всегда и везде. Любая жизненная ситуация, дескать, такова, что сопровождается религиозным "измерением", проявляющимся в глубоком чувстве трансцендентного. В этической области это обязательность моральной нормы, в познании — страстная потребность в "последней реальности", в искусстве — бесконечная тоска по выражению последнего смысла<sup>97</sup>. Выходит, что если позиция "несмотря ни на что" есть религиозный фанатизм, то позиция "для чего" есть синоним клерикализма, претендующего не менее чем на "тотальность всех функций человеческого духа"<sup>98</sup>.

В "абсолютном высказывании" Тиллиха о двузначности религиозных символов лишь подчеркивается полная произвольность религиозного удвоения мира. Оно приобретает даже оттенок манихейства, так как оппозиция "бог — мир" переходит в оппозицию "бог — идол" или "бог — демон". На современном богословском языке Тиллих





выражает старую, как сама религия, мысль об извечном противостоянии и борьбе двух начал — благого и злого. При этом под "благим" понимается, конечно, "свое", а под "злым" — "чужое". Когда утверждается, что каждый религиозный символ может быть демонизирован, то это не более как теологически-мистифицированное выражение того действительного факта, что один и тот же по значению элемент религиозного языка может быть использован как одним, так и другим вероучением. "Чужое" же для религиозного сознания является дьявольским, сатанинским, и в этом отзвук ветхозаветного признания реальности "чужих" богов, но в качестве идолов или демонов.

Теология, стало быть, меняет свой вид, но не суть, и ее модернизация есть обратная сторона ее консерватизма. Как признает Тиллих, "мы не ждем иного бога, он вчера, и сегодня, и во веки веков тот же. И все, что вера переживает как "новое", выступает как новые стороны одного и того же господина... Нет ничего принципиально нового не только на земле, но и на небе. Установление этого ведет к кризису понятия "модерн", если брать его в теологическом качестве"<sup>99</sup>. Отсюда следует, что язык откровения в принципе один и тот же во все времена, во всех условиях; в теологическом же языке все новое, по известному выражению, есть хорошо забытое старое. И недаром многие новации нынешних богословов предпринимаются под флагом возвращения к древней, исконной, "неповрежденной" вере пророков и апостолов. Все это очень удобно для теологической софистики: если какая-то категория религиозного языка толкуется почему-либо не так, как это угодно данному вероучению, то всегда можно сослаться на козни дьявола, носителя сомнения и модерна.

Впрочем, веяния времени не проходят бесследно и для *scientia perennis*, "вечной науки", т. е. теологии<sup>100</sup>. В частности, усилившийся за последние годы интерес к языку и логике науки нашел отклик и у богословов. Типичной в этой связи является большая статья иезуита Г. Шиви, опубликованная в западногерманском католическом журнале. Поскольку теология является знаковой системой, она может быть объектом структурного

99

P. Tillich.  
Die verlorene  
Dimension.  
Not und Hoffnung  
unserer Zeit.  
Hamburg, 1964,  
S. 303.

100

См. Г. А. Габинский.  
Критика христианской апологетики.  
М., 1967; Его же.  
Наука и религиозный модернизм.  
М., 1970.

анализа. Кроме того, как заявляет иезуит, важной задачей теологии является герменевтика, т. е. интерпретация текстов, для которой структурные методы могут оказаться полезными. Естественно, что излагаемые богословом попытки приложения структурного метода к теологическим проблемам строятся так, чтобы не пострадал сам анализируемый материал, т. е. религиозно-теологические догмы.

Прежде всего используется предложенное основателем структурализма Ф. Соссюром различие языка и речи. С этой позиции на уровне языка имеется, по Шиви, всеобщий код откровения, а на уровне речи — откровение как индивидуальный акт, как комбинация знаков на базе всеобщего кода, как "речь откровения"<sup>101</sup>. Это выражение с помощью "модных" терминов все той же уже охарактеризованной выше идеи о вечности и неизменности откровения и об изменяемости теологического выражения его. С той же точки зрения подвергается рассмотрению отношение между вероучением и теологией, с одной стороны (язык), и проповедью, актуальным возвещением (речь) — с другой. Оказывается, "керигма как высказанное возвещение будет черпать из общего с языком возвещения источника и подчиняться общим с ним правилам", и это синхрония. Диахрония же — это рассмотрение керигматических актов, исходящих из вероучительного изложения и теологии и создающее теологическую языковую систему<sup>102</sup>. Если этот "глубокомысленный" и звучащий почти что "научно" вывод перевести на менее специальный язык, то окажется, что в нем констатировано вполне банальное заключение о неразличимости языка откровения и языка теологии с точки зрения их структуры и о ведущей роли вероучения по отношению к теологическим рефлексиям.

Синхрония, как выделение одного состояния, одного исторического этапа в развитии языка, понимается богословом как необходимость в каждый отдельный момент детерминировать проповедь догматическим предписанным содержанием. Диахрония, как историческое развитие языковой системы в преемственности его этапов, утверждается в качестве предписания исходить из

101 G. Schiwy. *Strukturalismus und Theologie. — "Theologie und Philosophie"*, 1968, Н. 4, S. 526.

102 Там же.

предшествующих нынешней теологии по времени писания, предания и вероучительных директив папского престола. Как видно, для изложения этих прописных теологических "истин" вовсе нет нужды обращаться к структурализму, разве только для того, чтобы придать богословию псевдонаучный и современный вид.

