

УДК. 280:2

І. П. Гудима

кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії

Черкаського державного технологічного університету

ХРИСТІЯНСЬКА ДОКТРИНА ЧУДА ТА ПРОБЛЕМА БЕЗПОСЕРЕДНЬОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

У сучасній інтелектуальній атмосфері серед низки метафізичних питань, до обговорення яких активно долучається християнська теологія, безсумнівно, найбільш гострими видаються питання, пов'язані з існуванням Бога, сучасним осмисленням доведень його буття та, зрештою, епістемічним статусом самої релігії, її здатністю адекватно відображувати дійсність. Очевидним нині стає також і те, що сучасна християнська теологія як особлива форма організації знання для обґрунтування тих або інших своїх положень не цурається здобутків досвідного природознавства й ефективних схем пояснень, напрацьованих філософією. Більше того, згідно з твердженнями сучасних культурологів, різноманітні типи дисциплінарності, зокрема наука, філософія та релігія (теологія), у межах культурного цілого не тільки взаємодіють між собою, а й конфігурують різноманітні свої сполучення та навіть «можуть «перетікати» одна в одну» [1, с. 246].

Неможливо не помітити й те, що на обговорення гострих проблем сучасної християнської теології саме сьогодні доволі сильно впливає низка зовнішніх, позарелігійних чинників. Окремі з них тією чи іншою мірою вимушують богословів переглянути свої, здавалося б, непорушні, ідейні уподобання та надати їм нового витлумачення або, принаймні, унести в їхню оцінку відчутні корективи. У світлі нової картини світу, пропонованої сучасною наукою, богословській переоцінці намагаються піддати окремі аспекти питання чуда – «справи Господньої», позаяк сучасна природничо-наукова парадигма, змістом світоглядної орієнтації якої стало нове, нелінійне розуміння явища детермінізму, передбачала відмову від використання ідеї зовнішньої щодо світу примусової каузальності. Нові горизонти, відкриті наукою, спонукали теологів власноруч визначати нові ідейні орієнтири. Нині навіть у середовищі християн-теїстів часом лунають заклики методологічно вшанувати «принцип натуралізму», згідно з яким «творіння тлумачить творіння». У світлі такого роду декларацій Богу «відмовлено» в можливості безпосередньо втручатися в упорядкованість світоутворення; такий Бог «нічого не робить прямо або нічого не творить прямо». Сучасний креаціаніст Джон Стейк доволі наполегливо обстоює схожі до цих переконання: «Оскільки сфері створеного притаманний власний повноцінний устрій, який не є ні незавершеним (Бог не є його компонентом), ані дефектним, у своєму розумінні влаштування цієї сфери, націленому на управління подібним устроєм, розумінні, що базується й на практичному досвіді, і на науковому підході, ми повинні методологічно виключати будь-які уявлення про безпосередню божественну каузальність» [2, с. 106].

Незважаючи на величезну кількість і широких фундаментальних досліджень, й окремих вузькоспеціалізованих студій, присвячених вивченню релігії як явища духовного загалом та осягненню її окремих аспектів зокрема, проблема безпосередньої божественної каузальності й пов'язане з нею функціонування інтервенційної термінології в сучасній християнській теології практично не висвітлена у вітчизняному релігієзнавстві. Її недостатнє опрацювання значно ускладнює адекватне усвідомлення ключових питань християнської свідомості й продукує численні домисли, викривлені уявлення та непорозуміння, що виникають на шляху опанування сутнісним у християнській релігій-

ній традиції. Серед праць, які методологічно озброїли автора й дали йому змогу визначитись щодо тих пізнавальних актів і принципів організації дослідження, які сприяли б ефективному та адекватному вивченню зазначеної вище наукової проблеми, варто виокремити роботи закордонних і вітчизняних учених і мислителів: Чарльза Хаммеля, Алвіна Платінга, Алістера Мак-Грата, Арнольда Грюнбаума, Ієна Барбура, Сергія Аверінцева, Дмитра Угриновича, Юрія Кімельова, Григорія Габінського, Анатолія Колодного та інших. І все ж у сучасній вітчизняній релігієзнавчій літературі спостерігається брак досліджень, присвячених вивченню указаної проблеми.

