

# ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 280:2

І. П. Гудима

## ДОКТРИНА ЧУДА ТА ЗДОБУТКИ СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА: СПРОБА КОНВЕРГЕНЦІЇ ІСТИНИ

*У статті розкривається сутність підходів сучасної католицької, протестантської та православної теології щодо «питання чуда», аналізуються елементи традиційного вчення релігії про чудо та спроби його нинішньої модернізації.*

**Ключові слова:** Бог, чудо, теологія, закон природи.

Сучасний стан релігійного життя в країнах поширення християнства наряд чи можливо описати, використовуючи терміни, наповнені оптимістичною тональністю і звучанням. Стає все більш помітним, що християнська церква не чинить якого-небудь більш-менш вагомego впливу на суспільне життя. Для все більшої частини віруючих стає характерною лише формальна участь у справах віри та функціонуванні релігійних організацій, їм стає все складніше знаходити в своїй повсякденності місце для віри в Бога та час для відправлення релігійних обрядів. Православний богослов, митрополит Амфілохій (Радович), характеризуючи стан та зміст сучасної суспільної свідомості, зауважив, що в ній «Бог [...] поступово витіснявся з земної реальності та перетворився на якийсь далекий «об'єкт», відчужений від світу» [1, с.62].

Ситуація у культурі, коли частина християнських цінностей розгублена або зношена, коли Слово Боже поступово знецінюється в масовій свідомості, хвилює клір та мирян, професійних богословів і активних представників широкого загалу простих віруючих. Міхаель Велькер – німецький теолог і філософ, професор Систематичної теології і директор Міжнародного наукового форуму Гейдельбергського університету закликає інтенсифікувати заходи проти іміджу безпорадного християнства та, нарешті, спробувати вивести його

го зі стану занепаду; до того ж теолог розглядає ці зусилля не тільки як внутрішньо-теологічну, але й як культурологічну, моральну і виховну потребу. Він пише: «Люди страждають від найглибшої світоглядної дезорієнтації, від незбагненності соціального світу, від невизначеності людського призначення і місця у світі, від відносності моральних цінностей, від втрати солідарності, від «безсоромності» примітивізації культури. В цій ситуації перед церквою і богослов'ям постає задача допомогти людям знову відкрити піднесену чистоту, значущість, проте також і раціональність слова Божого» [2, с. 62]. Все це, звісно, не може відбутися без серйозної зміни самого християнства.

Нині секуляризований світ кидає релігійній свідомості взагалі та теології зокрема все більш відчутні виклики, хоча й при цьому стимулює зусилля функціонерів, що їх репрезентують, новими спонукальними імпульсами для формування витончених засобів виразу віри. Так, входженню в споконвічну релігійну сферу наукового світогляду намагаються протиставити так звану відкрити теологію та теїстичний натуралізм, нові інтеграційні підходи для теоретичного опрацювання всього різноманіття наявних даних про дійсність. Поряд із загальними метафізичними проблемами, пов'язаними з доктриною Бога, опрацьовується низка інших питань, які мають особливу цінність для теології, котра вдосконалює критерії розумності, обґрунтованості і доказовості, а саме: вчення про характер відношень між Богом та світом, про чудо як особистісний прояв божественного тощо.

Різноманітні релігійно-філософські твердження про Бога, яким би чином вони не встановлювалися, неодмінно звертаються до питань присутності Бога в створеній ним реальності та до способів його саморозкриття в світі та серці людини. Вони набувають особливої значущості в світлі здобутків сучасної науки, що відчутно змінює зміст та акценти відповідних теїстичних міркувань. І все ж будь-яке релігійно-філософське богопізнання в своїх теоретичних інтерпретаціях знарядь, через які Бог виражає та за допомогою яких він визначає природу своїх намірів щодо людини та мирської дійсності, виходить із певних сталих уявлень про природу Бога та специфічні стосунки між ним та світом. Одним із знарядь зносин Бога зі світом природного та людиною є чудо як Божий акт інкарнації, спроба стати усвідомленим в нас і через нас.

Загалом же, питання чуда як маніфестації участі Бога в долях світобудови співвідносне конкретному розумінню Бога, окремі елементи якого визначають специфічні твердження про чудесне. З іншого боку, вчення про чудо репрезентативне в плані встановлення суджень про природу Бога, ставлення його до творіння тощо. Сучасні теологи особливо переймаються наступним питанням: а що все ж таки перебуває за твердженнями про чудесне, чи є чудо дійсним актом віри чи його неповторність та унікальність лежать лише в площині тлумачення віри? Без сумніву, намагання встановити модус реальності чуда є для сучасних теологів надто важливим, адже кожний досвідчений релігійний ідеолог, котрий вибудовує свою оригінальну теологічно-філософську систему, розуміє, що, уникаючи «питання чуда», будь-який автор ризикує побачити своє творіння неповним та фрагментарним, де, до того ж, відсутні окремі суттєві внутрішні зв'язки.

