

Д. М. Гзгзян

Вопрос Нидэма и антропологическое измерение библейской картины мира

Автор, в целом подтверждая актуальность вопроса Нидэма, одновременно оспаривает данное им объяснение причин формирования уникальной парадигмы европейской науки, указывая на некоторую непоследовательность основной идеи Нидэма, которая предполагает в качестве основного фактора европейской научной революции концепцию Творца как целеполагающего актора, стоящего за природой. В статье также рассматривается возможность конструктивного взаимодействия двух способов понимания человеческого предназначения свыше: научного познания как прочтения книги природы, написанной Богом, с одной стороны, и эсхатологического восстановления единства Творца и твари через преображенное человечество во Христе Воскресшем — с другой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, антропология, наука, творение, призвание, воссоединение.

Обращение к заявленной теме продиктовано рядом обстоятельств. Во-первых, некогда интенсивный богословский интерес к феномену человека, в особенности в православии, сегодня, как кажется, несколько редуцировался; во-вторых, в наше время довольно часто встречается идея о принципиальном родстве научной и библейской картины мира, которое, как правило, обнаруживается в признании учеными действия в мире целеполагающего разумного начала фактически равнозначного библейскому Творцу. Таким образом, неявно библейский креационный принцип сводится к рационально оформленной телеологической модели, что свидетельствует о риске утраты библейским откровением уникальной значимости. Возможно, с апологетической стороны в этом можно видеть некоторое приобретение. Однако примирение с идеей отсутствия какой-либо существенной специфики феномена откровения означало бы не столько «союз» с наукой, сколько фактическую

элиминацию релевантности библейской традиции, поскольку она оказывалась бы частным случаем, надо думать, уступающим по эффективности рациональной космологии.

Кроме того, для носителя библейского откровения такой идейный поворот неизбежно дезавуировал бы и важность библейского видения человека. Однако, если в случае соотнесения естественно-научной и библейской картин мироздания сегодня не приходится говорить о несостоятельности секулярной модели, а скорее речь должна идти о новых способах взаимодействия двух воззрений, то мы едва ли можем с аналогичной однозначностью говорить о некоей очевидно состоятельной научной антропологической модели, и, следовательно, редукция значимости библейского видения человека чревата еще большей проблематичностью в том смысле, что построение перспективной антропологии оказывается под вопросом. При этом неясно, чем вызвано падение богословского интереса к человеку как результату акта божественного творения. Не в том ли дело, что из этого события не получается доступного и вместе с тем убедительного вывода о месте и назначении человека в сотворенном мире? В самом деле, какие нам известны заслуживающие внимания богословские заключения на этот счет, которые могли бы конвертироваться в оригинальные поведенческие модели? Отметим, что и здесь перед нами возникает проблема спецификации библейского откровения. Причем неудача в демонстрации его уникальной позитивной значимости превращает событие откровения из потрясающего сверхъестественного вмешательства Творца в судьбу человека, не имеющего аналогов в иных духовных традициях, в факультативную культурную особенность иудейского мифопоэтического текста.

Этими предварительными соображениями мы хотели бы напомнить о сохраняющейся проблематичности заявленной темы, а также о том, что обозначенные тенденции представляют собой несомненный вызов для того, кто считает себя носителем опыта библейского откровения, поскольку вряд ли можно без ущерба для этого опыта и соответствующего образа жизни примириться с выводами, утверждающими отсутствие у него уникальной и при этом универсальной значимости. Соответственно, появляется задача найти богословские возможности ее «реабилитации».

Можно, конечно же, вспомнить известный контраргумент — дескать, вера в божественное откровение — особое, внутреннее состояние человеческого духа, не зависящее от того, как это откровение выглядит на фоне науки или философии. Но с другой

стороны, его такое сугубо эзотерическое восприятие явно субъективизирует и представление об его истинности. Получается, что библейская вера индифферентна к параметру истинности, что, безусловно, внутренне противоречит ее же содержанию, поскольку она содержит очевидную претензию на истинность, причем абсолютного характера.