Звідси метою статті є заповнення прогалини, що утворилася в окресленій галузі знань. Це передбачало вивчення питань безпосередньої надприродної каузальності в релігійній свідомості (на прикладі християнства), з'ясування причин, особливостей наслідків функціонування інтервенційної термінології в сучасній християнській теології та встановлення міри адекватності таких уявлень самій природі християнської релігії, їх відповідності внутрішній логіці християнського віровчення.

У релігійній свідомості християн концепціям, у яких відкидалися думки про безпосередню божественну каузальність, виявили співзвучність теоретичні зусилля богословів, спрямовані на обґрунтування концепції Бога як довшеної істоти. У них ішлося про Бога, котрий як вище Буття надає упорядкованості буттєвості світу, що наділяється Богом високим рівнем організації; як вище Становлення Бог забезпечує світ властивостями іншого ґатунку, спрямованими на повне розкриття й актуалізацію створених раніше потенційних можливостей; у такому світі й поряд із ним перебуває Бог [3, с. 204]. Світ, якому властивий власний повноцінний устрій, теологами називається «функціональна цілісність» [2, с. 103], до того ж уявлення про довшеність створеного світу, відсутність в останньому, на переконання авторів, функціональних недоліків у влаштуванні давали релігійним ідеологам підстави для тверджень про те, що Бог не має приводів втручатися в наявну гармонію світоутворення. Доволі наполегливо обстоює подібні погляди теолог ван Тілл; він зосереджує свою увагу передусім на розкритті змісту поняття «функціональна цілісність». «Цим терміном, – пише теолог, – я позначаю створений світ без функціональних недоліків, без таких прогалин в устрої, котрі спонукали б Бога діяти безпосередньо, тимчасово беручи на себе роль творіння з тим, щоб виконувати ті функції створеного світу, які, як виявилось, не в змозі здійснити інші створені істоти» [2, с. 103].

Проте навіть перший погляд, спрямований на такого роду аргументацію, дає змогу збагнути, що низка цих і схожих на них прийомів та операцій, покликаних яких є утвердження теологічної достовірності методологічного натуралізму, якщо кимось і вважається або вважється за доведене, то в будь-якому випадку неправомірно наділяється подібною назвою. Теолог і логік Алвін Платінга звертає увагу на слабкість доказової бази прибічників методологічного натуралізму: «Міркування на користь необхідності або доцільності методологічного натуралізму не є достатньо сильними» [2, с. 108]. Їх уразливість, далекі, криється в тому, що вибраний авторами спосіб логічної демонстрації

лише частково підтримує тезу, надаючи останній мінімум богословської переконливості, проте не дає змоги уникнути одного серйозного богословського недоліку. Справа в тому, що моделі «присутності Бога», які виявили чутливість до ідей методологічного натуралізму, позбавляли Бога низки його традиційних можливостей, що, зрештою, викликало до них скептичне ставлення, а той повну недовіру.

В історії богословської думки, переконаний Алвін Платнінга, неясна причина відданості наведеному принципу може бути пояснена як наслідок неприйняття «*теології Бога лакун*». Алвін Платнінга не випускає можливості назвати ознаки «*теології Бога лакун*» і, зрештою, звести їх у таку систему:

1) метафізичні – прибічники «теології Бога лакун» уявляють світ як величезну машину, повністю самодостатню, яка діє згідно із законами природи; про перст Божий, чудо в цій системі суджень мова йде тоді, коли окремі явища неможливо витлумачити в поняттях механістичного світогляду;

2) епістемологічні – існування Бога є глобальною гіпотезою, припущення якої використовується для виправдання того, що не пояснюється природничо-науковим шляхом;

3) апологетичні – існування явищ, яким не знайдено переконливого обґрунтування, послідовниками «теології Бога лакун» розглядається як найкращий доказ на користь віри в Бога [2, с. 108].

