

# БОГОМЫСЛИЕ И БОГОСЛОВИЕ

## ПРОБЛЕМА ПАРАДОКСА В БОГОСЛОВИИ

Сергей Борушко

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Мир, в котором мы живем, невообразимо сложен и многообразен, и чем больше мы познаем его, чем больше тайн открывается пытливому человеческому уму, тем все труднее становится описывать и моделировать обнаруженные закономерности. Они разрушают привычные стереотипы мышления и сужают область применения прежних устоявшихся понятий. Формулировки и уравнения становятся все менее наглядными и все труднее укладываются в рамки наших обычных представлений о мире, сформированных повседневным опытом и так называемым «здравым смыслом».

Но еще большей загадкой для человека является он сам. Для чего мы пришли в этот мир, что ожидает нас после смерти? Откуда у людей понятия о добре и зле, о долге и ответственности? Кто определяет судьбу человека? Может ли человек влиять на свое будущее или над ним тяготеет неумолимый рок? Существует ли Высший Разум, Творец, Который создал нас и окружающий мир или все произошло случайно, само собой и нет никакой необходимости говорить о цели и смысле человеческой жизни? Эти вопросы тревожат людей с древних времен, однако научных средств и философских умозаключений недостаточно, чтобы ответить на них.

К счастью, человек не оставлен на произвол судьбы, наедине со своими неразрешимыми проблемами. Ему даровано откровение свыше. Бог открывается человеку через созерцание удивительных закономерностей в физическом мире, через нравственную интуицию, которая позволяет ему отличать доброе от худого. Но более определенным и важным является откровение, которое Бог непосредственно сообщал людям, и которое записано в Священном Писании, Библии. Вершиной этого откровения было воплощение Сына Божия, Иисуса Христа, Который явил миру образ и характер Бога, а также образ подлинного Человека, Идеал, к которому мы должны стремиться.

Это откровение во все времена было доступно для понимания. Оно не требовало специальной подготовки и даже дети могли воспринимать Его (Мф.19.14). И в то же время, откровение неисчерпаемо для тех, кто желает глубже проникнуть в Него. Духовный мир бесконечно сложнее и многообразней физического мира, того, который исследует наука (Пс.138.6; Ек.3.11). Рамки нашего мышления оказываются еще более узкими, а язык еще менее эффективным для постижения и описания откровения. Нередко попытки обобщить библейские истины и объединить их в стройную (по-человеческим понятиям) систему приводят богословов к обнаружению принципов или идей, которые никак невозможно согласовать друг с другом. Их невозможно свести в одну плоскость и совместить в гармоничной теории. Конечно, часто это происходит вследствие ошибочных рассуждений или поспешных выводов, и при внимательном рассмотрении трудности устраняются. Но иногда, обнаруженные парадоксы являются не просто недоразумением - они указывают на глубину и неисчерпаемость исследуемой истины, а также непостижимость ее во всей полноте для брэнного человеческого рассудка.

Нам трудно уразуметь, как милосердие и сострадание Бога сочетаются в Нем со строгой справедливостью, как Его благодать и суверенная инициатива не устраняют

человеческой ответственности, как радость в этом мире может достигаться через скорбь и самореализация через самоотречение. Нашему ограниченному мышлению трудно представить как вечный и бесконечный Бог мог стать человеком и жить в человеческой плоти, в рамках времени и пространства, одновременно оставаясь Богом. Нам непонятно, как единый Бог пребывает в трех Лицах, каждое из которых обладает полнотою Божества. Эти и другие глубокие истины христианства, облекаясь в словесную форму, выглядят парадоксальными. Но это не означает их несостоятельности. И хотя, далеко не каждое парадоксальное утверждение может претендовать на истинность, парадоксальность сама по себе еще не означает ложности. Реальность слишком велика и глубока, чтобы ее можно было выразить в простых фразах.