Семантику религиозных символов католик Шиви толкует сходно с протестантом Тиллихом. Символ понимается как сакраментальное, т. е. как знак, обладающий святостью. Теология сакраментального совпадает с интерпретацией смысла символических культовых действий и предметов, используемых в них. Но, предупреждает иезуит, содержание (обозначаемое) по своему богатству превосходит выражение (обозначающее). Так, например, святая вода — символ божественной жизни, и второе богаче первого<sup>103</sup>. И если, мол, между выражением и содержанием существует столь тесная связь, как это утверждает Соссюр, то культовые действия отнюдь не безразличны по отношению к символизируемому ими содержанию, а отсюда теология делает вывод о необходимости сохранения обрядов именно в том виде, какой предписывается церковной традицией. С этой точки зрения произвольные, т. е. не одобренные религиозным центром изменения в порядке совершения обрядов, пусть даже самые незначительные, терпимы быть не могут, так как, дескать, искажают сокровенное содержание веры. Нетрудно догадаться, что с помощью структурализма здесь утверждается обычная для христианства приверженность к консервации внешних признаков благочестия, проявляющаяся подчас в фанатическом отставании деталей тех или иных обрядов, например борьбы старообрядцев за двоеперстие. Этим деталям придается чуть ли не решающее значение, так как церковь проповедует сакраментально-магическую связь обрядов с теми сверхъестественными силами, к которым они обращены.

Структурализм используется даже для защиты причащения от нападок скептической и атеистической критики. Категорическое требование понимать превращение хлеба в плоть, а вина в кровь господню отнюдь не в символическом, а в прямом смысле<sup>104</sup> является, как изве-

103  
G. Schiwy.  
Strukturalismus  
und Theologie.—  
"Theologie und  
Philosophie", 1968,  
H. 4, S. 527.

104  
"Katholischer  
Katechismus  
der Bistümer  
Deutschlands".  
Leipzig, 1950,  
S. 144—155.

стно, тяжким испытанием для здравого смысла и оселком, на коем оттачивается твердость веры. Шиви пытается создать новую апологию этого "таинства", используя учение структурализма о детерминации значения элемента знаковой системы положением элемента в системе. "Если значение знака зависит от его позиции в системе, в которой знаки определяются через их взаимные дифференции, то понимание знака зависит от понимания релятивной тотальности, к которой принадлежит знак, — пишет автор статьи. — Если, например, евхаристия (причащение. — Г. Г.), хоть она и возникла в процессе "реалистической" вечери, хочет оставаться ритуалом и, как таковая, толковаться как символическое действие, то каждая деталь этого действия, в том числе фраза "сие есть плоть моя", должна интерпретироваться на основе ее позиции в символической системе и через ее отношение к другим знакам этой системы"<sup>105</sup>. Иными словами, дабы избежать скользкого вопроса о реальности совершаемого в евхаристии волшебного превращения, иезуит рекомендует соотносить все элементы этого обряда не с действительностью, а с другими элементами того же ритуала. Накрепко замкнуть обряд в раковине откровения и тем самым не дать возможности сопоставить его с реальностью — таково намерение богослова. Но и структурализм, как и более традиционные попытки ее оправдания, не спасает евхаристию. Денотативная функция символа, указывающая на соотносимый с ним объект, согласно принципам структурализма, требует выхода за пределы данной символической системы, и, следовательно, нет никаких оснований оставлять эту функцию нереализованной, а это значит, что любой элемент христианской евхаристии не может уйти от рокового для него соотношения с реальностью.

Как мы только что видели, Тиллих не дает никакого обоснования религиозного дуализма. Шиви в отличие от него пытается использовать для этого принятому в структурной лингвистике оппозиционную (дихотомическую) систему понятий<sup>106</sup>. Но это не делает религиозный дуализм более убедительным, так как попросту прибавляет столь же априорно еще одно звено к цепи апологетических спекуляций.

105

G. Schiwy.  
Strukturalismus  
und Theologie. —  
"Theologie und  
Philosophie", 1968,  
Heft 4, S. 528.

106

Там же, стр. 529—  
530, 534, 537.

Не входя в довольно любопытные подробности, можно сказать, что теология относится к структурализму примерно так же, как к естествознанию. Подобно тому как данные естественных наук привлекаются для доказательства бытия божия, реальности чуда и других богословских надобностей, в тех же целях используются и методы структуралистики. При этом структурные методы в ловких руках религиозных деятелей претерпевают "ряд волшебных изменений". Конечно, тот факт, что религиозно-теологический язык есть разновидность естественного языка и, следовательно, представляет собой определенную знаковую систему, допускает его исследование с помощью структурно-семиотических средств. Но все дело в том, в чьи руки попадают эти средства и для каких целей они используются. В то время как при научном подходе к религии структурные методы могут внести большую ясность в понимание некоторых религиозных явлений<sup>107</sup>, апологетический подход способен значительно исказить смысл, значение и эффективность этих методов. Дело ведь не в языке теологии как таковом, а в сущности того мышления, которое в этом языке выражается, и в его структуре, на которой, естественно, не может не отразиться превратность религиозного отражения. Поэтому иезуитские спекуляции на структурализме относятся к самому структурализму примерно так же, как в свое время махизм к естествознанию.

107  
См. А. А. Зализняк,  
Вяч. Вс. Иванов,  
В. Н. Топоров.

О возможности  
структурно-типологи-  
ческого изучения  
некоторых модели-  
рующих семиотиче-  
ских систем.—  
"Структурно-  
типологические  
исследования".  
М., 1962, стр. 134—  
143;

С. Опара.  
Язык и проблема  
религиозности  
индивида.—"Вопро-  
сы научного  
атеизма", вып. 13.  
М., 1972, стр. 259—  
282.

Кардинал Ф. Кениг, примас Австрии, глава ватиканского Секретариата по делам неверующих, руководствуясь, очевидно, обычной католической установкой "естественного откровения", полагает, что все еще неисчерпанные конфликты между естественниками и теологами проистекают из различия их языка. "В наиболее развитых естественных науках,—пишет Кениг,—формализация достигла таких масштабов, что обиходным языком почти пере-



стали пользоваться; в противоположность естественникам гуманитарии и теологи пользуются почти исключительно обиходным языком... Самые яростные баталии разгорались порой из-за понятий, для которых в лагере естествоиспытателей были найдены вполне исчерпывающие формулировки, но которые совершенно произвольно толковались философами, теологами и другими представителями гуманитарных наук. Привычка к определенным формам речи и определенным моделям мышления, у одних — формализованным, у других — обиходным, обычным играет немалую роль в формировании различий между учеными-естественниками и служителями религии. А эти различия в свою очередь нередко ведут к конфликтам”<sup>108</sup>.

108

Ф. Кениг.