Випустивши низку нюансів, що традиційно пов'язуються з «теологією Бога лакун», варто відзначити, що загалом її ідеологи стверджують існування Бога, про ознаки вторгнення якого починають говорити тоді, коли тим або іншим явищам не вдається знайти відповідного наукового пояснення. У цьому сенсі посилення на факт потойбічного втручання в лад природи особливо бажане тоді, коли в її устрої не має змоги відшукати закон, із позиції якого з'явилася б можливість пояснити той або інший до цього часу ще непізнаний феномен, або ж остаточно встановити причину, що породжує його. Ось чому ті, хто в теології сповідує принцип методологічного натуралізму, так заповзято виступають проти «теології Бога лакун» і тісно пов'язано з нею «інтервенціональну» термінологію. Очевидним також є і те, що теоретична позиція авторів, котрі намагаються виводити Бога з «білих плям» нашого незнання, також є доволі хиткою. А. Платнінга справедливо називає це теологічне явище «анемічним, розрідженим напівдеїзмом», а істотний недолік таких релігійних переконань він убачає в обмеженні сфери діяльності Бога лише прогалинами, які існують у наших знаннях про світ; до того ж навряд чи, на його думку, може заслуговувати на повагу апологетика, яка джерелом віри та її суб'єктивної вмотивованості проголошує наше незнання низки явищ і неспроможність науки змістовно заповнити наявні прогалини. «Теологія Бога лакун нескінченно далека від поважного теїзму», – виносить свій вердикт А. Платнінга, оскільки насправді, на його переконання, мову потрібно вести про Бога, котрий «постійно, безпосередньо, внутрішньо і прямо» діє в царині власного творіння» [2, с. 109]. Такий Бог, на думку теолога, невинно скеровує світ, закони якого є вираженням провіденціальної необхідності, а тому, міркує далі автор, «немає ... нічого насправді недоладного в думці про те, що Бог іноді може чинити дещо у спосіб у чомусь відмінний від його звичного способу дії, наприклад воскресити кого-небудь із мертвих або перетворити воду у вино» [2, с. 109]. Саме в цьому, на переконання А. Платнінга, криється головна метафізична відмінність між класичним теїзмом і «теологією Бога лакун»; епістемічна ж їхня несхожість коріниться в тому, що навряд чи існування Бога потрібно розглядати як гіпотезу, призначену пояснювати дещо ще недостатньо пізнане, а віру в нього виводити із явищ, які людина ще не осягнула.

Із порівняльного аналізу основної ідеї прибічників методологічного натуралізму та головних положень «тео-

логії Бога лакун» очевидним стає те, що несумісність між тими, хто «відмовляв» Богу в безпосередній каузальності, тобто можливості творити прямо, і тими, хто використовував «інтервенціональну» термінологію задля вираження дієвості Бога, котрий незбагненно змінює усталений лад природи, випливає з їхньої ідейної протилежності; ці дві теологічні позиції навряд чи можуть збагатити традиційну християнську теологію, яка, фактично, є рівновіддаленою від уразливості першої та крайнощів другої.