Реагируя на сформулированный вызов в части сначала соотношения библейской и естественнонаучной картины мира, мы хотели бы затронуть один заслуживающий, как представляется, внимания разворот этой темы. В относительно недавнее время интерес к теме родства библейской креационной и научно-рациональной картин мира приобрел обновленное культурологическое звучание. Речь идет о причинах и возможности появления научной парадигмы мышления только в одном культурном ареале, а именно в Европе Нового времени, еще точнее, о так называемом вопрошании Джозефа Нидэма: почему современная наука с ее математическим методом оформления своих положений о природе, с их технологическими последствиями, получила столь бурное развитие не в китайской империи, технологически наиболее продвинутой для своего времени, а в постренессансной Европе [*Needham, 16*]? Его же известное объяснение состоит в том, что новоевропейская мысль зиждется на признании незыблемых фундаментальных законов природы, сообщенных ей Верховным Законодателем, т. е. Творцом, который блюдет их действенность и неизменность. Поскольку никакой подобной идеи в иных цивилизациях не наблюдается, то неудивительно, что и науки в привычном уже нам европейском смысле с ее математическим языком описания законов не появилось. Таков в общих чертах ход рассуждений Нидэма. Относительно сопоставимой с библейской коранической трактовки отношения Творца и творения сторонники идеи Нидэма указывают на следующие отличия: в исламе присутствует чуждая Библии идея о невозможности существования чего-либо подобного Богу [*Michot*], а также о том, что всемогущество Бога не может быть ничем ограничено, что делает невозможным признание незыблемости законов природы [*Hoodbhoy, 105*].

В развитие этих же соображений рассматривается еще обоснование того исторического факта, что особый феномен европейской науки заявляет о себе именно в Новое время, а не в средневековье. Тут главное место отводится фактору человеческой свободы, хотя бы в том, что касается возможности самостоятельно действовать, в частности ошибаться, предусмотренной тем же

Творцом. Таким образом, незыблемость законов соединяется с их познаваемостью посредством свободной активности человека, поощряемой Создателем [Gorelik, 99].

На наш взгляд, бесспорной в представленных соображениях выглядит только их отправная точка: совершившийся исторически уникальный идейно-культурный поворот, породивший феномен европейской науки. Однако объяснительная сторона явления вызывает определенные вопросы. Например, тяготение к доказательному знанию с выстроенным аксиоматическим основанием неоднократно отмечалось в качестве характерной черты еще древнегреческой эпистемологии в отличие от Египта или Вавилона, где доминирует опытно-инструментальный тип знания. Иначе говоря, в последнем случае устанавливаются закономерности, используемые в практических целях, тогда как теоретические основы и соответствующая генерализация знания интереса не представляют.

Разумеется, одновременно приходится учитывать то несомненное обстоятельство, что взаимоотношения науки и христианства продолжают интерпретироваться в разных вариантах. В частности, обращает на себя внимание серия «разоблаченных мифов» в сборнике *“Galileo goes to Jail”* [Galileo]. Так, одним из таковых объявлен тезис об определяющем значении христианства для формирования парадигмы современной науки. Поскольку последняя складывалась под воздействием широкого спектра факторов, включая и диалог цивилизаций [Efron, 85]. При такой постановке вопроса почти нейтрализуется уникальность феномена европейской науки, однако вопрос Нидэма не находит никакого ответа. Собственно, самая интересная его сторона состоит в культурологическом заострении: почему именно в Европе и именно в Новое время? Надо сказать, что ни одно из 25 «мифо-разоблачений» на так поставленный вопрос не реагирует.

Однако и беглая констатация самого Нидэма не может быть принята за полноценное объяснение. Если происходит обращение к инстанции Бога-Творца для спецификации европейской научной парадигмы, то хотелось бы получить более значительные отличия от той же античности применительно, разумеется, только к рассматриваемой гипотезе. Трудно себе представить компетентное мнение, игнорирующее такой принципиальный момент в соотношении античной и христианской картин мира, как наличие/отсутствие представления о сотворении мира «из ничего». Вопрос, однако, в том, насколько библейский креационизм

в затронутом аспекте способен сам по себе породить феномен европейской науки.

