

Священник и врач-хирург высшей категории

О достоверности христианского эволюционизма и креационной науки

Богословско-научный диалог имеет существенное отличие от диалога философии и современной науки. Философия обслуживает потребности развивающейся науки, поэтому диалог науки и философии ведется в обыденном повседневном времени с вовлечением актуальных и меняющихся тем - взаимодействие сторон происходит синхронно. В диалоге богословия и науки повседневность уступает место историческому времени и темпоральности, становится основой для сопоставлений в несинхронном режиме т.е. речь идет уже о диахронном анализе.

Диахронность богословско-научного диалога определяется тем, что в диалоге современное научное знание сопоставляется с богословскими определениями, неизменными в течение многих веков. Прямое сопоставление научных фактов и Откровения Святыми Отцами считалось некорректным еще в натурфилософский период знаний об окружающем Мире. В научно-богословском диалоге согласно его логической структуре правомочно сопоставление с научным знанием **святоотеческих интерпретаций**, входящих в состав Священного Предания. В космологии этому соответствует сопоставление различных толкований на Шестоднев и современных научных картин Мира. Результатом может стать возможность обнаружить «уникальное событие там, где существует соблазн вообразить некоторую историческую константу или одинаково навязываемую всем очевидность» [1, с.21].

Диахронный принцип диалога предполагает сопоставление теоретической научной мысли теоретическим богословским толкованиям в определенный момент церковной истории. Метате-

ории науки постнеклассического типа органично сопоставимы с богословием отцов периода патристического синтеза (Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит), поскольку в этот период в восточно-православном богословии сложилась целостная богословская картина логосного устройства мироздания Богом-Творцом. Сопоставление теорий постнеклассики с толкованиями более ранних отцов (Феофил Антиохийский, Василий Великий) не будет корректным, поскольку в их эпоху еще не было четко сформулированной христологии.

В связи с этим отход от святоотеческого предания, попытки вести научно-богословский диалог на основе синхронного анализа, приводит к непониманию, незавершенной полемике, односторонним «научно-богословским» концепциям, недостоверным или богословски, или научно.

В XX веке неклассическая научная рациональность вызвала к жизни понятие метатеоретического знания, которое является знаменем синтетическим и предполагает в себе наличие философских оснований. В русле развивавшейся неклассической рациональности в богословии происхождения Мира появились концепции, по некоторым признакам относящиеся к метатеоретическому знанию. Эти концепции тяготеют к синхронному анализу богословских и научных данных. Речь идет о христианском эволюционизме и креационной науке. Позитивной стороной этих концепций является демонстрация сродства научной и богословской рациональности, а также богословская интуиция гносеологической функции христианской веры, поскольку сформулированы они верующими христианами. Тем не менее, обе концепции не являются целостным и достоверным знанием, поскольку не обнаруживают богословской или научной системности в своих формулировках.

Естествознание в эмпирическом познании Мира к XX веку продвинулось далеко вперед. В биологии было предложено учение об эволюционном происхождении видов, противоречащее христианскому Откровению о сотворении Мира и всего живого Богом. Научные эволюционные идеи были поддержаны западными христианскими богословами, что явилось основой «научно-богослов-

ского» синтеза, в результате которого возник христианский эволюционизм, но те же идеи встретили сопротивление верующих ученых, в результате чего образовалась креационная наука. Противоположные по своему содержанию эти два направления научно-богословской мысли имеют в своей основе и разное конфессиональное происхождение: христианский эволюционизм возник в католической христианской традиции, креационная наука - в протестантизме. Обе метатеории для восточно-православного богословия представляют несомненный интерес тем, что уклонились от святоотеческого богословия, и, парадоксальным образом, своей неистинностью свидетельствуют истинность богословской мысли Святых Отцов.

Истинное отношение религиозного познания и науки можно выразить следующими словами: «При всей сложности взаимоотношений с христианством она [наука] содействует достижению зрелости христианской мысли и лучшему пониманию им скрытой логосности Мира, что важно и для внутренней зрелости человека в деле его спасения» [2, с. 127]. Другими словами, роль истинных наук важна тем, что наука может способствовать поиску истины о Мire и человеке, актуализировать в человеке все «инструменты» познания - чувства, волю и разум. Фактором **развития и преобразования этих инструментов познания в целостный аппарат узнавания истины является религиозная вера**. Однако в этом отношении требуется существенное уточнение: не вообще религиозная, а именно христианская; и более того - святоотеческая или восточно-православная.

