

## ТЕОЛОГІЧНА ДОКТРИНА ЧУДА ТА КОНЦЕПЦІЇ ВИХІДНОЇ НОМОЛОГІЇ СВІТОБУДОВИ

Чинники секуляризованого світу, серед яких та поруч із якими існує християнська теологія, спонукають останню відповідати високим інтелектуальним орієнтирам нинішньої культури, набувати ознак переконливості, зрозумілості, несуперечливості та в цілому враховувати вимоги й норми здорового глузду. Однак, намагаючись відобразити дійсність, більше того, претендуючи на Істину, релігія та її ідеї виникають і функціонують в межах суб'єктивного й відповідно не можуть примусово коригуватися (як от, зокрема, наукові гіпотези та теорії). Це значною мірою позначається і на теології як її рефлексивному викладі. Проте не тільки релігійний інтелектуал, але й будь який звичайний віруючий воліє відшукати в повсякденності такі аргументи, які б беззаперечно вказували на те, що його віра - не ілюзія, що вона відповідає найвищим вимогам історичної істинності. У цьому смислі не помилявся і навіть не перебільшував відомий католицький священнослужитель та теолог Ганс Кюнг, коли категорично твердив: „Там, де віра заснована на ілюзії, там наявна не віра, а марновірство” [Kung H Christ sein. – Munchen, 1974. – S. 408].

Така ситуація, зрештою, неодмінно вимагає від теології переконливої відповіді на її головне питання: наскільки виправдані судження теологів про Бога, творіння, благодать, чудо, чи володіє релігія фактуальним змістом та чи може вона загалом адекватно відобразити та інтерпретувати дійсність? Адже не має будь-якого смислу вибудовувати складні богословські концепції та висувати складні віронавчальні ідеї, коли не розв'язане давнє світоглядне питання про зміст віри та фактичний стан справ. Без перебільшення можна твердити, що зараз ці питання виявляють себе доволі гостро та їх не може уникнути жоден сучасний теолог.

Релігія, про яку йде мова, це - християнство і проблеми, які називалися вище чи не найбільшою мірою стосуються саме його. Означена ситуація в традиційному християнстві певною мірою ускладнюється тим, що Церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу *віри*, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла найбільш загальним запитам сучасності. Названі проблеми спонукають провідних богословів час від часу піддавати перегляду окремі положення доктрини, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри. Тому аналіз студій авторів, котрі роблять справу теоретичного виправдання та обґрунтування вчення про діяльнісного Бога, який активно виявляє себе в природному середовищі, подіях суспільного та індивідуального життя віруючих, тобто розгляд праць тих, хто так чи інакше торкається питання фактичної достовірності релігії, постає *актуальним і своєчасним*.

*Проте в сучасній релігієзнавчій та колишній атеїстичній*

*літературі бракує досліджень, присвячених цьому важливому для розуміння специфічної природи релігії питанню.* Лише в монографії Григорія Габінського „Теология и чудо” [М., 1978], де ґрунтовному аналізу піддано оригінальні теологічні джерела 60-70-х років минулого століття, представлено точку зору на актуальні питання богословського витлумачення віронавчальних положень про присутність божественного в царині власного творінні, богословський смисл провидіння, чуда.

Відтак *метою даної статті* є аналіз традиційних та сучасних релігійних уявлень про *промисел Божий* та *чудо*, як способи самовиявлення божественного, а також з'ясування специфіки теологічних витлумачень відношення „чудо – закон”. Поставлені задачі зводяться до конкретизації мети в окремих завданнях з виявлення специфіки сучасних прийомів та операцій, пов'язаних із обґрунтуванням доктрини *промислу Божого* та *чуда*, вивчення якості теологічних ресурсів та меж раціональних можливостей теологів у справі теоретичного виправдання основних положень релігійної віри.

Істотні ознаки, об'єднані у понятті *чудо* (надприродність, реальність, спрямованість на порятунок), виглядають настільки самоочевидними, що конкретизувати їх начебто немає ніякої потреби. І все ж неузгодженість у розумінні всього того, що мислиться у ньому (понятті), має місце. Широкий обіг поняття *чудо* в повсякденній життєдіяльності релігійних громад і окремих віруючих певним чином зумовлює ситуацію, коли основний зміст поняття *чудо* доповнюється супутніми рисами, які інколи по-своєму відтіняють його. Однак, попри існуючі розбіжності в розумінні *чуда*, в широкій амплітуді його витлумачень неодмінно більш-менш виразно лунає мотив порушення законів природи в чуді, який супроводжується ужитком так званої „інтервенціональної термінології”.