В історії розвитку релігійно-філософських ідей альтернативні варіанти пояснення промислительної діяльності Бога висувалися із претензією на більш правильне розуміння особливостей його взаємодії зі світом. Проте сумніви в їхній теологічній достовірності не сприяли поширенню цих поглядів у середовищі християн. До одного з них зараховують okazіоналізм. У цій системі ідей, на відміну від теїстичної теології, де передбачається, що елементи світу наділені певними природними властивостями, які забезпечують їм певний характер функціональності, відкидається наявність іманентних властивостей предметів, а йдеться про те, що будь-який вплив на речі здійснюється безпосередньо Богом. Бог упорядковує та гармонізує причини й наслідки в такий спосіб, що його взаємодія зі світом усвідомлюється нічим іншим як *безперестанним «чудом»* – результатом прямого втручання Бога в природу, елементам якої відмовлено в можливості діяти самостійно; останні не володіють низкою властивостей, що давали б їм змогу поводитися так, а не інакше, вони лише дають привід (англ. „occasion”) Богу здійснити щось безпосередньо, скеровувати події світу, так би мовити, у «ручному режимі». До другої течії зараховують тих, хто твердить, що всі наявні явища, усі факти досвіду потрібно пов'язувати тільки із природними причинами, що зумовлені дією загального промислу. До чудес, відповідно, зараховують будь-яку подію, яка виповнює потреби людини, однак водночас таку, котрій людина не може віднайти вичерпного пояснення (годі й говорити, що така подія в теологічному сенсі позбавлена надприродного змісту). Ця течія богопізнання до сьогодні не отримала виразної та загальноприйнятої назви, але з огляду на її зміст і теологічні претензії умовно її називають «*провіденціалізм*».

Неможливо не погодитись із теологом Джоном Коллінзом, котрий зауважує, що на перший погляд таким уявленням притаманна низка привабливих рис, оскільки вони дають змогу надати теоретичного виправдання чуду й відкрити для нього певний простір. Так, природне пояснення чуда насамперед підвищує рівень довіри до нього; по-друге, ми можемо вважати явища чудесними, особливо не розмірковуючи над тим, чи є в них щось надприродне; і, нарешті, постає можливість подолати сумнозвісну прірву між наукою та релігією, розмежувавши, так би мовити, поле їхньої компетенції: релігія констатує, що Бог здійснив прямий творчий акт та іноді пояснює – чому, наука ж намагається вписати його в контури власного досвіду й з'ясувати, як саме це сталося [4, с. 211].

Варто визнати, що тематизація чуда як події, яка може знайти своє обґрунтування через терміни природного пояснення, на перший погляд має значний апологетичний потенціал. Цінність останнього, утім, у теологічному смислі виявляється позірною і, врешті-решт, зводиться нанівець одним значним недоліком – такі уявлення про чудо жодною мірою не відповідають змісту Святого письма [5, с. 132]. Дж. Коллінз звертає увагу на те, що низка подій, про які йшлося в Біблії, наприклад, народження Ісуса Христа, створення світу тощо, навряд чи можна переконливо пояснити з погляду природної причинності, адже у випадку створення світу самої природи, так як і її елементів, причинно-наслідкових зв'язків ще не існувало.

Є підстави вважати, що кінцеві результати міркувань, які лежать в основі наведених альтернативних течій бого-

пізнання, зрештою, дають змогу пояснити чудо однаково: в обох випадках його доведеться вважати подією, яка задовольняє конкретні потреби людини й хоча начебто ініційована Богом, але насправді позбавлена надприродного субстрату. Незважаючи на наявні змістові розбіжності наведених позицій, варто визнати, що в них обох значною мірою втрачено істотне специфічно-християнського розуміння чуда. Так, окаціоналізм учить, що у світі немає нічого природного, оскільки все є результатом прямого перманентного Божого втручання.

У практичному сенсі подібні повчання заохочують настільки розширене витлумачення обсягу поняття «чудо», що його можна було екстраполювати практично на будь-яку подію (яка, звісно, розглядається через призму релігійного світогляду). Однак такі твердження ніколи не мали переваг у християнському богослов'ї, оскільки в них жодним чином не був задіяний специфічно-християнський вимір чуда; до того ж міркування морального плану, які, за подібних тлумачень, повною мірою поклали на Бога тягар моральної відповідальності за темний бік земного буття, заводили питання чуда у глухий кут. На це звертає увагу католицький кардинал Вальтер Каспер. «Чи не варто тоді, – ставить питання він, очевидно, маючи на увазі не виправдано широке розуміння чуда, – приписувати Богу поряд із природними чудесами і природні катастрофи, від яких гинуть тисячі людей?» [6, с. 108]. З іншого боку, уразливість таких інтерпретацій виявляє себе в тому, що чудо позбавляється в них своїх традиційних характеристик, що, звісно, викликало сумніви в їхній (інтерпретацій) теологічній ідентичності – чи насправді в них ідеться про чудо та чи відтворено в таких витлумаченнях дійсний релігійний вимір чуда?