Теоретична ж основа всіляких концептуалізацій чуда ґрунтується на низці базисних ідей, тематизованих в положеннях про божественне буття (сутність) та становлення (діяльнісний аспект). Відмінність між цими поняттями в богослов'ї, як правило, не доводять до крайнощів, а намагаються виявити їх приведену одна до одної специфіку, оскільки будь-яким дебатам щодо дієвості Бога в світі неодмінно передуватиме віра в Бога як Творця і Промислителя цього світу. Олексій Нестерук в своєму дослідженні «Логос и космос» звертає увагу на те, що позначена традиція богословських розвідок сягає своїм корінням ще інтуїцій та студій Отців і вчителів християнської церкви. Вже у творчості св. Афанасія, відзначає дослідник, розрізнювання між сутністю Бога та Божою волею набуває виражених рис. Так, богослов показує буття природного світу як таке, що вкорінене в волі Божій; це й зумовлює різницю між богослов'ям Бога як такого та богослов'ям добровільної діяльності Бога у світі. В історії богословської думки пізніше дистинкція між Богом як таким і Божою дією, в якій Він виражає свою волю та промисел, відтворювалася в розрізненні між богословськими термінами «сутність» (усія) Бога і «енергія», що виливалася Богом на земний світ. Окрім цього, невід'ємною компонентою уможливлених побудов теологів, що розвиває їх вихідні теоретичні засновки, є поняття добровільно накладеної на себе Богом уразливості та його кенотичної приро-

ди. Бог, зробивши можливою відкритість творіння різноманітним варіантам розвитку, добровільно обмежив свою всемогутність та кенотично окреслив своє всезнання заради дійсної свободи творіння. Самообмеження по відношенню до всемогутності Божої, на думку теологів, може означати, що у світі, створеному Богом, існує простір, де він умисно не використовує свою всемогутність (зокрема по відношенню до волі людини).

Вихідним й доміантним елементом богословських концептуалізацій чуда, що органічно зв'язує та синтезує всі інші складові в цілісний та стрункий теоретичний комплекс, є, власне, релігійно-віронавчальна ідея чуда. Згідно з її змістом, джерелом чуда є Бог-особистість, трансцендентний світові, який скеровує події у ньому згідно з власним розумінням, власноруч або через уповноважених осіб править, покладаючись на свою безмежну волю, а отже, час від часу здійснює неможливе. Приблизно схожими до цих є онтологічні твердження богословів, гносеологічний же зміст чуда виражає наступна його оцінка – «неймовірно, неможливо, проте факт».

Природна неспроможність власне людини досягнути окремі явища з точки зору причини, що їх породжує, приводить низку теїстів до уявлень про активність Бога в непрогнозованих ситуаціях, котрі покликані заповнити наявну епістемічну прогалину для теологічної легітимації концепцій присутності та діяльності Бога, чуда. Проте експлуатації ідеї «Бога білих плям», на думку лівової частки богословів, завжди перешкоджає час, з плином якого Бог поступово витісняється розвитком науки, це по-перше. А по-друге, моделювання картини світу, де Бог діє в непрогнозованих для людства ситуаціях, принципово не відрізняється від традиційних монархічних формулювань щодо божественних дій, де Бог, взаємодіючи зі світом, відверто ігнорує закони природи та «втручається» в жорстко детермінований порядок речей, уявлення про які утворилися завдяки положенням фізики Ньютона. Несхожість між цими двома різночасовими концепціями божественних дій виявляється лише в інтерпретації ступеня їх наслідків: творчість Бога в непрогнозованих ситуаціях завжди була б неочевидною для людини, тоді як втручання Бога в причинно-наслідкові ланцюжки строго детермінованого світу (монархічна модель) неодмінно виявляло б себе в певних подіях, чуді, котрі порушували б встановлені закономірності світобудови.

В книзі католицького теолога Вальтера Каспера «Ісус Христос» викладається та піддається всебічному вивченню саме традиційне апологетичне визначення чуда як події, яка «здійснюється Божою всемогутністю через порушення або ж обминання наявної у природі причинності, що підтверджує таким чином слова Одкровення». Однак автором відразу зазначається, що воно має переважно полемічну цінність в протистоянні з науковим світоглядом. До того ж, автор акцентує увагу на тому, що інколи апологетичні рефлексії чуда «виявляються порожньою формулою». Адже стверджувати, що дещо протистоїть законам природи можна лише тоді, коли нам достеменно відомі останні і ми здатні встановити їх дію (або ж відсутність такої) в кожному конкретному випадку. Проте очевидним є те, і на це звертає увагу теолог, що такими знаннями людство не володіє, а тому будь-які твердження про начебто наявне порушення природної упорядкованості світу в деяких конкретних випадках є, далі, не зовсім переконливим.