Використання останньої пов'язане з концепціями, де стосунки Бога зі світобудовою представлено як такі, де Бог втручається в природу, вторгається в її причинно-наслідкові ланцюжки або ж взагалі перешкоджає природі. А тому в процесі адекватного усвідомлення вузлових моментів богословської доктрини *чуда* на певному етапі пізнання виникає нагальна потреба з'ясувати джерела та особливості уявлень про *чудо* як наслідок божественних інтервенцій у природний світ та внести ясність в досить поширене розуміння *чуда* як антагоніста природного.

В інтерпретаціях *чуда* відправним пунктом тверджень є положення про те, що *чудо*, як подія надприродна, виникає першопочатково як Божий замисел, а в подальшому реалізується в поцейбічному, земному світі. До того ж, у своєму земному іншобутті, в конкретно-чуттєвому матеріалі, *чудо* залишається тотожним самому собі і за божественною природою, і за способом свого здійснення. Сам спосіб, „механізм” здійснення *чуда* усвідомлюється теологами як відміна, зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених ним же в основу світоутворення природних закономірностей. „Будь-яка іманентність трансцендентного, - пише православний богослов С.Булгаков, - дотик божества є акт, насправді чудесний

і вільний, акт милості і любові, проте не закономірності та необхідності” [Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1991. – С. 24].

Теїстична концепція *чуда*, як торжества всемогутності Божої над природою, початково розгортає антиномію *чуда і закону природи*. Створений, як закономірно влаштований та впорядкований, світ, згідно цієї концепції, може бути одночасно змінений нічим не обмеженою волею Бога, бо провіденційна необхідність, яку й виражає закон, перебуває в підпорядкуванні у необмеженої і всемогутньої Божої волі, котра перевищує її. Таким чином, для *чуда*, як феномену, що має трансцендентну природу, богословами визначається особливий онтологічний рівень. В ньому, згідно з теїстичними поглядами, відкриває себе особливий вищий вид причинності, яка за своєю сутністю дещо інша, аніж у природних законах.

Так, *чудо*, за Августином („Про град Божий”), вступає у суперечність не з законами світобудови. Воно, радше, не відповідає нашим знанням про дійсну сутність цих законів. Автори сучасного теологічного словника переконані в тому, що у нас не має підстав не приймати припущення про існування вищих законів, котрі нам покищо невідомі. „Чудеса руйнують ірраціональним чином не картину природи, а лише відому нам частину цієї картини”, - зауважують вони, беручи *чудо* в його надприродному змісті та виводячи його з божественного джерела [Теологический энциклопедический словарь. – М., 2003. – С. 1121].

Чимало теологів, втім, вкрай обережно ставляться до *чуда*, яке виводиться з ідеї „Бога білих плям”. Адже подібному до цього розумінню Бога постійно загрожує час, з плином якого сакральне поступово поступається місцем секулярному. Бог витісняється неухильним розвитком науки. Цей погляд у своїй логічній завершеності може передбачати, що *чудес* не існує і що будь-яке надприродне явище можна збагнути, принаймні, в далекому майбутньому. Михайло Хелер, професор філософії в Папській академії богослов'я в Кракові, католицький священнослужитель зі ступенем доктора космології, застерігає теологів від неприпустимості для них наведених міркувань: „Релігійні люди часто надто поквалливо заповнюють лакуни в нашому розумінні світу ідеєю перста Божого, що спрямовує або ж коригує механізм світобудови. Це приводить до гідного співчуття «богослов'я Бога, який заповнює пробіли».

На початку сучасної наукової епохи такий підхід вважався «природним богослов'ям», але навіть зараз його вплив помітний між строчок деяких інтерпретацій наукових теорій. Хелер звертає увагу на альтернативну ситуацію, де антитезою названої ідейної налаштованості є спроба або не помічати ще не пізнаного, незбагненого, або ж переконаність у тому, що з часом прогалини в світі знань будуть виповнені аргументованими науковими здобутками і, врешті-решт, науковий метод та наукова система позбудуться ідеї Бога та вилучать її із наукової картини світу. Така методологічна настанова зрештою видозмінюється в онтологічну упередженість та породжує, за словами теолога, антибогослов'я: „Немає прогалин, а відтак немає і Бога”

[Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрений. – М., 2005. – С. 16].

В сучасній інтелектуальній атмосфері злободенною справою теології є необхідність виправлення такої ситуації твердить Хеллер: „Наша задача полягає в тому, щоб припинити ставити Бога в прогалини наших теорій або, що ще гірше, створювати такі прогалини в ім'я виправдання уявлень про Бога та Божі діяння у світі” [Там само. – С. 17].