Оговорка об аспекте неслучайна. Мы до сих пор имели дело с представлением о лично выраженном могущественном первоначале, иницирующем всякое бытие и утверждающем его на неизменных основаниях. Спрашивается, можно ли в такой трактовке усмотреть принципиальное различие с присутствующим в «Метафизике» Аристотеля аналогичным инициатором всякого сущего, который необходимо, по мысли Стагирита, ввести в рассуждение о сущем и движении как инстанцию, делающую возможным всякое движение, а значит и всякое сущее: «...должно быть такое начало, сущность которого деятельность»^{*1} [Аристотель, 307]. И далее: «...[первое] движущее есть необходимо сущее... оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. <...> ...От такого начала зависят небеса и [вся] природа»^{*2} [Аристотель, 310]. Отдельно обращает на себя внимание характер и оценка бытия этого первоначала — удовольствие, причем непрерывное, в отличие от ума человеческого, обреченного действовать ограниченное время¹. Используемая в этом известном месте лексема «бог» (ὁ θεός) подчеркивает превосходство, присущее бытию первоначала, обусловленное единством двух качеств — неподвижности и деятельности — делающее бытие божества совершенным. К слову, именно такое толкование первоосновы бытия ставит, по мысли Аристотеля, естественное для всякого человека познание на твердую, незыблемую почву. Принципы сообщения бытия всякому сущему также остаются неизменными, следовательно, упомянутые условия научной революции Нового времени выполняются уже здесь, но тем не менее ожидаемого прорыва не происходит.

Здесь стоило бы остановиться на одном заслуживающем внимания обстоятельстве. Текст «Метафизики» открывают хрестоматийные слова: «Все люди от природы стремятся к знанию»^{*3} [Аристотель, 65]. Но дальше Аристотель говорит о различных видах познавательной деятельности, среди которых первенство отводится умозрению, которые выше искусств творения (τέχναι ποιηταί).

^{*1} *Метафизика. Кн. 12. Гл. 6:20*

^{*2} *Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:10,15*

^{*3} *Метафизика. Кн. 1. Гл. 1*

1. «...Жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие» (*Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:15*) [Аристотель, 310]. И наконец: «... Жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и дея-

тельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (*Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:25, 30*) [Аристотель, 310].

Между тем то, что интересует ученого, больше напоминает условие именно последнего вида познания, поскольку ученому важно объяснить и соответствующим образом (преимущественно математически) зафиксировать и описать закономерности эмпирически воспринимаемых явлений, что в перспективе создает основу для появления новых технологий. Иначе говоря, Аристотелево видение соотношения совершенного и неподвижного божественного первоначала и движимого им остального мира сопряжено с такой иерархией познавательной деятельности, где высшую ступень занимает созерцание горнего. Очевидно, внутри этого общего отношения научное исследование квалифицировалось бы Аристотелем как нечто более низкое. Но тем проблематичнее предложенная Нидэмом версия объяснения генезиса европейской науки, поскольку если все дело в том, что для появления науки требуется Творец, мотивирующий научное познание сообщением зависимому от Него миру неотменимых законов бытия, то вполне сопоставимая в общих чертах с так трактованной библейской картиной Аристотелева версия взаимодействия Перводвигателя и движимого должна была бы едва ли не с логической необходимостью активировать научный способ познания. Но он-то практически демонстративно если не отвергается, то, по крайней мере, не характеризуется как первостепенно важный. Вероятно поэтому, тезис о том, что становление феномена европейской науки обусловлено библейским креационизмом, требует дополнительного обоснования, а возможно, и существенной корректировки. Вопрос только в том, где искать источник таких оснований.

Стоит еще учесть, что если оставаться в плоскости Нидэмовского вопроса, то следовало бы все-таки объяснить причину появления феномена науки именно в Новое время. Ведь человеческая свобода, а также принципы, на которых утверджен тварный мир, в том числе его незыблемые законы, вполне известны христианам и иных эпох, однако никакого интереса к науке эти идеи не стимулируют ни в античности, ни в течение тысячелетнего существования Восточной Римской империи, которая в отношении интереса к научному способу познания мира практически столь же инертна, сколь и средневековый Китай или Индия. Стоит поэтому предположить для сохранения общей возможности связывать библейский креационизм и развитие науки некоторые иные факторы, которые могли бы спровоцировать новый разворот европейской ментальности, будучи одновременно связанными и с библейским откровением как таковым, и с оригинальным его

прочтением. Скорее всего, речь должна идти о толковании библейского текста, поскольку Шестоднев сам по себе явно не мотивирует научного поиска.