Не слушною дефініція чуда видається Вальтеру Касперу і з точки зору суто теологічної, оскільки у католицизмі традиційною є концепція «подвійної дії» Бога, коли він впливає на світобудову через план вторинних причин та проявляється не у прямих творчих актах втручання у природу, а тільки в доконечній всеохопній картині світу. Як відомо, схожі до цих погляди щодо дієвості Бога у створеному ним світі виникали як ідейна антитеза панівним раніше уявленням про Бога як про трансцендентного годинникаря та про світ як про годинник із самодостатнім та автономним механізмом, приведеним в дію Творцем у прадавні часи.

Спроба захисту божественної всемогутності від теоретичних пропозицій деїзму, де сильно звужувалася сфера активності Бога, спонукала низку авторів-неотомістів звернутися у цьому питанні до теологічної спадщини томізму, де здійснювалася дистинкція між первинними та вторинними причинами. Згодом у католицизмі викристалізовується ідея Бога як первинної причини, котрий діє через посередництво вторинних причин, активність яких перебуває у різних планах буття (наприклад у відомій моделі Етьєна Жильсона – «робітник-інструмент»). Бог лише підтримує та не нав'язує речам свій лад, хоча всі події вже заздалегідь визначені божественним замислом. Каспер, у цілковитій

узгодженості з усталеними положеннями католицизму, заявляє: «Бог ніколи не може бути поставленим у ряд дієвої у світі причинності. Коли б він знаходився на одному і тому ж рівні з дієвими у світі причинами, то він не був би більше Богом, а був би ідолом». З іншого боку, додає теолог, «якщо цілком відволікатися від питання, чи можливо взагалі уявити таку подію, себто чи є у нас підстави припускати, що дещо, котре є в реальності й не визначається її умовами, поставало б таким чудом, вільним від будь-якого визначального для влаштування цього світу смислового зв'язку та в такому випадку однозначно було б свідченням втручання Божого, то це не було б досягненням із богословської точки зору». Бо такі чудеса, зауважує автор, зв'язували б людину вірою або ж схиляли б до неї, однак це не був би вільний акт вибору людини, її внутрішнє духовне рішення.

Сама ідея втручання, шляхом якого начебто й здійснюється Богом чудо, ставиться під сумнів низкою авторитетних теологів. Бог переконливіше доводить свою прихильність світові шляхом підтримування покладених в його основу законів, переконані вони, аніж через втручання в ним же ініційовані ланцюжки причинно-наслідкових зв'язків. Проте саме ідея втручання, яким би це не видавалось дивним, примушує нас уявляти Бога, котрий діє відносно дійсним чином, тобто в деякому смислі такого, що перебуває поза створеною ним світобудовою та час від часу повертається до неї для реалізації своїх задумів. Положення про Бога як гаранта раціональності та упорядкованості, окрім цього, розмиватиметься думкою про те, що Бог сам може піддавати ревізії прийняті ним же раніше визначення і діяти логічно непослідовно відносно світу й людини, відверто ігноруючи покладенні ним же самим в основу природи закони. Осмислення ж одвічного морального питання – коли ж несподівані прямі творчі акти Бога у світі все ж час від часу мають місце, то чому він не втручається в земні справи для запобігання катастрофам та драмам людського існування? – роблять припущення щодо прямих надприродних впливів, ініційованих з позахмарних інституцій, відверто сумнівними. І нарешті, іманентність Бога, що виявляє себе у вигляді загальної безперестанної діяльності зі збереження незмінного влаштування, встановленого в сиву давнину, зводить нанівець необхідність яких-небудь особливих діянь Бога,

пов'язаних із потребою порушувати ним же самим покладені в основу світу закономірності. Уявлення ж про вторгнення Бога, котрі, згідно із поширеною думкою, є невикорінною спадщиною панування механістичної культурної парадигми, в свій час виконували важливу функцію захисту теїзму від деїстичних уявлень про Бога, який, долаючи власне відсторонення від світу, вимушений втручатися в розвиток світобудови. Теїстичне обґрунтування концепції безперервного та різноманітного впливу Бога на встановлений ним же земний лад, окрім цього, було покликано утвердити Бога в усій повноті його творчих можливостей, що суттєво применшувалися представниками деїзму, коли ті не вбачали жодних ознак активності Бога в природі.