Поэтому в таких случаях ближе к истине будет тот, кто учитывает обе стороны парадоксального утверждения, нежели тот, кто отбрасывает одну из идей ради простоты и ясности. Именно по этой причине возникли многие еретические отклонения в христианстве. Одностороннее ограничение и упрощение истин откровения лишало их силы и приводило к искажению самого христианского учения.

В этой статье мы хотели бы сопоставить взгляды различных мыслителей на проблему парадоксов. В нашем столетии концепция парадоксальности стала широко использоваться в богословии и в религиозной философии. Продолжая волновать творческие умы, проблема парадоксов по-прежнему остро стоит перед логиками и учеными. Мы также хотели бы рассмотреть некоторые парадоксы, которые содержатся в доктринах христианства и встречаются в практической христианской жизни.

## Глава 1. МНОГОЛИКОСТЬ ПАРАДОКСА

Слово «парадокс» происходит от греческого *παράδοξος*, что означает «неожиданный, необыкновенный, странный, то, что бывает против обыкновенного мнения» [5, с.930].

Таким образом, в широком смысле парадоксальным является любое утверждение, которое противоречит общепринятым взглядам и теориям, которое поражает своей новизной и часто выглядит невероятным и даже нелепым. Но нередко в истории человечества и особенно в истории научной мысли смелые предположения, гипотезы, которые поначалу казались странными и противоречащими «здравому смыслу», впоследствии ниспровергали прежние, общепринятые, но ошибочные убеждения и занимали их место. Вращение Земли, атмосферное давление, дискретность энергетических уровней в атоме не так давно казались невероятными, абсурдными теориями, но сейчас считаются научно доказанными фактами и знание их вменяется в обязанность каждому школьнику.

Парадокс такого рода не содержит логического противоречия, это скорее неожиданное заявление или, как сказал Гоббс, «мнение, которое еще не стало общепринятым» [Цит. по 32, с.632].

Во втором значении, более узком и специальном, парадокс - это либо самопротиворечивое высказывание, либо два взаимно противоречивых высказывания, для каждого из которых, однако, имеются убедительные аргументы. «Логический словарь-справочник» определяет парадокс в этом значении как «рассуждение, приводящее к взаимоисключающим результатам, которые в равной мере доказуемы и которые нельзя отнести ни к числу истинных, ни к числу ложных, логическое противоречие, из которого как будто бы невозможно найти выход» [10, с.431].

Как известно, закон противоречия считается одним из основных законов

формальной логики. Он гласит, что «не могут быть одновременно истинными две противоположные мысли об одном и том же предмете, взятые в одно и то же время и в одном и том же отношении» [10, с.488]. Человек может быть отцом и сыном в одно и то же время, но он не может быть человеком и не быть человеком в одно и то же время. Человек может быть отцом и сыном одновременно, но только не в одном и том же отношении, так как никто не может быть своим собственным отцом [37, с.44]. И когда мы встречаем Ивана Петровича и Петра Ивановича, мы твердо знаем, что если между этими людьми существует отношение «отец-сын», то кто-то из них только отец, а кто-то — только сын.

Наиболее резкую форму парадокса еще называют антиномией. Согласно «Логическому словарю - справочнику», антиномия — это «противоположность между двумя суждениями, взаимоисключающими друг друга, но в то же время производящими впечатление, что оба они могут быть с одинаковой силой логически доказаны в качестве правильных» [10, с.43]. Подобное определение содержит и «Философский энциклопедический словарь», добавляя, что антиномией также является «неустранимое противоречие, мыслимое в идее или законе при попытке их доказательного формулирования» [23, с.28].