Можно ли, например, в соответствии с вполне хрестоматийно фиксируемым отличием библейской креационной картины предположить, что фактором, мотивирующим научно-познавательный интерес к мирозданию, является возвешение «творения из ничего»? По крайней мере, здесь появляется новшество в отношении Творца к творению, а именно то, что целеполагание получает мироздание в целом: оно оказывается общим исполнением замысла, чего в античном мировидении не наблюдается. Увы, ответ нам практически известен: и это безусловное новшество библейского откровения никакого особенного стимула к освоению мира научным способом познания не создает. Добавим еще, что вся известная нам по позднему Средневековью аргументация бытия Божьего фактически вполне воспроизводит в общих чертах логику Аристотеля (от движимого к Перводвигателю), так что безусловное присутствие в сознании христианских мыслителей отличительной особенности «творения из ничего» в общую систему отношений Творца и творения ничего принципиально не добавляла. Кажется, можно только говорить о сообщении дополнительных эпитетов Творцу, характеризующих Его как Всемогущего, Промыслителя и проч. Кроме того, в ряду этих же представлений сегодня в текстах вероучительного или катехизического содержания нередко используется термин «трансцендентный» для акцентирования внеположенности Творца тварному миру, что лишний раз подчеркивает уникальный характер этих отношений [Катехизис, 70].

Однако уже продемонстрированная логика опровержения выдвинутых Нидэмом и его сторонниками предположений вполне может быть применена и здесь. В ходе складывания научной эпистемологической парадигмы не наблюдается апелляции именно к выше перечисленным божественным свойствам. Уникальность принципа *ex nihilo* никак не создает специфичности ситуации Нового времени, а использование термина «трансцендентный» и вовсе относится ко времени, когда европейская наука в основных своих параметрах уже сформировалась; к тому же происхождением своим он не обязан ни ей, ни систематической теологии, поскольку введен в ходе философских размышлений о возможностях и пределах рационального познания. Кроме того, акцентирование именно трансцендентного характера бытия Бога в отры-

ве от имманентного спасительного действия Сына и Святого Духа создает такой образ, который скорее способен подавить и отбросить от себя². Поэтому если нам всерьез было бы важно установить мотивирующее начало становления научно-познавательной деятельности, вряд ли стоило бы усматривать источник его вдохновения преимущественно в наличии Великого трансцендентного Законодателя.

Судя по всему, корни той новой мотивации, которая вызвала к жизни собственно научный интерес к действительности, следовало бы искать не столько на прямых и отчетливо видных путях, сколько на весьма извилистых тропах, двигаясь которыми иногда можно подумать, что сбились с пути и даже движемся в обратную сторону. Так, вполне достоверно установлено, что научный способ познания реализуем при наличии деятельной позиции заинтересованного лица, которое усматривает в такой познавательной деятельности решение важной для себя жизненной задачи. Не менее очевидно, что в предшествующую Ренессансу средневековую эпоху едва ли наблюдается позиция, предполагающая познавательный интерес к природе, соединенный с новой идеей деятельного человека. Вполне хрестоматийным выглядит сегодня представление о том, что именно складывание этого нового образа, гражданина и жизнеустроителя, в качестве нормативного обозначает водораздел между Средневековьем и новой эпохой. Мы тут никак не можем отвлекаться на продолжающуюся дискуссию о мере и характере этого размежевания, к тому же факт известного различия в акцентах между двумя культурными парадигмами никем не оспаривается, а разночтения касаются интерпретации соотношения между ними или как разрыва, или как преемственного развития с переменой акцентов. Нам важно здесь лишь то, что у человека в новой системе культурных координат появляется новое видение его места, причем речь о нем может прямо идти в категориях назначения [Гарен, 117–118]. При этом не так принципиально, на что преимущественно направлена реализация этого назначения. Главное, что должно быть активировано движение от самого человека, сулящее новый опыт и открытия. Так, например,

2. Ср.: «Что означает для нас религиозно-практически такая идея трансцендентного Бога? Это... прежде всего, страшный для всего дрожащего перед Ним тварного бытия Владыка... Бог Ислама и Кальвина. Он чужд этому тварному миру, Его палящая воля есть для нас непостижимый произвол Абсолютного, бесчеловечный и безмирный

в Своей надмирности» [Булгаков, 448]. «Он есть Отец, отношение Которого к миру не есть власть абсолютного деспота, но любовь Отчего сердца...» [Булгаков, 449–450]. «Абсолютное... есть Отец, трансцендентно-имманентное, миру сообразное единство Первообраза и образа» [Булгаков, 451].

*¹ *Ficin. Ep. lib. VI*

Фичино видит основополагающую задачу в постижении себя, где «каждая ступень бытия есть “зеркало” Бога» *¹.