Справді, для теологів усіх напрямів та всіх часів безсумнівною істиною була думка про те, що Бог, який не здійснює прямих творчих актів та могутніх чудесних діянь, не вступає в прямий контакт з людиною і не пропонує їй увазі унікального Одкровення, не викликає необхідності вклонятися собі, звертатися з молитовними проханнями, такий Бог втрачає зв'язок із людиною. А тому обстоювання реальності чуда у всі часи було надзвичайно важливим для будь-якого теолога незалежно від його конфесійної належності. Натомість полювання за чудом, а то й відверта «чудоманія» одностайно засуджуються богословами. Навіть видний християнський мислитель Клайв Стейплз Льюїс у трактаті «Чудо» радить не перейматися пошуками останнього та не намагатися зустрітися із ним упритул. Все це, за автором, – інша реальність, причетним до якої звичайній людині бути складно і для власного ж спокою не варто: «Ви, з великим ступенем ймовірності можна твердити, дійсно не побачите чудо. Напевно, ви не помиляєтесь й тоді, коли шукаєте природного пояснення всім дивним подіям вашого минулого життя. Господь не висипає чудес на природу, немовби перець з перчиці. Чудо – велика рідкість. Воно зустрічається на нервових вузлах історії – не політичної і не суспільної, а іншої, духовної, котру людям неможливо цілком знати. Допоки ваші думки від таких вузлів далекі, вам не варто очікувати на чудо. Ось коли б ви були апостолом, мучеником, місіонером – інша справа [...] Однак я не раджу цього прагнути. Оскільки відомо – чудо і мучеництво прямують тими ж самими шляхами; а ми ними не ходимо».

Характеризуючи зміст християнської віри в чудо, неможливо не згадати про те, що теїстичні концептуалізації відношення «Бог – світ» не передають присутності Бога у світі як такої, що має більшу міру наповнення в якій-небудь певний час або в якому-небудь конкретному місці, аніж у іншому. Однак, разом із цим, богословами стверджується, що люди можуть встановити більшу значущість розкриття Богом своєї волі та визначень щодо людини в деяких подіях або ж низці подій людської історії. В традиційному християнстві присутність Бога хоча й осмислюється як рівносильна та рівнозначуща в будь-якому об'єкті, однак людина осягає її неоднаково і за змістом, і за глибиною. Окремі божественні знаки спонукають людину відчувати себе більш духовно пройнятою в певній ситуації, аніж в решті інших. В цьому річищі теолог Вальтер Каспер намагається сформулювати проблему – на чому ґрунтується така участь людини в справах Божих, чи йдеться тут про особливості тлумачення віри, чи це переживання та усвідомлення «чогось», що відповідає самій реальності? Ним ставиться питання: чи є «чудо тільки інтерпретацією віри, чи воно є реальністю зустрічі з вірою та подією віри?» Відверте ж ігнорування цього питання неминуче провокує втягування теології в «замкнене коло», яке здавна використовується в процесі спростування чуда: якщо чудес не буває, тоді повідомлення про чудеса повинні бути хибними, коли ж останні хибні, то чудес немає, не існує.

Названі вище перешкоди, що постають перед спробами теологів викласти теоретично обґрунтоване та несуперечливе вчення про чудо, вимушують католицького теолога Вальтера Каспера частково відмовитися від наявних уможглядних теоретизувань в цьому питанні та погодитись, що прихильність до біблійних традицій розуміння чуда може часом виявитися більш корисною та ефективною, а інколи навіть й рятівною. В цьому ключі автор доводить, що так зване «традиційне розуміння чуда», яке протистоїть законам природи, є насправді не зовсім традиційним, позаяк давня людина враження від подій, що примушували дивуватися та приголомшували її свідомість, передавала швидше в біблійних термінах «знамень» і «могутніх діянь» та спрямовувала погляди не на природу, а до Бога. Більше того, як показав в своїй роботі «Вступ



до філософії релігії» інший відомий католицький теолог – професор Оксфорду Брайєн Дейвіс, слово «природа» не є характерно біблійним, а окремі автори Священних книг взагалі не знаходять за можливе вести мову про «чудо» як про поняття, що перебуває у відношенні протилежності до іншого, яке сучасні автори позначали б як «закони природи».

Цілком поділяє цю, доволі поширену серед теологів, точку зору Каспер та при цьому зазначає, що біблійна проблематика чудес підіймає не природничо-наукові, а суто релігійно-богословські питання, пов'язані із вірою в Бога. Справжня його позиція щодо чуда стає ясною, коли він твердить про те, що «зручне обговорення питання про чудеса можливе лише тоді, коли буде врахований його релігійний контекст та богословська «гра слів», від якої воно не може бути відокремлене».

Однак надто очевидно тут те, що намір теолога Каспера розв'язати «питання чуда» в площині суто догматично-біблійного розуміння також майже нездійснений. Адже спроба з'ясування ключового для богослов'я питання щодо модусу реальності чуда є, очевидно, малоімовірною на першому – догматичному – рівні його подання через сутнісну специфіку останнього. Адже оповіді про чудеса тут чуттєво унаочнені, наївно-безхитросні та розраховані на безпосереднє сприйняття більше, аніж на умоглядні абстракції. Тому хоча раніше автор і виклав своє бачення вад апологетичних експлікацій чуда, та все ж регрес від суто рефлексивного до виключно описово-притчового розуміння його специфіки теж має свої межі. Теолог, зрештою, вимушений визнати: «Наскільки корисним для осягнення початкового богословського смислу чуда є усвідомлення його біблійного розуміння, настільки ж необхідним, однак, стає для нас сьогодні – на відміну від біблійної епохи – з'ясування не тільки розбіжностей предметно-мовних площин природничо-наукових й богословських висловлювань, проте і їх зв'язок – якщо тільки поняття чуда не повинно стати для нас відірваним від реальності».