Термин «антиномия» образован из двух греческих слов: *αντι* — «против» и *νομος* — «закон». Первоначально он использовался в юриспруденции и означал противоречие закона самому себе или противоречие между двумя законами. В широкий философский обиход понятие «антиномия» ввел немецкий философ Иммануил Кант, хотя до него этот термин уже упоминали Р. Гоклен и Ш. Бонне.\*

Понятия «парадокс» (во втором значении) и «антиномия», как уже говорилось, могут использоваться как синонимы. И в этой статье мы также будем употреблять их как синонимы: случаи же употребления термина «парадокс» (в первом значении) будем специально оговаривать.

Парадоксы-антиномии сопровождают развитие логики с древних времен. Их появление всегда с беспокойством воспринималось мыслителями. И если раньше их рассматривали как некий курьез мысли, которого можно избежать при должной осторожности в рассуждениях, то в современной логике отношение к парадоксам гораздо серьезнее. С ними действительно связаны реальные проблемы [8, с.118]. Анализ парадоксов часто приводит к пересмотру основ логических теорий, к уточнению понятий и допущений и даже к появлению новых направлений в логике. Далеко не все парадоксы оказываются на деле легко разрешимыми. Одним из таких проблематичных парадоксов является парадокс «Лжец».

Его открытие приписывают древнегреческому философу Евбулиду (IV в. до н.э.). Вся проблема заключается в интерпретации простой фразы: «Я лгу». Является это высказывание истинным или ложным? Евбулид вел рассуждение следующим образом:

\* Существует еще одно специфическое употребление термина «антиномия», точнее, термина «антиномизм», которое можно встретить в религиозной литературе. Этим термином называют учения, которые отрицают необходимость соблюдения нравственных и общественных законов, провозглашая свободу от всяких ограничений. Иногда антиномисты пытались богословски обосновать свое учение. Греховное поведение, якобы, предохраняет от греховных стремлений и даже содействует развитию благодати. Это учение опровергал Апостол Павел (Рим.6.1,2). Синонимом слова антиномизм в этом значении служит термин «либертинизм» [39, с.165]. Мы еще коснемся этой темы в 5 главе.

Критянин Эпименид сказал: «Все критяне — лжецы».

Эпименид сам критянин.

Следовательно, Эпименид — лжец.

Но если продолжить это рассуждение, то получится следующее:

если Эпименид лжец,

то его утверждение, что «все критяне - лжецы», является ложным.

Значит, критяне — не лжецы.

Эпименид — сам критянин.

Следовательно, Эпименид — не лжец,

и его утверждение: «все критяне — лжецы», — правильно.

Таким образом, логическое рассуждение приводит к взаимоисключающим результатам [10, с.284]. Этот парадокс произвел очень сильное впечатление на современников Евбулида. Философ-стоик Хрисипп посвятил его анализу три книги, Филет Косский, отчаявшись решить парадокс, покончил жизнь самоубийством. Предание говорит, что известный древнегреческий логик Диодор Кронос уже в преклонном возрасте дал обет не принимать пищу до тех пор, пока не найдет решение «Лжеца», и вскоре умер, так ничего и не добившись [11, с.82].

Логики продолжают обсуждать этот парадокс и по сей день. Предлагалось немало вариантов решения, например своеобразное «расслаивание языка», предусматривающее строгое разделение двух типов языков: языка предметного (на котором говорят о предметах и явлениях в мире) и метаязыка (на котором говорят о самом языке). В обычном употреблении люди не различают эти языки, но если язык и метаязык разграничить, то утверждение «Я лгу» уже нельзя сформулировать [11, с.83].

Однако ни это решение, ни многие другие (а о парадоксе «Лжеца» написано свыше тысячи книг) на сегодняшний день не являются общепризнанными. Некоторые исследователи вообще пессимистически оценивают перспективу найти решение для подобных парадоксов. Они рассматривают их как непреодолимое препятствие, как своего рода границу возможностей человеческого разума. Б. Мэйтс считает, что решения таких антиномий, никогда не будут найдены: «Это особенно относится к «Лжецу», который тщательно изучался в течение, по меньшей мере, 2400 лет, и хотя многие подходы к нему привели к ряду интересных и разнообразных результатов, мы едва ли преувеличим, если скажем, что прогресса в этом вопросе не достигнуто ни на йоту» [Цит. по 8, с.118].