Не менее важно, что это новое видение человека формируется в нескрываемой полемике со схоластической метафизикой, которая как раз не мотивирует человека к опытному познанию, способному раскрыть подлинный смысл его существования в системе мироздания, что оказывается подлинно вдохновляющей задачей. Здесь нередко вспоминают хрестоматийное высказывание Пико делла Мирандола о назначении человека³. Можно сказать, что новое видение человеком его места перед Творцом в значительной степени возникает и складывается в связи с раскрепощением от предыдущего воззрения, предполагавшего преимущественно статическое мироздание в смысле принципиальной назначенности точного места всему, включая человека. В рамках такой системы представлений не находится места деятельному познающему субъекту, которому еще предстоит постичь неочевидные доселе истины бытия, в какой бы плоскости они не искались. Дискуссия относительно возможных интерпретаций причин такого разворота не окончена, и мы воздержимся от неизбежно беглых комментариев по этому поводу. Скажем лишь, что формирующаяся в Ренессансе трактовка человека с акцентом на деятельную реализацию его назначения складывается в рамках прежде не наблюдавшегося широкого взаимодействия теологических и квазитеологических интуиций (иногда за гранью дозволенного официальной церковной доктриной) с малоизвестным в ту пору античным наследием, что, по крайней мере косвенно, свидетельствует о непредсказуемости содержания этих новых воззрений. Все, что можно подтвердить, возвращаясь к Нидэмовской гипотезе, сводится, пожалуй, к следующей констатации: научная эпистемологическая парадигма складывается под эгидой теологической креационной доктрины. При этом форма и мера ее конструктивного влияния на развитие науки совершенно неочевидна. Более того, создается впечатление, что, скорее, мы имеем дело с конфликтными отношениями, где в пределах прежней теологии не находится места новому виду познавательной деятельности.

3. «Не даем Мы тебе, о, Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений

определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю» [Пико делла Мирандола, 507].

Разумеется, имела место почтенная история, восходящая к аверроистской дилемме истин разума и веры, внутри которой возникает сквозная проблема точного разделения сфер компетенции. Однако даже радикальное обособление одной области от другой у Оккама само по себе еще не стимулирует особого познавательного интереса в форме науки. Для этого должен был появиться новый разворот соотношения двух истин в виде антитезы Священного писания и книги природы. Природа оказывается еще одним посланием Творца, не менее убедительным и важным, только тема его — Бог в своем домостроительном действии, в отличие от дела спасения⁴.

Галилея при этом явно занимает не столько вопрос о дисциплине строгого соблюдения границ, сколько принцип автономии науки как особой формы познавательной активности. Антитеза Писания и природы становится, таким образом, способом оправдания именно новой эпистемологии, свободной от каких бы то ни было внешних рамок. Иначе говоря, мы утверждаем, что складывание нового типа эпистемологической деятельности — европейской науки — происходит в прямой связи с наличием теологической креационной доктрины, но, скорее, как история эмансипации от последней. И у Галилея, и в дальнейшем не видно, чтобы научная деятельность имела источником вдохновения откровение о Творце-Законодателе и творении. Скорее, можно встретить признания апологетического свойства, говорящие о том, что за законосообразной природой, «ничего не делающей напрасно», прозревается мудрое зиждительство Великого Разума — Творца неба и земли и т. д. В самом деле, если Писание говорит только о том, «как попасть на небо», то в деле постижения природы его роль нулевая. Правда, что могло бы значить в этом контексте «попадание на небо», и причастно ли этому хоть как-то постижение законов природы? И если верно предположение, что автономная от Откровения наука обязана своим появлением новому видению человека,

4. В 1615 г. в письме герцогине Кристине Лотарингской Галилей, цитируя кардинала Барония, библиотекаря Ватикана, утверждает, что Святой Дух учит нас, «как попасть на небо, а не как перемещается небо» (*quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur*). Галилей считает, что: «В спорах о проблемах, связанных с природными явлениями, следует опираться не на авторитет Св. Писания, а на чувственный опыт и необходимые

доказательства. Потому что и Св. Писание, и природа на равных исходят от Божественного Слова. Первое — как наставление Св. Духа, а вторая — как старательная исполнительница распоряжений Бога. ...Бог не менее открывается нам в явлениях природы, нежели в речениях Св. Писания» (Galileo Galilei. Le Opere. V. 5. P. 316. Цит. по: [Антисери, Реале, 216–217]).