В річищі католицького інтелектуалізму тенденція апеляції до зовнішніх щодо віри аргументів на користь чуда набуває свого подальшого розвитку і виливається кінець-кінцем в пошуки істини, яка у всій своїй складності й ба-

гатоманітті виступає як конвергентне поняття. Так, католицький теолог Михайло Хелер, підкреслюючи нагальну потребу раціоналізації положень віровчення, закликає до створення такої його версії, де б чисельні окремі наукові істини знаходили правильне засвоєння й витлумачення через призму надрозумних істин, що цілком належать до сфери теології. До того ж, включення результатів природничо-наукового пошуку в систему релігійного світогляду та їх подальше пояснення повинні, за Хелером, відбуватися не безпосередньо, не механічно, а виключно поступово, крок за кроком, інакше примітивний синтез дасть руйнівну суміш, котра однаково шкодитиме релігії і науці. Сам же міждисциплінарний діалог теології з сучасним природознавством Хелер бачить таким, де синтез їх здобутків є процесом, котрий «ніколи не завершується, проте завжди залишається на стадії становлення» і передбачає, що іноді це більше схоже на взаємокорисний симбіоз, аніж на синтез як такий.

Йдучи лише таким шляхом, доводить теолог, можна врешті-решт сподіватися на дійсну зустріч теології і науки, де перша називатиме і вивчатиме трансцендентні істини, а друга намагатиметься розшифрувати і підтвердити їх своїми методами та інструментарієм; цей перманентний процес за сутністю своєю такий, де два дивергентні способи осягнення світу можуть взаємно збагатити один одного – богословські студії розкриватимуть нові горизонти перед наукою, а досягнення науки збагачуватимуть і оновлюватимуть богослов'я. Отже, знову-таки в цій галузі теологічних студій нам доводиться знайомитися з теоретично опрацьованими і навіть рафінованими ідеями, які, втім, ще з часів середньовіччя в принципі не зазнали істотних змін.

Протестантський теолог Артур Пікок, також переймаючись проблемою онтологічного витлумачення набутоків сучасної науки, воліє залучити останні до процесу ревіталізації віри та оновлення доктрини діяльнiсного Бога. Він визнає привабливість картини світу, де теоретично Бог може викликати до життя нову реальність, просто відмінюючи створені ним же закономірності і зв'язки, проте розгортає, на його думку, більш переконливу й теоретично важену в сучасному інтелектуальному кліматі концепцію Божого світоправління. В її вихідних засновках Бог виступає абсолютною основою та джерелом

закономірності, але в той же час він великий і оригінальний імпровізатор, у владі якого перебуває випадковість. Встановлюючи тільки йому відому гармонію між необхідністю та випадковістю, Бог йде на ризик у своїй творчості, коли вдається до чогось нового. Фізичний світ виконує інструментальну функцію стосовно Бога, оскільки для нього виступає засобом реалізації глибинних трансцендентних намірів. Бог шляхом нічим не обмеженої волі холістично (суцільно) діє на світ як на систему систем, а через вплив світової системи на її окремі елементи, Бог досягає бажаних подій або ж послідовності подій, що відповідають його задумам. Принцип особистісної участі – невід’ємна компонента теологічних моделей дій Бога в довікллі, що їх вибудовує Пікок. За таких витлумачень специфіки маніфестацій Бога в світі природному, Бог вступає в стосунки з людством, спілкуючись з ним через елементи світу (наприклад, у релігійному досвіді, через психічні переживання), наповнюючи особливим смислом окремі події. Тому у способі відношення Бога до світу виразний і символічний аспект, коли особливе значення окремих подій покликане наочно показати цілі й наміри Бога. Модель такого онтологічного зв’язку Бога зі світовою системою не відкидає і не заперечує можливості специфічних, несподіваних дій Бога у світі, хоча й висуває більш вірогідну раціональну основу зносин, де Бог впливає на загальний стан системи в цілому без втручання й порушення властивих їй закономірностей.