Различия языка.—  
"Литературная  
газета", 1969, № 16,  
стр. 12.

Конечно, нельзя отрицать того, что язык естествознания формализован гораздо больше, чем язык гуманитарных наук. Впрочем, как доказал К. Гедель, полная формализация научного языка невозможна, а в самом естествознании степень формализации различна: от весьма значительной в теоретической физике до средней в химии и очень небольшой в биологии. Что же касается гуманитарных дисциплин, то — за исключением, может быть, математической лингвистики — их язык действительно остается неформализованным. Но если при этом неформализованным является и язык теологии, то это никак не основание для отнесения теологии к гуманитарным наукам, да и к наукам вообще. Это было бы равносильно тому, что, так как и собака и щетка покрыты шерстью, мы включили бы щетку в число млекопитающих. Между наукой и религией лежит пропасть, и гуманитарные науки не представляют при этом исключения. Поэтому-то попытка с помощью гуманитарных дисциплин произвести "наведение мостов" между наукой и религией явно несостоятельна. Сколь бы неточным ни был язык какой-либо гуманитарной дисциплины, она в отличие от богословия имеет дело с реальным человеческим бытием. Теология же использует неточность естественного языка для искажения действительности. Как правильно подчеркивает М. Мчедлов, дело здесь не в различиях языка, а в антагонизме содержания: "Неизбежный конфликт между наукой и верой



- обусловливается не столько различием их языка, сколько самим их предметом”<sup>109</sup>. Но предмет теологии, естественно, накладывает свой отпечаток на ее язык. И в силу того, что “всякое явление существенно”, богословский язык вполне адекватно выражает догматичность и превратность религиозного сознания.
- 109 М. Мчедлов. Антагонизм содержания.—”Литературная газета”, 1969, № 16, стр. 12.
- 110 G. Smart. The existence of God.—”New essays in Philosophical Theology”. London, 1955; J. M. Bochenski. Die Logik der Religion. Köln, 1968; E. von Savigny. Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt a/M., 1969; R. Adams. The logical structure of Anselm’s argument.—”Philosophical Review”, 1971, vol. 80, № 1, p. 28—54; G. Eöeling. Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen, 1971; A. Vergot. Interprétation du langage religieux. Paris, 1974.
- 111 См. А. А. Зализняк, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем.—”Структурно-типологические исследования”, стр. 134.
- Попытки формализовать теологический язык и тем самым сделать его более похожим на язык точных наук предпринимались за последние двадцать лет неоднократно, особенно в католицизме и англиканстве<sup>110</sup>. И это значительно ослабляет убедительность доводов Кенига. Ведь формализация не меняет сути и роли языка как социального явления. Будучи сам по себе нейтральным к выражаемому на нем мировоззрению, он способен, особенно на формализованном уровне, выражать разное, даже противоположное миропонимание. И поэтому, скажем, выступающий на уровне формализованной речи какой-нибудь трехчлен может быть использован и для выражения материалистически интерпретированной диалектической триады, и для символизации христианского догмата троицы. Только отъявленный формалист может не увидеть за сходством формы антагонизма содержания.
- Как полагают семиотики, знаковые системы религии обладают наименьшей степенью отвлеченности и максимальной моделирующей способностью, из чего следует, что структура моделируемой совокупности в наибольшей степени зависит от внутренних семиотических свойств моделирующей системы<sup>111</sup>. Если перевести эту характеристику на менее специальный язык, то это означает, во-первых, что при всей своей превратности — а может быть, именно из-за нее — религиозные системы не могут достигнуть той степени абстракции, на которой становится возможной удовлетворительная формализация их языка, и это потому, что религия не может слишком удалиться от конкретных нужд человека. Отсюда неизбежная метафоричность и образность религиозной речи. Во-вторых, это значит, что интерпретация действительности в религиозных понятиях, т. е. ее искажение, является характерным признаком религиозных знаковых систем. Зависимость моделируемой структуры

(действительности) от внутренних свойств моделирующей системы (религии) означает, что религия рассматривает бытие не так, как оно есть, а так, как ей надобно, т. е. подвергая его неадекватной интерпретации в знаках своего языка, или, образно говоря, накидывая на него сеть чуждых ему категорий. Это и есть то, что принято называть мистификацией. И если верно, что "стиль — это человек", то язык теологии в достаточной мере свидетельствует о его носителе.

Религиозная речь, как известно, использует слова обиходного языка, вкладывая в них особый, священный смысл. Так, термины "спасение", "искупление", "грех", "откровение" и им подобные употребляются и за пределами религиозной речи, и в таком случае в них нет никакого "священного" содержания. С точки зрения этимологии, чисто религиозных терминов вообще нет. Так, например, известно, что слово "бог" восходит к санскритскому *bhaga*, что означает "богатый", слово "святой" — к "свету", "воскресение" — к глагольному корню "крес", что означало "высекать", и т. д. Свой религиозный смысл они приобретают позднее, когда сфера их употребления суживается и ограничивается областью религиозного культа и вероучения. Впрочем, значение слов может весьма удалиться от своего этимологического источника, и поэтому этимологические соображения не могут быть решающими. Когда Фейербах, например, вслед за Лактанцием полагал, что слово "религия" происходит от латинского *religare* — "связывать", и на этом основании утверждал, что всякая связь между людьми есть истинная религия, то в этом случае, как заметил Энгельс, "словам приписывается не то значение, какое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своего происхождения"<sup>112</sup>. Точно так же, каково бы ни было происхождение, например, слова "бог" (*theos, deus, Gott, dieu, god* и т. д.), ясно, что нынешнее его значение религиозное, употребление же его в ином смысле является не более как метафорическим (ср., например, у Пушкина: "Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь"). Происходит, впрочем, и обратное, когда слова "секуляризуются", как это, например,

112

К. Маркс  
и Ф. Энгельс.  
Соч., т. 21, стр. 293.



имеет место в употреблении таких слов и выражений, как "спасибо", "слава богу", "не приведи бог" и т. д.