Автором концепции христианского эволюционизма является католик Тейяр де Шарден, который своей научно-философско-богословской рефлексией предвосхитил идеи глобального эволюционизма и эволюционного естествознания.

Исследователи творчества Тейяра де Шардена убеждены в том, что перемена в мышлении католического богослова и ученого-палеонтолога произошла в 1922-23 гг. под впечатлением от лекций русского геохимика В.И. Вернадского, содержанием которых было учение о биосфере. На лекциях присутствовал французский математик и естествоиспытатель Эдуард Леруа, который и пред-

ложил в 1927 году понятие **ноосферы** (сферы разума).

К этому времени палеонтология уже восприняла идею эволюции как бесспорную. Тейяр де Шарден был профессионально знаком с эволюционной геологией и сразу был очарован идеей ноосферы. В «Феномене человека» он писал, что сфера разума - это «новый покров, “мыслящий пласт”, который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных - вне биосферы и над ней» [3, с.293].

Напротив, В.И. Вернадский только в 1942 г. стал использовать понятие ноосферы как предела возможного развития биосферы [4, с.241]. Биосферой Вернадский называл наружные оболочки Земли, в которых имела жизнь. Он выделял из многих геохимических процессов работу собственно «живого вещества» (так он назвал в отличие от косного вещества планеты совокупность живых организмов). Биосфера для Вернадского - это оболочка Земли, состоящая из нескольких геосфер: тропосферы с нижней частью стратосферы, жидкой гидросферы и земной коры, которую Вернадский называл областью «былых биосфер», подчеркивая этим непрерывность бытия биосферы во времени.

В биосфере человеческий разум, в форме практической деятельности, становится могущественной геологической силой. В работе «Научная мысль как планетное явление» Вернадский признал, что в связи с деятельностью разума биосфера становится ноосферой. Он писал: «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится *крупнейшей геологической силой*. <...> Здесь перед нами новая загадка. *Мысль не есть форма энергии*. Как же может она изменять материальные процессы? Вопрос этот до сих пор научно не разрешен (курсив автора - *свясц. В.Ж.*)» [4, с.241]. Таким образом, средствами естествознания Вернадский открыл природный объект, который не может быть постигнут средствами естественных наук. Не разделявший идей диалектического материализма, ученый был осторожен, и статья с четкими формулировками условий перехода биосферы в ноосферу стала последней прижизненной публикацией ученого.

Очевидно отличие в понимании термина «ноосфера» Вернад-

ским и Шарденом: Вернадский считает началом ноосферы развитие науки и научных технологий, тогда как Шарден начало ноосферы связывает с «гоминизацией» [3, с.293], в которой Земля «обретает душу»; Вернадский не связывает напрямую эволюцию человека как биологического вида с образованием ноосферы; у Шардена, напротив, ноосфера имеет четко выраженный эволюционный характер.

Исследователи творческого наследия Шардена полагают, что «главное здесь то, что Тейяр видел процесс мирового развития не только духовно обусловленным, но и духовно мотивированным. Иначе говоря, он считал его пронизанным силами духовного созидания и творчества, принципиально иными по природе, если сравнивать с теми факторами эволюции и прогресса, которые обычно привлекаются для анализа социального развития или эволюции биосферы» [5, с. 150].

Несомненно, Шарден был знаком с гипотезой возникновения вселенной, предложенной Гамовым в 1946 г. и получившей затем название «теории Большого Взрыва» (Big Bang). Согласно этой гипотезе вся современная наблюдаемая Вселенная представляет собой результат катастрофически быстрого разлета материи, находившейся до того в сверхплотном состоянии, недоступном для описания в рамках современной физики. Гипотеза Гамова в конце XX в. была дополнена принципом глобального эволюционизма, на формирование которого оказало несомненное влияние учение Шардена. Основные работы Тейяра де Шардена были опубликованы только после его смерти, но его идеи нашли распространение и развитие.