Принципова можливість особливих божественних дій, які, скажімо, сприяли б виходу світу і людини з наявних ускладнень, тут цілком не відмінюється, однак надто тісне розуміння зв’язку Бога зі світом, коли він досягає реалізації своїх намірів іншими ефективними засобами, відсувають цей вид провіденціальної турботи Бога про світобудову на периферію його божественної активності. Втручання Бога в створений ним же порядок речей та процесів, його прями творчі акти, і це є надто очевидним, викликають серед низки релігійних мислителів доволі обережне ставлення. Окремі релігійні ідеологи з сумнівом ставляться до класичних теїстичних моделей взаємодії Бога зі світом, де в основу як наріжний камінь покладена ідея особливих божественних дій, що спрямовують, а то й несподівано відчутно змінюють події, примушу-

ючи їх виділятися в звичайному розвитку повсякденності. Особливо вразливим, на їх думку, є саме бачення «механізмів» такого впливу чи точки зосередження зусиль Бога, адже фокус його уваги до світу в спеціальному провидінні й чуді, за теїстичних концептуалізацій, центрується на причинно-наслідкових ланцюжках або ж на створенні нового алгоритму причин. Проте сучасна наука, пропонуючи картину світу як систему, що здогадно закрита для зовнішніх каузальних вторгнень, створює для теїзму труднощі в справі пояснення того, як Бог може реалізувати своє спеціальне провидіння без втручання в ним же створені послідовності подій, коли він перепідпорядковує їх своїм новим задумам. Сучасна наукова картина світу, в якій теоретичними засобами відтворено його (світу) фундаментальну номологічну структуру, аж ніяк не узгоджується з основним постулатом релігії про зовнішню примусову каузальність як основний чинник розвитку світу, бо зміни останнього тісно пов'язуються в ній винятково з природними факторами, виключно з природними закономірностями або параметрами зв'язку та змінюваності.

Усвідомлюючи неабияку цінність справ віри для релігії та намагаючись пояснити події через їх надприродне походження, теологи нині активно вдаються до діалогу між апологетикою і науковим світорозумінням. До напруженого й непростого діалогу віри та розуму зараз долучаються найбільш авторитетні богослови різних християнських віросповідань. Серед них особливу увагу на себе звертає католицький теолог Вальтер Каспер. Він робить відчайдушну спробу розчистити поле для контактів апологетики з сучасним науковим світоглядом, хоча це, далекі, не заважає йому нагадувати своїм послідовникам про те, що абсолютизація ідеї детермінізму окремими науковцями, надання принципу детермінізму суцільної універсальності та підпорядкування йому навіть усього унікального та непояснюваного не залишають простору ані для чуда, ані для відповідних дискусій щодо нього. Обговорення його за таких умов спроможне зайти хіба що в глухий кут. З іншого боку, сучасні наукові уточнення принципу детермінізму в мікросвіті, коли йдеться про закономірності між подіями на рівні найдрібніших складових (на субатомному та квантовому), яким притаманна статистична та імовірнісна специфіка, спонукають

науковців вести мову про непередбачуваний характер низки явищ. Проте намагання частини богословів в справі теоретичного виправдання чуда, використати ресурс «принципу невизначеності» окремих подій, на думку Каспера, прирікає богослов'я не на успіх й глобальні теологічні перспективи, а на «затяжні ар'єргардні сутички з динамічним природничо-науковим пізнанням та на втрату будь-якої довіри до проповіді та богослов'я» [4] .

В наведених вище концептуалізаціях відношення «Бог – світ», пропонованих англіканським теологом Артуром Пікоком, де йшлося про «інструментальний» вид надприродної взаємодії зі світом, коли останній виступає інструментом досягнення Богом масштабних космічних цілей, цілком зняти проблему опозиції чуда і закону очевидно неможливо. Однак в уявленнях про взаємодію Бога зі світом сам теолог виокремлює, як вже йшлося, й символічний аспект, основним змістом якого є ініціатива Бога з розкриття своєї Особистості та демонстрації людині своєї божественної природи. Тут теологія нарешті виходить на шлях, котрий, напевно, здатен привести теоретичні зусилля її представників до бажаних для неї наслідків. Іншими словами кажучи, мова іде про ті стосунки Бога з людиною та людською спільнотою, які відображають творчу сутність Бога й передбачають існування подій, де відкриваються важливі релігійні істини. Названі контакти Бога і людини стають можливими, згідно з роз'ясненнями теолога, через опосередкований релігійний досвід, в якому окремі компоненти повсякденності наділяються Богом особливим значенням та смислом, відмінним від інших. По суті, такий вид взаємодії може бути розглянутим, твердить Пікок, як міжособистісне спілкування, рушієм котрого є ініціатива Бога з приводу введення інформації, що низходить від нього до людини.