Совершается как бы движение по спирали в семантике этих слов. Слова первоначально светские приобретают религиозный смысл, а затем вновь десакрализируются. И за этим лингвистическим процессом лежит определенное мыслительное движение, в свою очередь являющееся отражением изменений в бытии. Поэтому споры о терминах далеко не всегда имеют схоластический характер, а отражают зачастую суть дела.

Таков, например, спор, ведущийся в современном религиоведении вокруг термина "вера". Его полисемия (многозначность) общеизвестна: вера — это доверие к чему-то или кому-то вообще, и в то же время вера — это синоним религии. Связь этих двух значений очевидна, и это побуждает некоторых исследователей рассматривать религиозную веру как частный случай веры вообще<sup>113</sup>. Другие решительно возражают против использования термина "вера" в ином смысле, кроме религиозного<sup>114</sup>. Третьи же занимают примирительную позицию, призывая сделать центром проблемы анализ коренного отличия религиозной веры от сходных явлений<sup>115</sup>. Стремление к однозначности, моносемантизации своей лексики характерно именно для научного языка в отличие от языка обиходного, где многозначность слов не только не мешает, но и создает дополнительные возможности, например, для поэтической речи. Было бы, конечно, бессмысленным навязывать естественному обиходному языку строгие искусственные нормы, но для научного языка, имеющего, впрочем, свои корни в обиходном, требование однозначности жизненно важно.

Все сказанное имеет непосредственное отношение к термину "чудо". Выше мы везде употребляли это слово только в религиозном смысле. Однако за пределами религиозного и религиоведческого языка слово "чудо" тоже употребляется довольно широко. На это обратил внимание еще Фейербах<sup>116</sup>, но и без него это достаточно хорошо известно. Но метафорический оттенок, присущий употреблению этого слова в "светском" обиходном языке, осознается, пожалуй, более отчетливо,

113

См. Ю. Ф. Борунков.  
Убежденность  
и вера. М., 1969.

114

См. Р. А. Лопаткин,  
М. А. Попова.  
Проблемы психоло-  
гии религии. —  
"Вопросы филосо-  
фии", 1969, № 7,  
стр. 151.

115

См. там же.

116

См. Л. Фейербах.  
Избранные фило-  
софские произведе-  
ния, т. II, стр. 166.

чем по отношению к слову "вера". И никому не придет в голову связывать со сверхъестественным вмешательством, например, "экономическое чудо", якобы произошедшее в послевоенные годы в ФРГ или Японии. Равным образом никому — разве только человеку, пришедшему в редакцию журнала "Наука и религия" предложить о замене названия "Божья коровка" на другое, менее религиозное, — не кажутся пропагандой религиозного мировоззрения слова популярной молодежной песни "Юность верит в чудеса": "А ты твердишь, что на свете не бывает чудес. Ну что тебе ответить? Они на свете есть. Чудес на свете столько, что их все не счесть". Не говоря уж о поэзии, это слово часто употребляется в публицистике и научно-популярной литературе: "чудеса природы", "чудеса кибернетики", "чудо искусства", "рукотворное чудо", "обыкновенное чудо" и т. д. В связи с успехами науки и техники слово "чудо" сделалось сейчас чуть ли не наиболее распространенным беллетристическим и журналистским эпитетом, так что даже ощущается уже известная его "инфляция", стирающие свежести его восприятия.

Тем не менее момент удивительности, чрезвычайности, уникальности события, связанный со светским значением слова "чудо", а также эмоциональный момент восхищения, восторга, удивления и экстаза связывают оба значения этого слова — религиозное и нерелигиозное. Эта общность, выражающаяся в многозначности и исчезающая только в соответствующем контексте, может быть использована и действительно используется в религиозной пропаганде, когда контекст неясен, причем эта неясность может быть создана намеренно.

Одним из примеров такого использования является толкование успехов космонавтики. В уста спутника религиозная пропаганда вкладывает такую воображаемую речь: "Я чудо творения. Я вращаюсь вокруг Земли не по собственной воле, но по тем силам, которые творец дал своему творению, а человек применил своим умом, который бог ему даровал"<sup>117</sup>. Примерно тот же смысл имеет молитва, сочиненная и записанная на магнитную пленку американским космонавтом Г. Купером: "Отец, благодарим тебя за то, что ты позволил

117

R. Rochhausen.  
Der Sputnik und der  
liebe Gott. Berlin,  
1958, S. 3.

118  
"The New York  
Times", May 22,  
1963.

мне совершить этот полет... и увидеть все те удивительные (wonderfull) вещи, которые ты создал"<sup>118</sup>. Слово wonderful, употребленное здесь, содержит корень wonder — чудо, контекст же таков, что сохраняется как раз та двусмысленность, которая используется религиозной пропагандой.

Однако контекст, в котором встречается слово "чудо", позволяет, если исключить нарочитую двусмысленность, довольно четко разграничить его религиозное и нерелигиозное значение. В этом плане можно сравнить, например, употребление термина Эйнштейном и Гейзенбергом.

119  
См. А. Эйнштейн.  
Собрание научных  
трудов, т. IV. М.,  
1967, стр. 78, 182,  
262, 263, 275.

Эйнштейн неоднократно называет чудом в кавычках и без кавычек геометрию Эвклида, открытия Ньютона, Бора и др.<sup>119</sup> Гносеологическим чудом он называет сам факт познаваемости мира, согласованность понятий с реальностью<sup>120</sup>. В этом словоупотреблении проявляется психологическая атмосфера увлекательности научного поиска. Чудо для Эйнштейна — переживание восхищения перед силой гениальной мысли. В то же время чудо для него — констатация неясности, загадочности познавательного процесса, приводящего к установлению адекватности научной теории и объективного порядка вещей. Чудо в этом понимании есть чудо познания, разума, а не божественное чудо. И развитие науки представляет собой, как писал Эйнштейн, преодоление чувства удивления — непрерывное бегство от "удивительного", от "чуда"<sup>121</sup>.

120  
См. там же,  
стр. 201—202, 568.

121  
См. там же,  
стр. 142, 176, 261,  
564.