Возможно, что это слишком крайнее суждение. Но нельзя не отметить, что для области обсуждения парадоксов вообще характерен некоторый субъективизм в подходах и оценках. Многие определяют здесь философские убеждения мыслителей и их принадлежность к определенным школам в логике. Современный логик А.Ивин справедливо называет парадоксы, подобные «Лжецу», своеобразными «вечными» проблемами логики, сходными с проблемой причинности в философии или, с вопросом о смысле человеческой жизни и другими этическими проблемами, которые «каждая последующая эпоха решает заново, по-своему, исходя из нового, более широкого круга знаний и собственного более глубокого ощущения жизни». «Логика, — пишет он, — каких бы успехов она не добилась, никогда не опишет свой объект — реальное человеческое мышление — с исчерпывающей полнотой. Даваемая ею картина становится все более конкретной и точной, но она не

сделается завершенной. Для парадоксов, как одного из сигналов несовершенства и неполноты логической теории, всегда останется место. Они будут лишь меняться, уступая место новым и новым» [8, с.119,121].

В истории богословия обозначились два подхода к проблеме парадоксальности. По мнению одних богословов, парадокс является только видимым, кажущимся противоречием. Так, американский богослов Р.Спроул определяет парадокс как «кажущееся противоречие, которое при ближайшем рассмотрении может быть разрешено» [37, с.44].

Другой подход признает, что обнаруженные парадоксы реальны и многие из них в пределах человеческого мышления вряд ли могут быть устранены. Подлинная гармония и истинный синтез существуют лишь в Боге, для Него парадоксов нет и быть не может. Многие богословы были убеждены, что антиномии являются своеобразным стимулом религиозной веры, необходимым атрибутом религии. Так русский религиозный философ Павел Флоренский с присущей ему эмоциональностью писал: «Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но еще не разрешенными, когда я в своем гордом безумии утверждал логический монизм религии» [24, с.163]. Другой известный русский мыслитель Сергей Булгаков говорил, что «если бы религиозных антиномий не оказывалось в наличии, то это значило, что их надо усиленно искать» [3, с.99].

Сторонники «кажущихся парадоксов», конечно, не считают, что все истины христианского учения могут быть поняты и объяснены. Рассуждая о Святой Троице, о воплощении Иисуса Христа или о других доктринах, которые слишком высоки для нашего разума, эти богословы предпочитают пользоваться только термином «тайна» [37, с.47].

Это действительно лучший термин, когда мы говорим о непостижимых деяниях Божиих, поскольку он взят из библейского лексикона. Его неоднократно употребляет Апостол Павел в своих посланиях (1Кор.2.7; Еф.5.32; 1Тим.3.16 и др).

Но и те, кто настаивает на более серьезном отношении к парадоксам, используют понятие «тайна» так же широко, вовсе не стремясь заменить тайну парадоксом. Они, однако, указывают, что поверхность тайны, ее видимая сторона может выглядеть как антиномия для человеческого взора. «Догматы церкви, - пишет Владимир Лосский, - часто представляются нашему рассудку антиномиями тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию богооткрывающейся реальности...» [12, с.122]. С.Булгаков уподобляет антиномии огненному мечу Архангела (Быт.3.24), который «преграждает путь человеческому ведению, повелевая преклониться перед непостижимостью в подвиге веры» [3, с.147].

Возможно, приведенные цитаты звучат несколько категорично, но разум действительно часто упирается в парадокс при попытках проникнуть в тайну. И стремление избежать его или быстро разделаться с ним может привести к недопустимому упрощению и искажению тайны, к игнорированию одного из ее аспектов, который тем, не менее, является важным и истинным.