Позицію, що її додержуються прибічники провіденціалізму щодо чудес, також неможливо визнати вдалою, тому що твердження про світ, де все здійснюється у природний спосіб, не залишають місця для чуда й, зрештою, виявляються згубними для останнього. Цілковите ігнорування відмінності між природним і надприродним, закономірним і чудесним спричиняє, з одного боку, настільки широке розуміння чуда, що чудесним, знову ж таки, оголошується будь-яке природне явище або подія. У такому випадку вихолощується унікальність і неповторність чудесного, що провокувало «рецидиви міфологічного мислення» (Вальтер Каспер). Георг Вільгельм Фрідріх Гегель у роботі «Філософія релігії», характеризуючи первісні релігійно-міфологічні вірування індійців із цього приводу, щоправда, виключно у філософському сенсі, зауважує: «В індійців ще немає чудес, оскільки в них немає розумної, доступної усвідомленому розумінню природи, у природі немає доступного усвідомленому розумінню зв'язку, тут усе – чудо, тому немає й чудес» [7, с. 26]. З іншого боку, погляд на дійсність як на безперестанне творіння й імпліцитне ігнорування її як природи, з властивими природі закономірностями влаштування, та оцінювання чуда виключно як знамення (знака Одкровення) набували інколи й інших негативних богословських наслідків, на що звертає увагу В. Каспер. Так, надмірна спиритуалізація поняття «чудо» у виключному тлумаченні його тільки духовно, як чуда віри позбавляло останнє його автентичної конкретики та адресного характеру. Чудо до того ж підпадало під таке одухотворення й деміфологізацію, що, зрештою, поставало питання: а що ж насправді відповідає уявленням про чудо та чи не є свідчення про чудо лише пустопорожньою фантазією, а вчення про чудо виключно ідеологією?

Словосполучення «втручання Бога в природу», «вторгнення Бога у світ» та інші, схожі на них, де явно мається на увазі Бог, котрий перманентно коригує події світу через серію прямих творчих актів, перебувають в активному словнику віруючих і використовуються також у відповідній теологічній літературі. У результаті аналі-

зу теологічних думок, з'являється низка ознак того, що використання «інтервенціональної» термінології задля вираження образу діяльного Бога, каузально пов'язаного із творінням, усе ж є доволі незграбним і невдалим щодо передавання всієї широти християнського розуміння цього питання. Більше того, ідея Бога, яка викладається через названу термінологію, змушує нас уявляти Бога, котрий діє відносно дійстичним чином і втрачає контакт зі світом і людиною.

Література

1. Абушенко В.Л. Дисциплінарність / В.Л. Абушенко, Н.Л. Кацук // Всемирная энциклопедия: Философия XX века / главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 244–248.
2. Плантинга А. Методологический натурализм? / А. Плантинга // Проблемы христианской философии : материалы первой конференции Общества христианских философов. – М. : Прогресс – Академия, 1994. – С. 75–125.
3. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / А. Пикок; пер. с англ. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
4. Коллинз К. Джон. Наука и вера. Враги или друзья? / К. Джон Коллинз; пер. с англ. – Черкасы : Коллоквиум, 2005. – 560 с.
5. Шевченко А.І. Христос : [монографія] / А.І. Шевченко. – К. : ІПШ НАНУ: МОНУ «Наука і освіта», 2004. – 236 с.
6. Каспер В. Иисус Христос / В. Каспер; пер. с нем. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 420 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1976–1977. – Т. 1 / отв. ред. А.В. Гулыга; пер. с нем. М.И. Левиной. – 1976. – 532 с.; Т. 2 / общ. ред. А.В. Гулыги; пер. с нем. П.П. Гайденко и др. – 1977. – 573 с.