Иное употребление понятия "чудо" у Гейзенберга. Он утверждает, что в системе понятий нынешнего естествознания можно найти место религии и, следовательно, возможность чуда в религиозном смысле не исключается<sup>122</sup>. Прибегая к индетерминистской трактовке открытого им принципа неопределенности, Гейзенберг доводит эту интерпретацию до признания религиозного чуда. Таким образом, термин "чудо" у Эйнштейна и Гейзенберга имеет принципиально разное содержание и у последнего сближается с религиозным.

122  
См. В. Амбарцумян,  
М. Омеляновский,  
П. Федосеев.  
Укрепление союза  
философов и естествоиспытателей.—  
"Коммунист", 1971,  
№ 4, стр. 51.

Если же речь идет о чуде в религиозном смысле, то языку чуда (или, точнее, языку доктрины чуда) присущи все особенности теологического языка вообще:

многозначность, метафоричность, мистичность, схоластичность. В то же время языку чуда присущи и некоторые специфические признаки, связанные главным образом с большей наглядностью преданий о чудесах по сравнению с абстрактными догматами веры. Это дает проповедникам возможность воздействовать на воображение верующих с большей эффективностью. Можно сказать, что чудеса — это доведение догматов до чувственной воспринимаемости, их конкретизация и популяризация. В то же время эта наглядность может сослужить церковникам и плохую службу, так как, будучи воплощенными в чувственном виде, легенды о чудесах могут утратить свою сверхъестественность, и грань между чудом и естественным событием сотрется.

Наглядность мифов о чудесах приводит к типичной для агиографии и массовой апологетики двойственности языка чуда. Она заключается в том, что описание и интерпретация чуда приводятся в разных по своему характеру и сфере применения терминах. Описание чудес проводится с помощью обиходной нейтральной лексики. Интерпретация же событий, выдаваемых за чудесные, состоит почти сплошь из терминов религиозного лексикона. Совершается как бы перевод с естественного языка на теологический. Так, например, описание так называемых "чудесных исцелений" производится с применением житейских или медицинских терминов, при переходе же к "благочестивому" толкованию речь оказывается насыщенной религиозной лексикой<sup>123</sup>. Проповедники ясно осознают, что, чем нейтральнее и обыденнее выглядит описание событий, которые верующим легко себе представить, тем более впечатляющей должна оказаться религиозная трактовка этих событий. Назначение проповеди в данном случае состоит в том, чтобы открыть "глаза веры",



123

См. "Чудеса божии в наши дни. Сборник рассказов". — Сост. В. Изергин. М., 1907.

т. е. указать на сверхъестественное в естественном, на метафизическое в физическом, на духовное в телесном. Религиозный дуализм неизбежно сказывается и на языке чуда. Ибо, несмотря на обыденность и наглядность выдаваемых за чудо событий, уже в их описании непременно содержится нечто необычное, вызывающее удивление, возбуждающее воображение и готовящее психологическую почву для "семян веры".

В любом религиозном тексте происходит кодирование знаков религиозной системы (концептуально-эмоционально-ритуальной) с помощью знаков другой системы, например письменного или устного языка. В религиозной системе и соответственно в языковой системе имеются элементы, несущие религиозную информацию, и правила их комбинирования. Если брать религиозный язык в целом, то его элементы, несущие информацию о категории чуда, входят в общую структуру языка данной религии. Если же специально выделить в качестве объекта системно-структурного анализа саму категорию (доктрину) чуда, то окажется, что она в свою очередь состоит из каких-то знаковых подсистем и элементов, в качестве которых можно рассматривать, к примеру, признаки чуда и его виды (см. гл. вторая, разд. 2 и 3). Но для теологического мышления язык чуда как видимого деяния сопоставляется с языком догматики как выражающего невидимый, "горний" мир. В описываемой особенности языка чуда как раз и отражается происходящая в нем и на нем перекодировка с языка догматики на язык чувственно воспринимаемого деяния бога. С научной точки зрения в языке чуда совершается искажение действительности, но одновременно из него можно добыть истинную информацию о состоянии религиозного сознания. Этим мы, собственно, и занимались на протяжении всей главы, этим же объясняется ее название: "Чудо как оно есть".

Что касается правил комбинирования единиц религиозного языка на уровне языка чуда, то на первый взгляд может показаться, что таких правил вообще не существует. Из доктрины всемогущества бога вытекает, что возможны любые чудеса и, следовательно, в качестве выдаваемых за истинные здесь могут выступать любые

комбинации без каких бы то ни было ограничений. На самом же деле оказывается, что число и характер ситуаций, выступающих в системе христианства как истинные, явно ограничены. Классический набор чудес почти не пополняется, и религиозная фантазия оказывается в отношении чуда довольно скудной. Так, при ознакомлении с "житиями святых" бросается в глаза, что чудеса, послужившие основанием для канонизации многих сотен святых, сводятся к очень немногим видам, не более десятка. Мы не говорим здесь о чудесах Библии, так ее давно канонизированный текст позволил церкви раз и навсегда ограничить их число. Во всяком случае христианская фантазия оказывается гораздо более скупой на чудеса, чем, например, античная мифология с ее метаморфозами или необъятный мир волшебной сказки фольклора. В чем же причина этого парадоксального явления?

Очевидно, в языке чуда существуют какие-то ограничения в выборе элементов и их сочетании в ситуациях. Эти ограничения и дают возможность говорить о каких-то правилах языка чуда. Главное из этих правил — направленность чуда на дело спасения, откуда следует, что все, что не служит спасению, богом попросту не совершается. Условия же спасения души являются в христианстве довольно жесткими, несмотря на провозглашаемую всеблагодать бога и "неисповедимость путей господних". Жесткая обусловленность спасения соблюдением религиозных заповедей, очевидно, и накладывает отпечаток на выбор чудес, ограничивая их регламентированным ассортиментом. Кроме того, в достаточно организованном в церковном отношении разнообразии христианства так называемая "дисциплина веры" не позволяет разгуляться фантазии верующих. Недаром поэтому в некоторых христианских сектах, более "либеральных" в своем поведении и регламентации жизни верующих, набор чудес оказывается сравнительно большим.