Прежде чем перейти к более подробному изложению богословских концепций парадокса, уместно вкратце рассмотреть некоторые философские идеи, оказавшие влияние на формирование этих концепций.

## Глава 2. АНТИНОМИЗМ В ФИЛОСОФИИ

Учение об антиномиях было обстоятельно развито у И.Канта в его знаменитом трактате «Критика чистого разума» (1781 г.) [9, с.336-500, 597-654]. Но элементы антиномизма уже были в древнегреческой философии. Гераклит (ок. 520-ок.460 гг. до Р.Х.) и Платон (427-347 гг. до Р.Х.) высказывали идеи сочетания и единства противоположностей. Зенон Элейский (ок.490-ок.430 гг. до Р.Х.) сформулировал известные апории\* «Ахилл и черепаха», «Дихотомия», «Стрела» и «Стадий», в которых были отражены трудности описания обычного механического движения предметов. Например, апория «Дихотомия» утверждает, что прежде чем пройти определенный участок пути, движущееся тело должно пройти половину этого пути, но чтобы дойти до половины пути, оно сначала должно дойти до половины половины пути и так до бесконечности. Таким образом, чтобы попасть из одной точки в другую, тело должно пройти бесконечное количество точек, что невозможно согласно взглядам Зенона: бесконечность нельзя «перешагнуть», а значит движение никогда не может начаться [27, с.156,157]. Зенон не стремился доказать, что движения не существует вообще, а лишь то, что движение немислимо, исходя из его противоречивости. Его нет в мыслимом мире, который он считал выше чувственного.

Апории Зенона так же как и другие древние парадоксы продолжают привлекать внимание философов и логиков и так же не имеют общепринятого способа решения.

Ю.А.Петров отмечает, что трудности, которые представляют апории проистекают «не из слабости математики и логики, а из неограниченности процесса познания движения, в том числе и наиболее простой его формы - механического движения макрообъектов» [Цит. по 10, с.47].

В Средние века идеи совпадения противоположностей в Боге высказывал Николай Кузанский (1401-1464 гг.), немецкий философ и богослов, кардинал католической церкви. В Абсолютном бытии, Едином, Неделимом, Бесконечном исчезает противоположность наибольшего и наименьшего — всякая противоположность в Нем становится тождественностью. Принцип совпадения Кузанец пояснял с помощью геометрии. Круг конечных размеров противоположен прямой линии. Но если он будет увеличиваться в диаметре, его окружность станет все более и более выпрямляться и, наконец, при бесконечном увеличении окажется прямой: «окружность максимального круга, больше которого не может быть, минимальна крива, а стало быть максимально пряма» [18, с.67].

Идея совпадения противоположностей в Абсолюте сочетается у Николая Кузанского с мыслью об Абсолюте, вознесенным над совпадением, трансцендентном\*\* по отношению к сотворенному миру. Немецкий философ развивал идеи так называемого апофатического, отрицательного богословия, восходящего к неизвестному христианскому мыслителю V века, называвшего себя Дионисием Ареопагитом. Бог непостижимый и непознаваемый нахо-

\* Апория (от греческого *απορία* — «затруднение») — термин близкий к понятию антиномия, но, однако, отличается от него. Апория связана с противоречием между данными опыта и их мысленным анализом [11, с.16].

\*\* Трансцендентный (от латинского *transcendens* — «выходящий за пределы»), находящийся вне, по ту сторону опыта, выходящий за сферу ограниченного бытия [10, с.616].

дится вне пределов всего существующего, Он превыше всех возможных объектов познания. Чтобы приблизиться к Нему, нужно отвергнуть все, что ниже Его, что недостойно Его. Апофатизм стремится к мистическому восхождению к Богу путем отрицания всех человеческих представлений о Боге, ибо даже самые возвышенные понятия не способны передать Его величие. Попытки мыслить Бога в Его сущности, в его сокровенной тайне «повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить Бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают» [13, с.266].