В нашей стране идеи Шардена были поддержаны профессиональными богословами и одновременно профессиональными учеными (митр. Иоанн Вендланд, прот. Глеб Каледа, прот. Николай Иванов и др.). В соответствии с гипотезой Большого Взрыва был переинтерпретирован библейский Шестоднев до идеи сотворения Богом из земного праха некоей живой, но животной химеры, которую затем Бог одухотворил - внедрил дыхание человеческой жизни. Таким образом, эволюция была представлена как инструмент творения Мира Богом. Способствовал этому открытый в

70-х годах антропный принцип - весьма точное согласование основных физических констант, без которого, по мнению ученых, эволюционное развитие мега- и макромира было бы невозможно, соответственно было бы невозможно и возникновение человека. Антропный принцип в диалоге ученых и богословов является наиболее пререкаемым явлением, поскольку ученые пытаются им обосновать эволюцию вселенной, а богословы-антиэволюционисты, наоборот, сотворение вселенной Богом.

С позиций системности восточно-православного богословия христианский эволюционизм имел бы внутреннюю цельность тогда, когда из концепции, описываемой этим термином, закономерно следовало бы эволюционное, а не чудесное явление Спасителя Мира Богочеловека Иисуса Христа. Очевидно Шарден понимал всю богословскую нелепость и невозможность Боговочелочения эволюционным путем, поэтому у католика и богослова Шардена Христос называется не Богочеловеком, но «элементом эволюции, «высшей душой творения» [6, с.72]. С одной стороны Шарден пишет, что «христианство есть преимущественно религия вечного и личного. Бог мыслит, любит, говорит, наказывает, награждает как Некто» [3, с.480], и с этим нельзя не согласиться, но далее Шарден утверждает что «если мы христиане, хотим сохранить за Христом те самые Качества, которые являются основой Его власти и нашего поклонения, то самое лучшее и, быть может, единственное, что мы можем сделать, это принять современные представления об эволюции» [3, с.481], что эволюция формирует всемирный космический центр, «в котором все сходится, где все объясняет себя, ощущает себя и управляет собой. И в этом физическом полюсе мировой эволюции необходимо <...> пометить и признать всю полноту Христа, *ибо ни в каком ином по характеру космосе и ни в каком ином месте ни одно существо, каким бы Божественным оно не было* (курсив автора - *свящ. В.Ж.*) не может выполнить функцию всеобщего соединения и всеобщего одушевления, которую христианское учение признает за Иисусом». В примечании автора к цитированным строчкам сказано: «Иначе говоря, Христу для Своего исполнения надо найти вершину Мира, как Ему понадобилось найти женщину для Своего рождения» [3,

с.482]. Мысль сформулирована по принципу аналогии. Рождение Христа было связано с восприятием человеческого тела. В православном наименовании праздника Рождества подчеркнута «еже по плоти рождество...». Какую реальность обозначают слова «физический полюс мировой эволюции» и «вершина Мира», в которых, по мысли Шардена, находит исполнение Христос? Материальную, духовную, виртуальную? Все это риторические вопросы, на которые не существует ответов ни в богословии Тейяра де Шардена, ни за пределами этого богословия, потому что сердцевина христианства - Боговоплощение - никак не сопрягается с идеей эволюции.

Христианский эволюционизм Пьера Тейяра де Шардена с его туманной идеей «вселенского» Христа является внутренне противоречивой, лишенной свойств системности метатеорией постне-классической науки; неочевидно состояние эмерджентности или системного эффекта, то есть истинность учения Шардена с точки зрения не только богословия, но и принципов постнеклассической науки, спорна.

Креационная наука, как утверждают креационисты, возникла вместе с самой наукой - «значительная часть книги науки написана учеными-креационистами, и только начиная с распространения в обществе с середины XIX века откровенно атеистического мировоззрения, можно говорить о появлении в науке исключительно материалистического направления, развивающего идею самопроизвольного происхождения Вселенной и абиогенного зарождения жизни» [7, с.4].

Организационно креационная наука возникла в 60-х гг. XX века в США в протестантских общинах как реакция на перемены в образовательных программах, которые были переориентированы на преподавание эволюционной биологии. В настоящее время существуют общества креационных исследований, институты, научные центры и т.п. Креационисты находятся в состоянии незавершающейся полемики с учеными-эволюционистами, поскольку претензии на научный статус научно-креационному учению обосновать бесспорным образом не удастся. Очевиден большой эмпирический багаж креационной науки - количество

фактов против эволюции, для которых нет естественнонаучного объяснения, растет. Тем не менее, в многочисленных публикациях креационистов, издаваемых в России, сложно выявить умозаключения концептуального типа. Практически единственной теорией, которая существует в пределах креационной науки, является теория катастроф Г. Морриса [8, с.50], в частности, популярно изложенная в брошюре С. Головина «Всемирный потоп» [9, с. 127].