Кроме "спасительности" чуда, к правилам его языка можно отнести также признаки, указываемые теологами для отделения "истинных" чудес, т. е. чудес своей религии, от "ложных", т. е. чудес других религий. Для последователя Христа, например, чудеса Мухаммеда — это

вовсе не чудеса, а в лучшем случае трюки, фокусы. Православная церковь, настаивая на "истинности" чудес, совершаемых, скажем, мошами ее праведников, одновременно отрицает чудеса, творимые мошами католических святых. Более того, известны факты, когда один католический монастырь, всячески рекламируя чудодейственные качества своих реликвий, категорически отрицает наличие этих качеств у реликвий другого, соседнего монастыря, тоже католического. Оппозиция "мы"—"они" тоже, очевидно, является одним из правил языка чуда.

Подлинную сущность теологического языка довольно откровенно раскрывает один из видных католических богословов — К. Ранер. Он говорит: "Познанное таким образом (т. е. посредством образных выражений.— Г. Г.) является более значительным, чем все земное знание. Иметь возможность заикаться о боге в конечном счете важнее, чем точно говорить о мире"<sup>124</sup>. Мысль о ничтожестве земной науки по сравнению с божественным знанием стара, как само христианство: уже у Евсевия и Августина есть мысль о превосходстве знания, связанного с любовью к богу, над всем мирским знанием. Но Ранер, исходя из обычной христианской концепции о непознаваемости бога во всей его полноте, и теологическую речь о нём приравнивает к косноязычию, заиканию. И вот это-то заикание богослов ставит выше любого научного знания. Провозглашение его единственным языком теологии означает по сути дела признание антинаучности религии. Искажение действительности, выраженное в превратном мировоззрении, не может воплощаться в ясном и недвусмысленном языке.

Для исследователей в области научного атеизма непосредственным или опосредованным критерием их практической значимости является прежде всего возможность использования их результатов в научно-атеистическом воспитании, антирелигиозной пропаганде. Наиболее эффективные методы ее можно выработать тогда, когда с надлежащей глубиной и всесторонностью исследуется не только религия в целом, но и ее отдельные элементы, в частности теологические категории, с целью создания адекватной картины такого объективного данного социального явления, как религия.

124

"Christentum  
und Marxismus  
heute". Hrsg.  
von E. Köllner.  
Wien—Frankfurt—  
Zürich, 1966, S. 65.

Один из важных принципов научно-атеистической пропаганды — это конкретность. Она предусматривает не только учет особенностей объекта этой пропаганды, условий, места и времени, но и выбор предмета научной критики. Это, конечно, не означает, что пропагандист должен чураться общих вопросов, составляющих основу его аргументации. Но конкретизация критики и сосредоточение ее, например, на понятии чуда способны значительно обогатить и наполнить более убедительным содержанием доводы пропагандиста научного атеизма. И поскольку категория чуда связана со всеми другими категориями религиозного сознания, ее научный анализ способен натолкнуть верующего на размышление о других категориях религии.

Что бы ни говорили теологи, мышление верующего в сущности не отличается от всякого иного мышления по своей структуре и возможностям. А это значит, что оно протекает в категориальной форме и тогда, когда его содержанием выступают навязываемые религией потусторонние силы. Верующий не ограничивает свою жизнь только религией, он участвует во многих иных, объективно более важных для него и общества видах деятельности. Поэтому очень важно с помощью мировоззренческого обобщения вытеснить категории религиозного мышления категориями научного миропонимания. Эффективная научно-атеистическая пропаганда может строиться лишь на базе тщательного изучения социального, психологического и логико-гносеологического аспектов сознания верующего, а каждая из религиозно-богословских категорий содержит перечисленные аспекты. Проведенный в настоящей работе анализ категории чуда, думается, внесет вклад в повышение эффективности атеистического воспитания.

Научный атеизм вырабатывает позитивное понимание отношения людей к миру и человека к человеку. И если эти отношения практической повседневности все более выражаются в прозрачности и разумных связях людей между собой и с природой, то это означает вытеснение искажающих действительность мистических категорий рациональными категориями научного мировоззрения.



**ЧУДО  
В ИСКУССТВЕ**



1  
Иероним  
БОСХ.  
Сотворение Евы

2  
Всемирный  
потоп (Церковь  
Ильи-пророка,  
Ярославль)

Поскольку доктрина чуда составляет неотъемлемую часть религиозной идеологии, в том искусстве, которое находилось под религиозным влиянием, изображение чуда занимает немаловажное место. Произведения, созданные на религиозные сюжеты и в культовых целях, зачастую отличались от светского искусства именно моментом чудесного, которое художники старались воплотить либо непосредственно, либо через ассоциации, связанные с библейскими и житийными преданиями, обычно достаточно хорошо знакомыми людям тех эпох, когда религия господствовала в сфере духовной жизни. Давняя связь религии с искусством достаточно хорошо известна. Первобытное искусство, очевидно, вообще не отчленено от культа, а в античности слияния искусства с мифологией порождают выдающиеся произведения, и по сию пору сохраняющие значение нормы и недостижимого образца. В европейском искусстве средних веков религиозная тематика господствует почти безраздельно, хотя начиная с эпохи Возрождения неуклонно сокращается. Но, как писал Г. В. Плеханов, "факты, показывающие, что развитие искусства нередко совершалось под сильным влиянием религии, нисколько не подрывают

правильности материалистического понимания истории". Не подрывают они и эстетической значимости произведений, созданных на религиозные сюжеты. Авторами этих произведений были Джотто, Рублев, Боттичелли, Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэль, Караваджо, Рубенс, Пуссен, Рембрандт, Нестеров и другие выдающиеся художники. Многие из них воплощали на своих фресках и полотнах легенды о чудесах.

Туманные мистические догматы неизбежно приходилось переводить на язык реальных чувственных образов. Религиозный сюжет оставался таковым лишь по своей традиционной форме, а догматическая идея исчезала под напором земных чувств, фигур, линий и красок. Эстетическая сторона художественных произведений, использующих религиозную тематику, приходит в конфликт с культовым назначением их и, чем дальше, тем больше одерживает над ним верх.