Відтак у тлумаченні події як чудесної зовсім недостатньо визнання того, що вона не має пояснення з точки зору сучасної науки. В світлі її (науки) досягнень доволі складно уявити взагалі те, як Бог може творчо взаємодіяти зі світобудовою без втручання в її причинно-наслідкові відношення. Пануюча ж серед теологів думка засвідчує можливість появи подій, що не відповідають природній послідовності речей тільки із-за того, чи Бог зажадав бачити їх іншими. Ініціатива подібних особливих діянь Бога, як способу його контактів зі світом, в релігійному світорозумінні пов'язується із втручанням Бога в закономірні процеси світу. Однак прийняття причинно-наслідкових зв'язків світу в світлі здобутків сучасної науки як замкнутої системи, яка, як вважають науковці, закрита для зовнішніх впливів, ускладнює обґрунтування точки зору про те, що Бог активно взаємодіє зі своїм творінням.

В сучасній культурі нові експлікації смислу детермінізму і в межах природничо-наукової й гуманітарної традиції передбачають відмову від ідеї зовнішньої примусової каузальності в поясненні процесів світобудови. „Найважливішим аспектом розуміння детермінізму як нелінійного виступає відмова від ідеї примусової каузальності, – зазначається фахівцями, – що передбачає наявність так званої зовнішньої причини, тобто презумпція того, що ... називають «відсутністю спрямовуючого початку»” [Можейко М.А. Неодетермінізм // Можейко М.А., Адамчик М.В. Всемирная энциклопедия. Философия. XX век. – М.-Мн., 2002. – С. 509]. В світлі таких ідей теологічні концепції присутності та активності Бога в царині власного творіння інколи поступово поступаються думкам про промислительну діяльність Бога взагалі та чудо зокрема, як про необґрунтоване твердження Церкви.

Отже, наукова картина світу вважає, що причинно-наслідкові зв'язки світоутворення є закритими для вторгнення зовнішніх каузальних агентів. Номологічна структура Всесвіту, це б то фундаментальної закономірності, яка пропонується наукою, виражається в його найбільш фундаментальних законах, не узгоджується із постулюванням положення про зовнішню примусову каузальність. Це - серйозний виклик нинішній теїстичній космології, на який звертає увагу професор Пітсбургського університету Адольф Грюнбаум у своїй полеміці з відомим православним богословом Ричардом Суїнберном: „Саме ця вкоріненість законів природи в саму тканину Всесвіту, яка робить їх онтологічно невід'ємними від його єства, ще більше ускладнює тягар доведення, прийнятого на себе традиційним теїстом, котрий претендує на пояснення номічної структури світу тим, що Бог, як каузальний агент, зажадав або ж набув наміру, щоб вона була саме такою, якою вона є”

[Грюнбаум А. Ницета теологической космологии // Вопросы философии. – 2004. – №8-9. – С. 111].

Складно не погодитись, що для поглядів тих, хто не знаходив можливість пов'язувати уявлення про *чудо* з поясненнями, які б здобули статус наукових, були доволі вагомі підстави. Усталена точка зору встановлювала відому невідповідність між ідеєю *чуда* та концепціями, що ґрунтуються на визнанні одноманіття в явищах природи, а звідси і з припущеннями, які будувалися на можливості робити умовиводи про майбутнє, передбачати та прогнозувати його на основі знань про звично здійснені явища. Дана точка зору цілком зрозуміла, оскільки *чудо*, як твердять теологи, це - питання віри, а не предмет наукових доведень та обґрунтувань. Складність даної ситуації посилюється скептичним звучанням висловлювань навіть самих теологів: „Усі, хто дотримується наукового світогляду, повинні визнати, чи Бог, який втручається в повсякденні мирські справи, виступає у ролі якогось Великого Налаштувача або ж, навпаки, Плутаника в Божественно створеній природній та історичній мережі причин і наслідків. Відтак проблема полягає у тому, як можна думати, що Бог, який є творцем цього світу, впливає на події, котрі відбуваються в ньому, не порушуючи ті ж самі закони, які він сам створив та продовжує створювати в кожний окремих момент часу?” [ікок Артур. От науки к Богу: новые грани восприятия религии. – М., 2002].

Характерно, що згідно теїстичних тлумачень, закони світоутворення, які є зовнішнім виявом промислительної необхідності, стали такими, якими вони є, а не іншими, виключно з-за воління Бога. Вихідна номологія (фундаментальна закономірність) та факти світобудови, за словами професора Грюнбаума, теїстами відтворена в наступному умовиводі:

„Засновок 1. Бог вільно зажадав, аби дійсний світ номологічно був саме таким, яким він є, та не мав інші фундаментальні закони.