В соответствии с этой теорией история Земли представляет собой отдельные относительно спокойные периоды, разделенные катастрофическими событиями локального или глобального масштаба. Глобальных катастроф было две - Всемирный потоп, который подробно описан в 6-8 главах книги Бытия; аналогичные сведения глобального наводнения креационисты находят еще у 213 племен или этнических групп в разных концах света [9, с. 14]. Подробно анализируются состояние допотопной и послепотопной Земли, обосновываются научными фактами и расчетами климатические условия, их изменение, уменьшение продолжительности жизни послепотопных людей и т.д.

Второй глобальной катастрофой креационисты считают столкновение Земли с астероидом, вызвавшим смещение земной оси, расхождение единой суши на материки и, поскольку предполагается, что астероид состоял из льда, его распад сопровождался распределением фрагментов в основном на полюсах, снижением температуры в атмосфере и ледниковым периодом. Это событие приходится, по мнению креационистов, на пятое поколение после Ноя (Быт 10,25). С этой катастрофой креационисты ассоциируют некоторые стихи из книги Иова (Иов 6,15-16; 37,6 и 9-10; 38,22 и 29-30). В качестве доказательств приводятся и археологические находки - в 1992 году в Альпах было найдено мумифицированное тело человека, умершего от истощения как раз перед наступлением оледенения. Исследования еще не закончены, но многие факты антропологического характера, как сообщается, противоречат идее эволюции [9, с. 106].

По неясным причинам креационисты исключили из теории катастроф самую первую катастрофу - грехопадение Адама, оказавшее существенное значение на формирование актуальной рев-

ности, ее законов и, в последствии, на формирование научных подходов к изучению этой реальности. Сопоставляя библейский Шестоднев и земную историю, научные креационисты фактически не замечают цели и смысла земной истории - вочеловечения Бога - события, в ракурсе которого наполняется истинным смыслом и содержанием любая сфера человеческой активности, тем более креационная наука.

В статье «Мировоззренческая обусловленность научного исследования» С.Л. Головин пишет о том, что «отношения между наукой и христианской религией напоминают притчу о блудном сыне: добившись определенных достижений в своей области (изучении материального Мира) естествознание забрало часть отцовского достояния и ушло в далекую страну - в область религии материализма и атеизма. К трем изначальным мировоззренческим принципам науки (казуализм [термин автора - *свящ. В.Ж.*], универсализм и рационализм) был добавлен четвертый принцип - натурализм, гласящий, что все в Мire имеет естественные причины» [7, с.17]. Затем наука открыла множество фактов, противоречащих натурализму. Именно такие факты собирает креационная наука, желая возратить под их давлением блудного сына к Отцу. Возможно ли это? Автор полагает, что «естествознание - естественное богословие - возвращается в лоно общего богословия; <...> наука стоит на пороге фундаментального изменения парадигмы» [7, с.22]. Оптимизм автора можно бы разделить, но многое в статье остается неясным, например, что такое общее богословие.

Как сказано от имени редакционного совета в предисловии к первому выпуску альманаха «Сотворение», внутри креационной науки существуют два направления. Первое из них естественнонаучное, второе - библейский креационизм. Естественнонаучное направление «применяя общепринятые методы рационального познания <...> не только опровергает выводы сторонников эволюции. но и подтверждает библейскую концепцию мироздания методами, принятыми в современной науке».

Библейский креационизм как направление внутри креационной науки «использует в своих исследованиях наряду с естест-

веннонаучными и библейские предпосылки. Такие исследования в силу используемых специфических креационных предпосылок не предназначены для внешней полемики, поскольку в этом случае получаемые результаты заведомо определяются вводимыми в расчет допущениями. Значение библейского креационизма в том, чтобы разрабатывать внутренне непротиворечивую креационную концепцию мироздания и тем самым вносить свой вклад в развитие креационизма как целостной системы знаний» [9, с.6-7]. Не совсем понятно значение библейского креационизма в целостной системе знаний, если его нельзя использовать во внешней полемике?