Искусство в не меньшей мере, чем рациональное мышление (см. гл. I),



3

Стефан  
ЛОХНЕР.  
Рождество  
Христа



4

Конрад ВИТЦ.  
Хождение Христа  
по водам

5

РАФАЭЛЬ  
Санти.  
Исцеление  
у красных ворот

является троянским конем в стане религиозной веры, и это обстоятельство довольно ясно осознается многими богословами.

Сама природа искусства такова, что абстрактно-мистические идеи не поддаются в нем непосредственному выражению. Искусство чувственно-наглядно, и религиозная идея может быть выражена в нем лишь через



ассоциации, возникающие у того, кто в большей или меньшей степени знаком с вероучением, священным писанием, богословием и традициями культового искусства. Мистические, абсурдные, непредставимые и неизобразимые догматы переводятся на чувственный эстетический язык, и перевод при этом утрачивает все черты оригинала. Более того, для наиболее талантливых художников прошлого оригиналом служит не догмат, а, наоборот, земные люди и ситуации. Только в названии произведения или в пастырских комментариях к нему отражено его религиозное содержание.

Талант художника зачастую проявляется и в том, что, прибегая к соответствующей композиции и колориту, он выражает чрезвычайность с наибольшей естественностью и пластичностью. Эмоциональный момент, содержащийся в любом религиозном чуде, передается обычно через изображение реакции свидетелей совершающегося чудесного события и рассчитан на то, чтобы вызвать соответствующий аффект удивления у зрителя скульптуры или картины. В силу того что любое искусство отражает в художественных образах не потусторонний, а реальный

земной мир, даже в рамках традиционных религиозных сюжетов зримые линии и краски реальных вещей и людей берут верх над догматической идеей. Чудеса Библии и житий святых становятся просто привычным, навязанным веками церковного давления сюжетом, представляющим возможность передавать сложнейшие ситуации и настроения в самой реальной обстановке. Иначе произведения искусства этих веков стали бы статичными и художественно невыразительными, неубедительными для верующего с элементарно развитым эстетическим чувством.

Все это полностью относится к изображению чуда в искусстве. Результат чуда, его действие на людей, согласно богословию, доступны чувственному восприятию, а раз так, то и изображимы. Тематика чуда проходит через всю историю религиозного искусства. Более того, можно с известным правом утверждать, что с религиозным чудом связано любое произведение культового искусства — в силу неотрывности чуда от религиозной веры (см. гл. II, разд. 1). Но в соответствии с природой эстети-





ческого сознания во всех подлинно талантливых произведениях религиозного искусства выражение реальной земной жизни, ее типических и конкретных черт, страданий и страстей живых людей явно преобладает над чертами невидимой чудесной силы, а нередко и вовсе стирает их.

Сказанное можно проиллюстрировать многочисленными примерами, в частности из истории европейской живописи тех времен, когда религиозная тематика в ней преобладала или по крайней мере занимала видное место.

Вот, например, бог-отец — первое лицо (ипостась) христианской троицы. Хотя ему приписываются черты всемогущей, всеведущей и всеблагой личности, теологически он фиксируется как нечто безобразное, как абстрактная мысль. Живопись же не может обойтись без очеловечивания и должна наделить бога человеческим обликом. Чудеса Ветхого завета поддаются изображению в несколько большей степени, так как при всей своей мистичности более конкретны. Таково, например, чудо сотворения богом первой женщины Евы из ребра первого человека Адама. Причудливая фантазия Иеронима Босха поистине неистощима и в сущности очень далека от христианского благочестия. Кошмарно-фантастасмагорические образы выписаны на его картинах с подкупающей четкостью, убедительностью и выразительностью. Населенная огромным количеством фигур, вещей, чудовищ и пейзажных деталей картина Босха "Сад наслаждений" содержит и относительно реалистический фрагмент сотворения Евы (1), где творец, держащий ее за руку, изображен

в виде реального земного мужчины, явно довольного результатом своего чудесного мастерства. На следующей картине (2) сюжетом служит одно из многих жестоких чудес Ветхого завета – всемирный потоп, посланный богом в наказание за грехи людей. На приводимой фреске сам бог отсутствует и дано достаточно реалистическое для древнерусской живописи изображение смятения тонущих мужчин, женщин, детей и животных, пытающихся спастись от неумолимо наступающих их потоков воды.

Вторая ипостась христианской троицы – Иисус Христос, бог-сын, – несравненно чаще изображается в живописи, чем бог-отец, в силу того, что, согласно канонической догматике, обладает не только божественной, но и человеческой природой, которая и позволяет изображать Христа как человека. Евангельская история Христа, от благовещения и рождения до смерти и воскресения, – это цепь сплошных чудес. Рождество – одно из главных чудес христианства и частый сюжет культового искусства. Картина С. Лохнера (3), видного представителя кельнской школы художников, изображает рождество Христа в яслях. В соответствии с давней традицией богородица и младенец снабжены подчеркивающими их святость нимбами, а хор ангелов славит Христа. Нимбы и ангельские крылья – вот те атрибуты, которые применены для отличия священного от мирского, главные же фигуры выписаны реалистически. Чудо хождения Христа по водам можно увидеть на картине швейцарского





6

< Козимо ТУРА.  
Пьета и ангелы

7

< Лоренцо  
ЛОТТО.  
Положение  
во гроб



8

Маттиас  
ГРЮНЕВАЛЬД.  
Вознесение  
Христа (Изен-  
геймский  
алтарь)

художника XV в. К.Витца (4). Чудесный момент почти полностью подчинен задаче эстетического отображения близкой художнику действительности: Женевское озеро вместо Галилейского, типичная швейцар-



ская деревня на берегу, рыбаки в лодке и их отражение в воде — все это создает впечатление непосредственности и реальности. Многочисленные исцеления, совершенные, согласно евангелиям, Иисусом Христом, бого-

10

Микеланджело  
КАРАВАДЖО.  
Мученичество  
святого Матфея



11

ДЖОТТО  
ди Бондоне.  
Видение святого  
Иоакима

слова относят к тому разряду чудес, которые именуются знамениями (см. гл. II, разд. 3). Для художников сюжеты, связанные с чудесными исцелениями, давали возможность создавать напряженные, пластические и яркие композиции, проникнутые гуманистическим духом. Великолепным образцом подобного произведения является приводимая картина великого Рафаэля (5).