деятельно реализующего свое предназначение, то только что заданный вопрос приобретает предельную остроту, поскольку отсутствие взаимной обусловленности спасения и исполнения предназначения делает в рамках этой новой идеи какое-то из двух факультативным. Но тогда насколько всерьез может занимать верующего ученого вопрос, спасает ли меня научно-познавательная деятельность? Имеет он сугубо субъективное значение, или речь идет о необходимой связи? Второе в рамках идеи, обеспечившей автономию научной мысли относительно истины откровения, едва ли возможно, но тогда и апологетическая ценность соображений об усмотрении Высшей управляющей силы оказывается весьма незначительной, поскольку фактически подтверждает мысль Паскаля о несовпадении Бога ученых и философов с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Терпит ли от этого ущерб сама научная форма познания мира? Едва ли. Однако существенно страдает мысль о том, что чтение книги природы есть возможное исполнение назначения человека, если, конечно, оно исходит от Бога, а не устанавливается самим человеком. Например, вышеприведенные слова Мирандолы можно интерпретировать и так, что Бог санкционирует и определение самим человеком собственного места в мире.

В качестве промежуточного вывода можно заключить, что рассуждение о причинах формирования феномена европейской науки действительно заставляет нас связать его с теологической креационной доктриной. Однако сциентистская модель познания складывается не столько благодаря прямому стимулированию картиной мироздания, выстроенного Творцом, сколько вследствие усилия эмансипации человека, которое позволяет ему найти автономную сферу приложения своих эпистемологических усилий — книгу природы. И хотя она тоже «написана» Творцом, ее чтение требует наличных естественных способностей человека и соблюдения вполне очевидных требований. Упомянутая эмансипация ведет далее к распаду связи между научно-практической деятельностью и сотериологическим мотивом. Утверждая это, мы невольно солидаризируемся с разоблачением десятого мифа из уже упомянутого сборника, согласно которому «научная революция освободила науку от религии» [Osler, 90]. Мы предположили, что известное раскрепощение человеческой мысли от священного авторитета было только условием формирования науки, но никак не следствием. Правда, нельзя исключать, что последовавшее в постньютоновском мире размежевание с религией могло быть

индуцировано становлением европейской научной парадигмы, но эта история находится вне рассматриваемого нами вопроса.

Здесь к месту будет вспомнить, что существует и значимая альтернативная трактовка идеи призвания, привычно усматриваемая в восточнохристианской богословской традиции. В ней обычно выделяется целостный характер богочеловеческого взаимодействия, где призвание человека встроено в общую картину творения, выступая конечным выражением цели и смысла действия Вседержителя. Это известный круг идей, сформировавшийся еще в доникейскую эпоху, в котором в качестве центральной идеи выделяется особое толкование спасительно-искупительной миссии Христа. Собственно сотериологический аспект оказывается не самодостаточным и даже не главным, поскольку то, что совершил Искупитель, понимается только в эсхатологической перспективе, в которой и происходит самое главное — восстановление и творческое преобразование единства Творца и твари. Изначально оно совершается в Воскресшем Христе, а затем, по мере возрастания Его мистического Тела и в эсхатологическом финале мира, охватывает все творение, в чем и открывается вечная перспектива бытия нового неба и новой земли. Очень яркое представление этого видения мы находим уже у св. Ириния Лионского, провозглашающего в финале священной истории сопричастность человека вечной славе Божьей^{*1}, восприятие полноты благодати Святого Духа, которая «сделает нас подобными Отцу и совершит волю Его, ибо сделает человека по образу и подобию Божию»^{*2}.