Засновок 2. Як усемогутня істота, Бог спромігся та постійно зберігає здатність спричиняти (тобто творити з нічого) існування фактів, що пояснюються без посередництва інших каузальних процесів.

Засновок 3. Коли Бог воліє, аби стан речей, який він визначив, матеріалізувався, і якщо він може сотворити його з нічого, то він матеріалізується.

Заключення у зазначеного умовиводу наступне: наш світ існує завдяки волінню Бога і в його змісті виявляються його конкретні, найбільш фундаментальні закони і факти” [Грюнбаум А. Ницета теологической космогонии. – С. 118].

Оскільки ж Бог, згідно богословських тверджень, є єдиним Творцем постійно діючих законів, що були закладені ним в основу світобудови в сиву давнину, то уявлення про Бога, як про гаранта впорядкованості та раціональності руйнуватимуться, твердять критики теїзму, коли ми будемо поринати в припущення про те, що він може набути бажання у *чуді* змінити усталеність визначену ним у гранично віддалені часи. З іншого боку,

прийняття закону як чогось, що аж ніяк не залежить від Бога та має свою внутрішню логіку дієвості та якій Бог „не може”, зажадавши цього, протистояти в *чуді*, викликає вкрай негативні богословські наслідки.

Професор М. Хелер звертає увагу на небезпеку для релігійної свідомості подібних до цих припущень: „В багатьох богословських або філософських інтерпретаціях космологічних теорій чи моделей як богослови, так і космологи (особливо останні) часто представляють образ Бога, який творить світ і грає з законами фізики, наприклад, кидаючи жереб, аби вирішити, яку модель Всесвіту покликати до існування. До того ж, доволі часто в таких ситуаціях закони фізики здаються вилученими з-під влади всемогутності Божої і, в будь-якому випадку, Бог виявляється обмеженим законами ймовірності та статистики. Іноді ця картина світу відіграє роль метафори або ж евристичного інструмента в деяких абстрактних видах аналізу. Якщо ж поставитися до такого образу Творця більш уважно, то в ньому навряд чи можна впізнати Бога богослов'я або ж іудео-християнської традиції, чия діяльність аж ніяк неможливо звести до «утворення» світу. Здається, що такі образи Творця утримують у собі більше від дійсничної концепції Божества, ніж від іудео-християнського уявлення про Бога” [Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрений. – С. 16].

І все ж, опозиція нічим не обмежених вольових актів божественного, з одного боку, та законів природи, з іншого, яка неполегливо постулюється теологами, виявляється покликаною зберігти концептуальну цілісність та своєрідність ідеї *чуда* як торжества трансцендентної свободи над природною необхідністю. У відповідності з таким намаганням ідея *чуда* дещо інтелектуалізується та здобуває певну раціональну основу, коли вона у своєму теологічному виправданні апелює до низки зовнішніх (нерелігійних) критеріїв (а саме природних закономірностей), які беруться як базисні, тобто вважаються певною метою самоочевидними. Отже, теологічні екскурси щодо *чуда* хоча й відбуваються в межах традиційного подання його як чогось вкрай незбагненого та увіч утаємниченого, з апологетичних міркувань вдаються до деяких зовнішніх стосовно віри аргументів, покликання яких – виступити знярядям раціонального обґрунтування *чуда* в додачу до віронавчальних (ірраціональних за сутністю) повчань про всемогутність сили Божої та її безроздільне домінування у Всесвіті. В такому розумінні питання *чуда*, як маніфестації участі Бога в долях світобудови, корелятивне покладанню законів природи, твердження про які визначають специфічні судження про *чудесне*. Коли ж теоретично виправдовується точка зору, що законів природи не існує, то звідси ми мусимо прийняти й те, що не існує усього, що можна було б порушувати в акті *чуда*, а відтак не існує й самих *чудес*, оскільки вони неможливі.

Нехтування ж інтелектуальним аспектом змісту поняття *чудо* на догоду пануванню його власне релігійного розуміння та гіперболізація його (поняття) містифікуючої функції породжує за собою важливу методологічну проблему: чи можливо взагалі вивчення та, зрештою, осягнення *чуда*? Пильна увага до

його епістемічного статусу була пов'язана з існуючою точкою зору про невимовність пережитих дивовижних станів, незбагненність *чуда* взагалі, про неможливість його зіставлення з фактами звичайного досвіду та викладення баченого й пережитого в термінах людського існування. Гранична містифікація *чуда* давала підстави апологетам твердити про виняткову інтелігібельність *чуда*, яке опановується лише і тільки в акті віри, через містичну інтуїцію та про неправомірність його філософсько-раціонального осягнення, оскільки воно, мовляв, несподіване для пізнання. Непояснюваність *чуда* в природничо-людському світі, зрештою, викликала питання і про його онтологічний статус: що відповідає онтологічним твердженням богословів, чи володіє поняття *чудо* фактуальним змістом тощо?