Однако, Дионисий Ареопагит наряду с апофатическим богословием предусматривал и катафатическое, то есть позитивное, идущее путем утверждений. Ибо непостижимый Бог Сам открывает Себя человеку как Любовь, Благодать, Премудрость, как Заботливый Отец, желающий вступить в общение с заблуждающимися детьми. Бог открылся людям в Своем Сыне, в котором обитала «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2.9).

Но, идя путем утверждений, необходимо постоянно помнить о пути апофатическом и очищать наши понятия, не позволяя им замыкаться в своих ограниченных значениях. «Конечно, Бог мудр, но не в банальном смысле мудрости купца или философа. Имена самые высокие, даже имя «любовь», выражают божественную сущность, но ее не исчерпывают. Это те атрибуты, те свойства, которые Божество сообщает о Себе, но при этом Его сокровенный источник, Его природа никогда не может истощиться, не может пред нашим видением объективироваться» [13, с.268].

Николай Кузанский продолжал традиции апофатического богословия. Одним из ярких примеров служит его трактат «О сокровенном Боге», представляющий диалог христианина и язычника. Здесь характерен парадоксальный стиль Кузанца, с помощью которого он описывает бесконечное превосходство Бога над любыми человеческими понятиями:

**«...Язычник:** Можно ли Его именовать?

**Христианин:** Именуются малые вещи. Тот, чье величие нельзя представить, остается невыразимым.

**Язычник:** Так, значит, все-таки Он - невыразимый?

**Христианин:** Он не невыразим, а только выше всего выразим, как причина всякого именованья. Кто дает имена другим, неужели Сам безымянен?

**Язычник:** Стало быть, Он и выразим, и невыразим.

**Христианин:** И не это. Бог - не корень противоречивых понятий, Он - сама простота, которая прежде всякого корня. Так что нельзя сказать и того, что Он вместе выразим и невыразим.

**Язычник:** Что же ты о Нем скажешь?

**Христианин:** Что Он ни именуется, ни безымянен, ни именуется и безымянен вместе: никакие взаимоисключающие и сочетаемые через согласование или противопоставление выражения не отвечают всепревосходству Его бесконечности. Так что Он - Единое Начало, предшествующее всякому соображению, которое можно о Нем построить...» [18 с.286].

Наибольшее влияние на богословские теории антиномизма оказали философские учения И.Канта (1724-1804 гг.) и Гегеля (1770-1831 гг.). Критический пересмотр их идей и предопределили концепции парадоксальности, развитые в нашем столетии.

Иммануил Кант значительную часть своих исследований посвятил выяснению пределов познания человеческого разума. Может ли человек рационально осмысливать то, что не является фактом его чувственного опыта, возможны ли строгие, обобщающие суждения о мире в целом? На эти вопросы Кант отвечал отрицательно. Будучи агностиком, он считал, что основные философские вопросы не могут быть решены с помощью рациональных построений. Существует ли Бог, бессмертна ли человеческая душа, свободна ли воля человека, - все это, согласно Канту, не может быть ни доказано, ни опровергнуто. И причина этого в том, что для решения этих вопросов разум должен выйти за границы опыта. Но сделать это он как раз не имеет права, поскольку понятия, которыми он оперирует, имеют силу и смысл только в границах опыта и не могут применяться за его пределами.

При попытке же сделать это разум неизбежно запутывается в неразрешимых противоречиях. Кант сформулировал свои четыре космологических антиномии, которые возникают при попытке осмысления мироздания.

#### Тезис

1. Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве.
2. Все в мире состоит из простого /неделимого/.
3. В мире существуют свободные причины.
4. В ряду мировых причин есть некое Необходимое Существо /т.е. Бог/.

#### Антитезис

1. Мир не имеет начала во времени и не ограничен в пространстве.
2. В мире нет ничего простого, а все сложно.
3. Нет никакой свободы, т.е. все необходимо.
4. В этом ряду нет ничего необходимого, а все случайно.