У Оригена (в особенности согласно его современным прочтениям, четко дистанцирующимся от мнимого «предсуществования душ») усиливается идея единства вечного и временного, проходящего таинственный искус творения, искупления и обожения. Это целая метаисторическая драма, в которой божественный замысел получает то, что буквально может быть названо «исполнением». Его кульминация — Крест как явление славы Сына Человеческого, которому поклонится как Главе всякая тварь в апокалиптическом финале. Тайна всеединства Бога и Божьего мира — вот, что открывается в тайне творения и обретается в своей подтвержденной полноте в Тайне Креста и Воскресения и последующем единении Творца и твари [*Origen*, v. 1, 68, 87]. В аналогичном ключе развивается тема цели творения и назначения человечества у Максима Исповедника. В «Трудных вопросах»^{*3} последовательность творения интерпретируется как установление цепи фундаментальных противоположений: тварное/нетварное; интеллигибельное/чувст-

^{*1} *Adv. Haer.*
4.14.1

^{*2} *Adv. Haer.*
5.8.1

^{*3} *Ambig.* 41

*¹ *Ambig. 41.*
1304d–1308c

венно воспринимаемое; небесное/земное; рай земной/пустыня; мужское/женское. Затем говорится о призвании человека усвоить и преодолеть эти основополагающие антитезы, чтобы установить новое качество единства твари с Творцом *¹. Наконец, можно еще раз вспомнить аналогичные интуиции прот. Сергия Булгакова, оформленные, в частности, в виде идеи преемства и восстановления целостности Небесной (нетварной) и тварной Софии.

Представляется, что общий сюжет реинтеграции Творца и творения в новое качество единства, достигаемого во Христе Воскресшем через последовательное инкорпорирование избранных в Единое Тело и затем сопричастность свету Отчему, выгодно отличает приведенные построения именно пафосом целостности и всеединства в отличие от диверсификации книг Писания и Природы. Правда, при этом обращает на себя внимание и некоторая лаконичность этих построений, и в особенности то обстоятельство, что речь, в основном, идет здесь о началах и концах; усилия толкователей сосредоточены на роли Христа, через Которого и может состояться эта новая целостность Творца и творения. Преображенное во Христе человечество становится способом сопричастия всего мира Богу, благодаря чему возникает новый способ его бытия, где уже нет смерти, но наличествует «новая тварь», жизнь которой обретает неисчерпаемую ценность. Здесь же уместно будет вспомнить об исполнении в таком виде изначального призвания человека от начала его творения и подтверждении творческого божественного замысла.

Некоторую нехватку в упомянутых теологических конструкциях можно, пожалуй, усмотреть только в том, что очень сложно разглядеть в них какой-либо образ повседневного исторически длительного бытия. Например, утверждение, что призвание человека состоит во вхождении во «славу сынов Божьих», у верующего христианина может вызвать нужду в дополнительных соображениях о ценности исторического существования в таких его формах, которые могли бы восприниматься как некоторое предвосхищение грядущего Небесного Царства. В этом смысле толкование научного познания как способа исполнения призвания привлекает как раз тем, что оно представляет собой деятельность с выраженным накопительным потенциалом, достижениями, обновляющимися перспективами и т. п. Конечно, главное, что здесь смущает, — отсутствие изменений собственно антропологического характера. Иначе говоря, познающий человек не приобретает способности лучше понимать себя, свое место в мире

и тем более перед Богом. Технологический прогресс, базирующийся на научном видении мира, скорее ставит человека перед лицом новых рисков, а ценностный характер самого человеческого бытия очевиднее не становится.

Итак, с одной стороны, мы располагаем видением эсхатологической перспективы преобразования человека в качестве главного медиатора во взаимодействии Творца и твари, но при отсутствии выраженной ценности длительного исторического существования с позитивным накопительным потенциалом, с другой — особый, привязанный к истории кумулятивно эффективный, деятельный характер бытия человека как познающего субъекта, но с отсутствием выраженного ценностного параметра человеческой жизни и ее эсхатологической перспективы.

Можно по крайней мере предположить продуктивность постановки вопроса о возможностях если не синтеза, то хотя бы некоторой перспективы положительного взаимодействия двух обозначенных подходов с надеждой на какой-то конструктивный выход из нынешней ограниченности и фактической замкнутости каждого. Предположим также, что аспект именно особой миссии человека, в обоих случаях открытой не им самим, но свыше, должен восприниматься как методологически базовый.

Источники и литература

1. *Антисери, Реале* = Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней : В 4 т. Т. 3 : От Возрождения до Канта. СПб. : Пневма, 2004. 880 с.
2. *Аристотель* = Аристотель. Метафизика // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1983. С. 65–367.
3. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Утешитель. М. : Общедоступный православный университет, 2003. 464 с.
4. *Гарэн* = Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М. : Прогресс, 1986. 400 с.
5. *Катехизис* = Катехизис Католической церкви. 4 изд., испр. М. : Духовная библиотека, 2001. 673 с.
6. *Пико делла Мирандола* = Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики : Памятники мировой эстетической мысли : В 5 т. Т. 1. М. : Изд. Академии художеств СССР, 1962. С. 506–514.
7. *Efron* = Efron N. J. That Christianity Gave Birth to Modern Science // Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. P. 79–89.