И наконец, напомним еще об одной теме, связанной с Христом и представленной в живописи. Это так называемая "пьята" (милосердие, сострадание) — изображение снятия Иисуса с креста и положения его во гроб. Этот сюжет можно встретить у Микеланджело, Рафаэля, Тициана, Карраччи, Рубенса, Пуссена и многих других художников, трактующих

его по-разному, но равно подчеркивающих глубоко человеческое чувство скорби и сострадания, далекое от всякой мистики. Чудесный момент в приводимых нами иллюстрациях (6,7) выражен участием ангелов, которые у Козимо Туры стоят на земле и более реалистичны (6), чем у Лоренцо Лотто, где они парят в воздухе, бережно поддерживая тело Христа (7). Эта тема получает завершение в известном произведении Маггиса Грюневальда "Вознесение Христа", представляющем собой часть Изенгеймского алтаря (8).

Чудеса святых (имеются в виду чудеса, творимые святыми при жизни и после смерти, а также чудеса, совершающиеся с ними самими) тоже довольно распространенный сюжет живописи рассматриваемого времени. При этом даже страдания святых мучеников не отменяют чудесного характера их мучений. Так, в картине "Преследование святой Варвары" Мейстер Франке изображает, как святую гонят за ее любовь к Христу,





а пастухи, находясь в каком-то ином измерении, наблюдают за этим (9). А на полотне Караваджо, отличающемся лаконичностью и выразительностью композиции, мощной энергичной лепкой фигур, резкими контрастами света и тени (10), изображена драматическая картина мученичества святого Матфея. Исполнена она в реалистическом духе, но момент чуда отражен в сверхъестественной помощи ангела, протягивающего мученику пальмовую ветвь.

К чудесам-знамениям относятся и так называемые видения святых, также служившие предметом изображения в культовой живописи. На картине Джотто (11) ангел передает отцу девы Марии Иоакиму видение, предрекающее чудесный удел его дочери, которой суждено родить спа-



сителя. В произведении Г.Бургкмайра (12) бог посылает Иоакиму Богослову видения, составляющие содержание его "Апокалипсиса". К этой же тематике примыкает изображение "небесной лестницы" (по-славянски "лествицы") святого Иоанна Лествичника (Климакоса), аскетического писателя VI в., книга которого под тем же названием пользовалась большой популярностью в православии, в том числе в Киевской Руси (13).

В чудесах святых немалое место занимает так называемый экзорцизм — изгнание дьявола. Вслед за Христом, который, по евангельским преданиям, изгонял злых духов из одержимых ими людей, тому же

Франсиско  
ГОЙЯ.  
Святой Фран-  
циск Борджиа  
изгоняет демо-  
нов из одержи-  
мого



занятию предавались и святые, изгонявшие бесов именем Христовым. Одно из таких чудес послужило сюжетом картины Гойи (14), где бесов изгоняет Франциск Борджиа, третий генерал ордена иезуитов, живший в XVI в. и канонизированный католической церковью.

Изображенное на русской иконе XVII в. (15) чудо святого Георгия со змием (драконом) часто встречалось в христианской иконописи. В царской России чудо святого Георгия, как покровителя трона и воинства, воспроизводилось на гербах, печатях и орденах (георгиевский крест). Личность Георгия Победоносца, земледельца и воина, якобы жившего при императоре Диаклетиане и творившего многие чудеса,

вызывала большие сомнения в своей историчности. Поэтому Ватикан недавно исключил Георгия из списков святых.

Здесь рассмотрено лишь пятнадцать из множества произведений на религиозную тематику. Но и из приведенных примеров ясно видно, что основное противоречие этого искусства – противоречие между мистическим и эстетическим – снимается в пользу эстетического. Непредставимое и неизобразимое религиозное чудо на полотнах великих художников превращается в реальное и зримое чудо гения, мастерства и красоты.

Наше восхищение гениальными творениями мастеров прошлого не становится меньшим от того, что многие из шедевров созданы на религиозные сюжеты. Время не властно над ними. Может быть, именно в этом заключено подлинное чудо великого искусства: оказывать все возрастающее влияние на души людей – даже после того, как эпоха, породившая его, безвозвратно ушла в прошлое.



15  
Чудо святого  
Георгия  
со змием  
(Русская  
икона XV II в.)



**Габинский Г. А.**  
Г 12 Теология и чудо. Критика богословских концепций.— М.: "Мысль",  
1978.— 280 с., 8 л. ил.  
В пер. 1 р. 70 к.

В монографии вскрывается сущность современной христианской теологии, анализируются язык и логика богословия, теологическая категория чуда, рассматривается традиционное учение религии о чуде, попытки спасти это учение в современных условиях, примирить его с наукой. Автор вводит в научный оборот много новых источников.

Г  $\frac{10509-216}{004(01)-78}$  58-77

25

**Габинский  
Григорий  
Аронович**

## **ТЕОЛОГИЯ И ЧУДО** Критика богословских концепций

Заведующий редакцией **В. М. Прокопенко**

Редактор **Н. А. Баранова**

Младший редактор **Е. М. Веритэ**

Художественный редактор **Е. М. Омеляновская**

Технический редактор **Е. А. Данилова**

Корректор **Н. С. Приставко**

Оператор наборно-печатающего автомата **М. Ю. Арефьева**

ИБ № 593

Набор текста произведен в издательстве «Мысль» на наборно-печатающем автомате. Подписано в печать 14.07.78. А 05119. Формат 60 × 84 1/16. Бумага офсетная № 1. Пресс Роман гарн. Офсетная печать. Усл. печатных листов 17,21 с вкл. Учетно-издательских листов 16,78 с вкл. Тираж 40 000 экз. Заказ 2038  
Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Калининский полиграфический комбинат Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли, г. Калинин, пр. Ленина, 5.

1 р. 70 к.