Однак тут знову перед авторами, котрі обстоюють схожі до цих погляди на особливості надзвичайного світоправління, постає складна теологічна проблема – чи може Бог, будучи всемогутнім Творцем усього суцього, позбавити себе будь-яких обмежень, за допомогою яких він раніше регламентував свої стосунки зі світоутворенням. Іншими словами кажучи, чи можемо ми припускати існування низки ініціатив Бога, через які здійснювалося б безпосереднє

спілкування Бога з людиною, оминаючи природні засоби (компоненти світу)? Та чи є потреба нам визнавати наявність у людини такого рівня в структурі її особистості, котрому була б притаманна здатність входити в прямі контакти з Богом, не використовуючи жодний традиційний опосередковуючий інструментарій? В цьому випадку також стає очевидним вельми умовне визнання теологами можливості чудесних актів Бога, тобто особливих, цілковито несхожих з іншими, його контактів із людською свідомістю.

Але цілком або навіть частково відмовитися від ідеї чуда релігія та її інтелектуальний вираз, теологія, очевидно, не в змозі. Богослов'я ніколи в минулому так само, як і нині, за жодних обставин не погодиться вдовольнитися такими уявленнями про участь Бога в справах світу, де ідея особливого промислу, чуда являтиме собою лише данину традиції, а вчення про могутні справи Божі розцінюватимуться тільки як оповіді давніх часів. Уявлення про чудо – найважливіший елемент релігійного світогляду. Чудо – видимий вираз Божої всемогутності. Бог, який не творить чудес, за оцінкою Цицерона, – слабкий та нікчемний.

Звичайно, саме через це найбільш гостре питання сучасної релігійної свідомості – питання модусу реальності чуда як події, котра навмисне і цілеспрямовано покликана до реальності завдяки специфічній взаємодії Бога зі світом, – нині конче потребує власного з'ясування. Однак воно, за глибоким переконанням католицького кардинала Вальтера Каспера, є по суті своїй питанням про основоположні метафізичні підвалини буття: можливо в світі панує цілковита випадковість або ж, навпаки, – суцільна закономірність, та чи є процес існування світу історією послідовного розгортання у дійсності промислу Божого, чи світ все ж таки підпорядкований невблаганному фатуму? Однак той же Каспер, особливо, втім, не вдаючись до звичайних для католицької схоластики формально-логічної витонченості та інтелектуалізму, обґрунтовує висновок про те, що якою б мірою не використовувалися міркування в справі осягнення чуда, для розуму в релігії завжди є та довіку залишатиметься невичерпний ним залишок – містичне непізнаване ядро. «В межах природничих наук, – підсумовує він, – неможливо дати відповідь на питання про чудо ні по-

зитивно, ані негативно, тому що це питання стосується не тільки смислу тієї чи іншої події, але й смислу всієї реальності, наскільки цей смисл символічно концентрується у певній події. Таким чином, зустріч між природничими науками і богослов'ям в кінцевому підсумку відбувається не там, де мова ведеться про певні факти як такі, а там, де йдеться про вихідні положення природничих наук, тобто про трансцендентальну постановку питання, про проблему реальності в цілому та про смисл цього цілого...» [4] .

Викладене вище дозволяє нам стверджувати, що теоретики протестантизму, зажадавши зберегти інтелектуальну значущість своїх концептуалізацій, обходять або ж вкрай обережно торкаються окремих складних проблем теології, зокрема «питання чуда». Всі випадки зносин Бога з людиною і найбільш незвичайний та надінтенсивний досвід міжособистісного спілкування може, на їх думку, більш переконливо бути описаний звичайними термінами в межах сформульованої ними моделі «низхідного впливу» Бога на світ, опосередкованого компонентами цього світу. Хоча зроблений Артуром Пікоком сильний наголос на іманентності Бога (про що ґрунтовно йшлося вище) ледь не привів автора до натуралізації надприродного, розчиненні божественного в мирському. Загалом же, спроби інтелектуалізації відношення «Бог – світ», запроваджені цим теологом, призводили до демістифікації чуда, втраті його автентичного, власне релігійного наповнення. Це неминуче мало своїми підсумком фактичне знецінення чуда, виведення небажаних щодо нього богословських наслідків.

Спроби низки католицьких теологів піддати світлу раціонального споконвічну криптограму чуда також виявились доволі невдалими. Сучасні католицькі автори намагаються інтегрувати в богословський контекст і переломити через призму релігійного світогляду основні сучасні здобутки науки. Та все ж у ключових питаннях оцінки чуда читач неодмінно відчуває їх гостру теологічну налагодженість й відточений богословський метод. Проте і відданість теологів основоположним богословським принципам в оцінці чуда не дозволяє їм однозначно відповісти на важливе питання щодо модусу реальності чуда та сформулювати основні положення вчення, що відповідали б усім сучасним інтелектуальним вимогам. Більше того, балансування між усталеністю

фундаменталізму та новаціями й небезпечною гнучкістю модернізму зрештою заводять досвідчених теологів в поле складних та не завжди безпечних теологічних труднощів, що змушують їх часом давати ухильні відповіді на важливі питання релігійного світогляду. Теологічна позиція, що її обіймає Вальтер Каспер, примушує автора, втомленого інтелектуальними мандрівками нескінченними й складними лабіринтами доктрини чуда, визнати, що всі наявні непорозуміння в питанні чуда можуть нарешті здобути прозорість тоді, коли людина подивиться на них чистими очима справжньої та невигадливої віри [4].