8. *Galileo* = Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. 302 p.
9. *Gorelik* = Gorelik G. A Galilean Answer to the Needham Question // *Philosophia Scientiæ*. 2017. V. 21 (1). P. 93–110.
10. *Hoodbhoy* = Hoodbhoy P. Islam and Science : Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality / Fore-word by M. A. Salam. London : Zed Books, 1991. 157 p.
11. *Michot* = Michot Y. The image of God in humanity from a Muslim perspective // Abraham's children : Jews, Christians, and Muslims in conversation / Ed. by N. Solomon, R. Harries, T. Winter. London; New York : T&T Clark, 2005. P. 163–174.
12. *Needham* = Needham J. The Grand Titration : Science and Society in East and West. Toronto : University of Toronto Press, 1969. 350 p.
13. *Origen* = Origen. On First Principles : In 2 v. / Ed. and transl. by J. Behr. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017. xcvi, 664 p.
14. *Osler* = Osler M. J. That The Scientific Revolution liberated Science from Religion // *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion* / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. P. 90–98.

Список сокращений

<i>Ambig.</i>	Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну («Трудные вопросы»)
<i>Adv. Haer.</i>	Ириней Лионский. Против ересей
<i>Ficin. Ep.lib.</i>	Марсилиус Фичино. Письма

D. M. Gzgzyan

The Needham Question and the Anthropological Dimension of the Biblical Worldview

The main judgement confirms the Needham question importance yet argues Needham's explanation, showing some inconsistency of its main idea that European Scientific revolution occurred finally due to implying the concept of Creator standing behind Nature. As an alternative the article discusses the prospects of interaction between two understandings of man's predestination: the idea of scientific investigation activity explained as his high calling to decipher the book of Nature written by The Holy Author on one hand and the eschatological reunion of The Creator and the creation through new mankind experiencing its transfiguration in Christ Resurrected.

KEYWORDS: theology, anthropology, science, creation, vocation, reunion.

Reference

1. Antiseri D., Reale D. (2004). *Zapadnaia filosofiia ot istokov do nashikh dnei* [Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi] : In 4 v, v. 3. St. Petersburg : Pnevma (Russian translation).
2. Aristotle (1983). "Metaphysics", in Idem. *Works* : In 4 v, v. 1. Moscow : Mysl', pp. 65–367 (Russian translation).
3. Bulgakov Sergii, prot. (2003). *Uteshitel'* [The Comforter]. Moscow : Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet (In Russian).
4. Efron N. J. (2009). "That Christianity Gave Birth to Modern Science", in R. L. Numbers (ed.). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 79–89.
5. Garen E. (1986). *Problemy ital'ianskogo Vozrozhdeniia* [Problems of the Italian Renaissance]. Moscow : Progress (Russian translation).
6. Gorelik G. (2007). "A Galilean Answer to the Needham Question". *Philosophia Scientiæ*, 2017, v. 21 (1), pp. 93–110.
7. Hoodbhoy P. (1991). *Islam and Science : Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London : Zed Books.
8. *Katekhizis Katolicheskoi tserkvi* [Catechism of the Catholic Church], 4 ed. Moscow : Dukhovnaia biblioteka (Russian translation).
9. Michot Y. (2005). "The image of God in humanity from a Muslim perspective", in *Abraham's children : Jews, Christians, and Muslims in conversation*. London; New York : T&T Clark.
10. Needham J. (1969). *The Grand Titration : Science and Society in East and West*. Toronto : University of Toronto Press.
11. Numbers R. L. (ed.) (2009). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
12. Origen. (2017). *On First Principles* : In 2 v. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
13. Osler M. J. (2009). "That The Scientific Revolution liberated Science from Religion", in R. L. Numbers (ed.). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 90–98.
14. Pico della Mirandola G. (1962). "Rech' o dostoinstve cheloveka" ["The oration on the dignity of man"], in *Istoriia estetiki : Pamiatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of aesthetics. Monuments of world aesthetic thought] : in 5 v., v. 1. Moscow : Publ. House of the Academy of Arts of the USSR., pp. 506–514 (Russian translation).