Таким образом, Кант выводил, что вместо одного решения вопроса разум находит два взаимно противоречащих. Доказательство этих восьми антиномичных положений Кант вел апагогически, то есть тезис доказывался путем опровержения антитезиса и наоборот. Факт антиномичности он объяснял ложностью исходной предпосылки, что мир, как целое, будучи идеей, недоступной опыту, является объектом познания. В антиномиях Кант видел напоминание разуму о бесплезности намерений познать сверхчувственный мир, который находится за пределами наших чувств и опыта. Он также считал, что эти противоречия субъективны и существуют лишь в сознании, а не в объективной действительности [10, с.44].

Обсуждение антиномий Канта, их критика, интерпретация продолжают и по сей день, но, тем не менее, философы разных течений признают огромную заслугу Канта в открытии самого факта антиномичности рассудка и того, что человеческому мышлению присущи противоречия. «Если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательств не так безусловно точны и неоспоримы, как это представлялось самому Канту, - писал немецкий философ-неокантианец В. Виндельбанд, - все же это несколько не изменило бы того ценного открытия, которое он сделал в этом пункте: именно этим путем



обнаружен тот факт, что в основе всего нашего мировоззрения лежит какая-то подобная антиномия» [6, с.109]. Флоренский называл антиномии Канта вообще неудачными, однако прославлял его за смелость произнести великое слово «антиномия», нарушившее приличие мнимого единства. «Дело уже не в самих антиномиях, - писал он, - а в «переживании антиномичности» [24, с.159].

Антиномии в мышлении непосредственно связаны с осмыслением бесконечности как таковой. Человеческий разум не может попросту представить ни бесконечного пространства, ни вечности без отсчета времени. С другой стороны разуму также трудно примириться и с идеей конечной Вселенной, или с мыслью о прекращении жизни, о возможности небытия. Если предположить, что мир конечен, то в сознании сразу возникает вопрос: а что находится по ту сторону границы? Пустое пространство и пустое время? Из чего они состоят и почему они ничем не заполнены? Разум упрямо продолжает конструировать мир «за пределы всякой границы, которую мы хотели бы поставить ему в пространстве, во времени и в причинной связи процессов» [6, с.109].

Если же встать на другую точку зрения и допустить бесконечность мира в пространстве, это опять вызывает трудности. Ведь тогда достигнув самой дальней звезды, едва заметной в телескоп, мы должны увидеть еще новый мир. И если мы станем повторять такое продвижение тысячи и миллионы раз, то и тогда мы ничуть не приблизимся к границе. Но неужели возможно сколько угодно умножать тысячи на тысячи, и все это будет бесконечно малым в сравнении с бесконечностью Вселенной? Неужели не существует никакого предела? И рассудок опять возвращается к идее конечности.

Кант, однако, не ограничивался только критикой познавательных способностей разума, и в другом своем трактате «Критика практического разума» (1788 г.) он признавал наличие морального закона в человеке. Из этого факта Кант выводил свободу воли, бессмертие души и существование Бога. Его выводы здесь скорее уже не доказательства, а постулаты, принимаемые на веру. Кант считал, что вера имеет такое же право на существование в нашем мировоззрении, как и знание. Религиозная вера не находится в антагонизме с наукой, ибо она необходима для объяснения жизни и мира с точки зрения смысла. Для нравственной жизни необходима уверенность, что высшее благо возможно в действительности и добродетель когда-нибудь будет вознаграждена. Человек обретает эту уверенность в надежде на Божию справедливость, ибо Бог создал мир, чтобы осуществить в нем вместе с людьми идею блага [28, с.385-388].

Учение Канта об антиномиях оказало влияние на Гегеля, который, однако, критически переосмыслил его. Гегель, в отличие от Канта, придавал противоречию объективный характер. Он считал, что космический процесс является развитием абсолютной идеи, или абсолютного духа, а противоречие является источником любого движения и развития.