Таким образом, креационная наука располагает:

- а) эмпирическими фактами, в том числе эмпирической теорией катастроф, очевидно индуктивного характера;
- б) ненаучной картиной Мира, которой в креационной науке является библейская картина сотворения Мира;
- в) интерпретативными умозаключениями, которые не являются убедительными для ученых, и малоубедительными для богословов, поскольку толкование их является рассудочным и непоследовательным.

В качестве теоретического знания креационисты сопоставляют собираемым эмпирическим фактам библейское Откровение о возникновении вселенной по воле Бога-Творца. С точки зрения классической науки и, исходя из принципов современной постнеклассической науки, такое прямое сопоставление является методологически неприемлемым именно для научного подхода.

Постнеклассическая наука в отношении философии и науки допускает сопряжение научного и ненаучного типов знания в виде метатеоретического уровня научного знания [10, с.88]. Креационная наука имеет основания для существования, по крайней мере, как исследовательский вариант в рамках метатеоретического знания постнеклассической рациональности в связи с тем, что гипотеза эволюционного развития Земли и вселенной не является целостным знанием и не в состоянии объяснить многие эмпирические факты.

Однако подход к креационной науке именно как к метатео-

тическому знанию обнаруживает, что креационной науке весьма сложно сформулировать собственные частнонаучные гносеологические, методологические, логические и аксиологические принципы [10, с.50]. Кроме того, метатеоретическое знание в любом конкретном научном направлении предполагает внутри себя существование особого вида интерпретативного знания (философия науки именуется его философскими основаниями науки) в виде гетерогенных умозаключений, которые в рамках креационной науки должны быть (по определению) ни собственно богословскими, ни собственно научными.

Упомянутое выше разделение исследований, очевидно, противоречит такому принципу постнеклассической науки как системность и научному подходу, именуемому системным, целью которого является целостность и достоверность знания. Ограничения и допущения неясного характера, которые сознательно вводят креационисты в направление креационной науки, именуемое ими «библейским креационизмом», свидетельствуют о противоречивости самой креационной науки, которая не может оставаться в рамках науки классического типа (пытаясь соединить научное и ненаучное знание) и, по-видимому, не может развиваться в рамках науки постнеклассического типа как метатеоретическое знание.

Таким образом, научно-богословские метатеории происхождения Мира, возникшие в XX веке под несомненным влиянием радикальных перемен в классическом естествознании, не являются безупречно сформулированными концепциями ни по отношению к богословию, ни по отношению к науке.

В обеих концепциях отсутствует основа системности восточно-православного богословия - **богочеловеческая связь** Бога, Мира и человека; святоотеческое Священное Предание игнорируется, поэтому нарушается принцип диахронности диалога - логическое требование сопоставления святоотеческих интерпретаций научным интерпретациям. Обе концепции не соответствуют критериям теорий постнеклассической науки, к которым они, как научно-богословские метатеории, формально принадлежат. Креационная наука далека от формулировки собственных поня-

тийных конструкторов и от символическо-смысловых интерпретаций; христианский эволюционизм, напротив, без необходимости умножает понятия, в том числе и символы, не имеющие опоры в реальном Мире. Противоречивость частных положений в обеих концепциях говорит об отсутствии системности и целостности в теоретических положениях, как христианских эволюционистов, так и научных креационистов.

Литература:

1. Волков В.В. О концепции практики в социальных науках. [http://vwww.vshu.ru/persons/2/new_02972_01 .pdf](http://vwww.vshu.ru/persons/2/new_02972_01.pdf) [электронный ресурс]
2. Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. - М.: Истина и жизнь, 2000.
3. Шарден П. Т. де. Феномен человека. - М.: Изд-во АСТ, 2002.
4. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. - М.: Наука, 1991.
5. Глобальный эволюционизм (Философский анализ). - М.: ИФРАН, 1994.
6. Струговицков Е., свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. - М.: Дом надежды, 2004.
7. Сотворение: Альманах. Общ-во креационной науки. - Вып.1. - М.: Паломник, 2002.
8. Гиш Д. Ученые-креационисты отвечают своим критикам. - СПб.: Библия для всех, 1995.
9. Головин С.А. Всемирный потоп. Миф, легенда или реальность? - М.: Паломникъ, 2000.
10. Основы философии науки. - Ред. С.А.Лебедев. - М.: Академический проект, 2005.