Між тим, неможливо не помітити, що попри не зовсім вдалі спроби низки теологів модернізувати окремі елементи вчення про чудо, вони та їх однодумці в цілому доволі скептично ставляться до простої констатації того, що Бог дійсно діє у світі та практично відмовляються від простих напучувань про реальність чудес. Безсумнівно, їх глибинною метою є обґрунтування і викладення такого вчення про чудо, яке було б зрозумілим і достатньою мірою аргументованим; окрім цього, вони все більше уваги приділяють оновленню традиційних християнських поглядів на особливі діяння Бога шляхом залучення та засвоєння витлумачених на релігійний лад даних сучасного природознавства. Тільки в такому раціонально опрацьованому й модернізованому вигляді доктрина чуда може, на їх думку, вийти з вузького кола духовенства і претендувати на те, щоб нею дійсно зацікавилися та сприйняли широкі верстви віруючих. Щоправда, модерністські наміри теологів всіх християнських віросповідань, пов'язані з використанням потужного внутрішнього потенціалу природознавства, все ж супроводжуються наріканнями на обмеженість науки, її нездатність до широких світоглядних узагальнень. Проте й спроби окремих теологів вивести чудо з буттєвості світу та ігнорувати за цих умов будь-який божественний його початок неодмінно спричиняли омирення надприродного та знецінення понадсвітової сутності та значення чудес. За таких підходів неодмінно втрачалось релігійно-містичне наповнення чуда: воно переставало бути самим собою.

Всі ці чинники прямо позначаються на доктрині чуда. В річищі модерних тенденцій її, з одного боку, намагаються, наскільки це можливо, наповнити



новими даними, а то й місцями обперти на природничо-наукові підвалини, а з іншого – інтерпретувати на новий лад основні елементи цієї доктрини та при цьому не позбутися її власне релігійного наповнення і субстрату. Компромісним варіантом в цьому балансуванні між традиціоналізмом і новаціями, між бажанням оновлення й згубною небезпекою надмірної відкритості для теологів, напевно, може стати висунута ними ж концепція конвергентної (симбіотично-синтетичної – в нинішньому її тлумаченні) істини. Саме вона значною мірою дозволяє уникнути архаїки ортодоксії, обійти богословські вади деяких новацій та сформулювати нарешті принципи сучасної теології чуда шляхом наближення двох різних засобів пізнання істини, з перспективою їх подальшого синтезу під егідою релігійного світорозуміння.

### Список використаних джерел

1. Митрополит Амфілохий (Радович). Встреча Божественного и человеческого существования / Митрополит Амфилохий (Радович) // Альфа и Омега. – 2001. – № 2 (28). – С. 265–273.
2. Велькер М. Христианство и плюрализм / М. Велькер. – М. : Республика, 2001. – 207 с.
3. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук ; [пер. с англ.] – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 371 с.
4. Каспер В. Иисус Христос / Вальтер Каспер ; [пер. с нем. И. Крекшин ]. – М. : ББИ, 2005. – 420 с. – (Современное богословие).
5. Барбур И. Религия и наука : История и современность / Иен Барбур. – М. : ББИ, 2001. – 430 с. – (Богословие и наука).
6. Льюис К.С. Кружной путь или Блуждания паломника. Чудо. Настигнут радостью / Клайв Льюис // Собрание сочинений : в 8 т.– М. : Фонд о. Александра Меня; СПб. : Библия для всех, 2000– – Т.7. – 2000. – С. 145–272.
7. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Б. Дейвіс ; [пер. з англ. І. Гарнік]. – К. : Основи, 1996. – 269 с.

8. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216 с.
9. Пикок А. От науки к Богу. Новые грани восприятия религии / Артур Пикок ; [пер. с англ. К.Савельева]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
10. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер. с англ. К.Савельева]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
11. Цицерон М. Т. О природе богов / М. Т. Цицерон – Ревель, 1892. – 147 с.

***Гудыма И. П. Доктрина чуда и открытия современного природоведения – попытка конвергенции истины***

*В статье раскрывается сущность подходов современной католической, протестантской и православной теологии в вопросе чуда, анализируются элементы традиционного учения религии о чуде и попытки его нынешней модернизации.*

***Ключевые слова:*** Бог, чудо, теология, закон природы.

***Gudima I. P. The conception of nature laws and theological doctrine of miracle***

*In this article the author analyses the peculiarity of explanation of a miracle by a theologian, he reveals the intimate connection of belief and miracle and he investigates the role of a miracle within the modern theology.*

***Keywords:*** God, theology, miracle, the laws of nature.