Проте виражене протиставлення *чуда* та *закону* зрештою породжує думку про їх несумісність, яку людська свідомість намагається розв'язати за допомогою закону виключеного третього: **або-або**. До того ж, передбачається вживання сполучника „або” в строго розділовому значенні, що змушує людину розглядати складові диз'юнктивного висловлювання („існує чудо”, „діє закон”), як судження, що виключають одне одного. Зрештою людина опиняється перед необхідністю вибору однієї з альтернатив із усіма наслідками, що звідси випливають: „Або у світі панує закон, а чудеса неможливі, або ж увесь світ чудесний, а наука, що опановує закони, - безпредметна, а відтак взагалі не корисна”. Проте наведеним крайнім позиціям в оцінках *чуда* притаманні істотні вади. Так, абсолютизація закономірного влаштування світу, за якої ігнорується *чудо*, може мати певну логіку, поза якою, втім, передбачається перебування всього того, що початково визначене як неможливе. Але людина, яка обстоює таку точку зору, ризикує опинитися в ситуації, коли вона, приймаючи відчуття, як надійне джерело пізнання, буде відкидати реальність деяких явищ лише із-за того, що вони не узгоджуються зі специфічною налаштованістю її свідомості чи певною інтелектуальною традицією. Позиція опонента не менш вразлива. Відкрите нехтування очевидними здобутками науки просякнуте відвертим обскурантизмом, коли, далекі, людина ігнорує надбання того, чим вона з користю для себе пожитковується.

Подібне протиставлення може мати й більш виражені світоглядні наслідки, на що звертає увагу дослідник В.П.Лега: „Чисельні люди, усвідомлюючи, що, окрім чуттєвого світу існує це світ духовний, проте не вміючи мислити відповідно до інших реалій, переносять метод міркувань, властивий матеріальному світу, на увесь світ - і матеріальний, і духовний. Що ж із цього виходить, те надто добре відомо: віра в тотальну закономірність породжує різного роду астрологічні вчення, де стверджується всезагальний і повний детермінізм. Але можливо й зворотнє, коли метод, притаманний духовному світові застосовується до світу матеріального, а разом із вірою в загальну чудесність пов'язані і окультизм, і демонізм, і чаклунство” [Лега В.П. Проблема чуда и современное научное мировоззрение. Рукопис. – С. 2].

Викладене вище дозволяє стверджувати, що в різноманітних

теологічних інтерпретаціях релігійної картини світу *чудо* та *закон* здебільшого визначені не як протилежності, а усвідомлюються переважно як два різні засоби впливу Бога на світ. Тому ідея *чуда* та поняття *закону* в концепціях присутності та діяльності Бога тісно пов'язані між собою і є деякою мірою взаємозалежними. Постійна взаємодія Бога зі світобудовою, за переконаннями теологів, відбувається через покладання Богом незмінних законів та через окремі вольові акти впливу Бога на світ, що людиною звичайно розцінюється як *чудо*.

Як було вже показано вище, інтеграція елементів природничо-наукового світосприйняття в ключові смислові структури християнства (вчення про промисливі дії Бога) надавала ідеї *чуда* раціональної основи, оскільки остання апелювала до низки зовнішніх (стосовно віри), нерелігійних чинників, які бралися як самоочевидні. Проте така „раціоналізація” промислу Божого та демістифікація поняття *чудо* звужували поле для розгортання його (поняття) власне релігійної функції та робили ідею *чуда* відкритою та вразливою для раціональної критики.

#### Анотації

У статті **І.Гудими «Теологічна доктрина чуда та концепції вихідної номології світобудови»** розкривається сутність підходів сучасної православної, католицької й протестантської теології до „питання чуда” та відношення „чудо – закон”, аналізуються елементи традиційного вчення релігії про чудо також як і спроби його нинішньої модернізації.

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

В статье **И.Гудымы «Теологическая доктрина чуда и концепции исходной номологии мироздания»** раскрывается сущность подходов современной православной, католической и протестантской теологии к «вопросу чуда» и отношения «чудо-закон», анализируются элементы традиционного учений религии о чуде как попытке его нынешней модернизации.

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

**Igor Gudima. 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.