Анотація

Гудима І. П. Християнська доктрина чуда та проблема безпосередньої каузальності в сучасній християнській теології. – Стаття.

У статті аналізується як традиційне християнське вчення про чудо, так і спроби сучасних теологів модернізувати це вчення. Метою статті є вивчення питання безпосередньої надприродної каузальності в релігійній свідомості (на прикладі християнства), з'ясування причин, особливостей і наслідків функціонування інтервенціональної термінології в сучасній християнській теології та встановлення міри адекватності таких уявлень самій природі християнської релігії, їх відповідності внутрішній логіці християнського вчення. Використання теоретико-методологічних підходів зумовлювалося самим предметом думки й характером поставлених завдань. Використовувались різноманітні загальні методи пізнання: загальнофілософські, спеціальні загальнонаукові й окремі наукові теоретичні методи. Автор додержувався принципу об'єктивності, історизму, широко застосовував каузальний аналіз і типологічний метод дослідження. Основним результатом опрацювання проблеми став висновок про те, що використання інтервенціональної термінології задля вираження образу дієвого Бога, каузально пов'язаного зі своїм творінням, усе ж є доволі незграбним і невдалим на шляху передавання всієї широти християнського розуміння цього питання. Більше того, ідея Бога, яка викладається через зазначену термінологію, змушує нас уявляти такого Бога, котрий діє відносно дійстичним чином і втрачає контакт зі світом і людиною.

Ключові слова: Бог, теологія, наука, чудо.

Аннотация

Гудыма И. П. Христианская доктрина чуда и проблема непосредственной каузальности в современной христианской теологии. – Статья.

В статье анализируется как традиционное христианское учение о чуде, так и попытки современных теологов модернизировать это учение. Целью статьи является изучение вопросов непосредственной сверхъестественной каузальности в религиозном сознании (на примере христианства), выяснение причин, особенностей, а также последствий функционирования интервенционной терминологии в современной христианской теологии и установление степени адекватности таких представлений самой природе христианской религии, их соответствия внутренней логике христианского вероучения. Использование теоретико-методологических подходов статьи обусловлено самим предметом мысли и характером поставленных задач. Использовались различные общие методы познания: общеполитические, специальные общенаучные и отдельные научные теоретические методы. Автор следовал принципу объективности, историзма, широко применял каузальный анализ и типологический метод исследования. Основным результатом проработки проблемы стал вывод о том, что использование интервенционной терминологии для выражения образа действенного Бога, каузально связанного со своим созданием, все же является довольно неуклюжим и неудачным на пути передачи всей широты христианского понимания данного вопроса. Более того, идея Бога, которая подается через указанную терминологию, вынуждает нас представлять такого Бога, который действует относительно деистическим образом и теряет контакт с миром и человеком.

Ключевые слова: Бог, теология, наука, чудо.

Summary

Gudima I. P. The Christian doctrine of the miracle and the problem of the direct causality in modern Christian theology. – Article.

The article analyzes the traditional Christian doctrine of the miracle and contemporary theologians attempt to modernize the doctrine. The purpose of this article is to study issues of immediate supernatural causation in the religious consciousness (for example Christianity), the elucidation of the causes, characteristics and consequences of the functioning of the interventional terminology in modern Christian theology and the extent of the adequacy of these beliefs is the very nature of the Christian religion, their compliance with the internal logic of the Christian faith. The use of theoretical and methodological approaches of the article is conditioned by the subject's thoughts and character set tasks. This article used different common methods of cognition: philosophical, general scientific and special separately-scientific theoretical methods. The author followed the principle of objectivity, historicism, widely used causal analysis and typological research method. The main result of the study was the conclusion that the use of interventional terminology for expressing the effective image of God, is causally associated with its creation, is quite clumsy and unsuccessful on the transfer of the entire breadth of the Christian understanding of this issue. Moreover, the idea of God is called the terminology forces us to imagine a God who is relatively deistic way and loses contact with the world and man.

Key words: God, theology, science, miracle.