В основе логики Гегеля лежал принцип тождества бытия и мышления, причём приоритет в этом тождестве принадлежал мышлению. Высшей ступенью развития, по Гегелю, является «понятие», представляющее собою единство бытия и сущности. Вещь - это наше понятие о ней, и не может быть ничем иным. Все вещи - это только реализованные понятия [10, с.112].

Поскольку космический процесс развивается, понятие также претерпева-

ет изменения. Оно не может оставаться в своей односторонности, несовершенстве, его собственное содержание заставляет его выйти за свои пределы и превратиться в свою противоположность, осуществить переход от тезиса к антитезису. Но развитие продолжается, содержание антитезиса также требует перехода в свою противоположность. Однако идея уже не возвращается к тезису, а движется к высшему синтезу, то есть к понятию, в котором сочетаются противоположности и осуществляется их тождество. Живая действительность не боится противоречий, она сочетает их в себе.

Синтез кроме тождества противоположностей содержит элементы односторонности, которые требуют дальнейшего движения. Таким образом, саморазвитие идеи всегда происходит через три ступени - тезис, антитезис, синтез [14, с.439,440].

Очевидно, что учение Гегеля отличается чрезвычайной сложностью и его невозможно кратко изложить, а тем более осмыслить без специальной подготовки. Для нас сейчас важно отметить его отношение к противоречию.

Гегель противопоставлял свою, так называемую, диалектическую\* логику формальной логике. Последняя, по его мнению, является застывшей, косной, не способной проникнуть вглубь вещей. Она неприложима к живой действительности, в которой все противоречиво и «всякое А есть В». Наличие противоречий, конфликтов и борьбы между противоположными началами как раз и заставляет жизнь прогрессировать, развиваться [14, с.440].

Здесь Гегеля справедливо критикуют. Формальная логика никогда не считала предметом своего изучения возникновение и развитие мышления, это - компетенция теории познания. Формальная логика устанавливает принципы, законы вывода нового знания на основании других, ранее полученных знаний. И устранить ее - значит ввести полный хаос в мышление, который сделает невозможным и сам диалектический метод, ибо этот метод также пользуется законами правильного мышления. Другое дело, конечно, осознавать ограниченность самого мышления, особенно в области богопознания.

## Глава 3. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПАРАДОКСА В БОГОСЛОВИИ

Как уже говорилось, термин «парадокс» стал широко употребляться в богословии именно в XX столетии. На Западе концепция парадокса играла важную роль в диалектической теологии. Это влиятельное направление в протестантизме еще называют неортодоксией или теологией кризиса. Представителями этого направления были известные богословы Барт, Бруннер, Гогартен и другие.

Идеи антиномизма развивали и русские религиозные философы Флоренский, Булгаков, Франк. Они предпочитали использовать термин «антиномия», по-видимому, подчеркивая остроту и неразрешимость проблем. Западные же богословы чаще используют термин «парадокс».

\* Диалектика (от греческого *διαλεκτική* — «искусство вести спор, беседу»). В современной философии - учение о развитии природы, мышления, общества в их противоречивом самодвижении.

## ПАРАДОКС В ЗАПАДНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

Начало широкому обсуждению парадоксальности в религиозном мировоззрении положил датский философ и богослов Серен Киркегор (1813-1855 гг.). Его труды не нашли широкого признания при жизни. Однако в начале XX века они приобрели неслыханную популярность. Влияние его идей ощущается не только в теологии, но и в литературе, и в философии, где Киркегор признан «непреднамеренным» основоположником экзистенциализма.

Философия Киркегора носила ярко выраженный личностный характер. Будучи по натуре очень эмоциональным и даже неуравновешенным человеком, он всю реальность преломлял через свои личные переживания. Киркегор критиковал Гегеля за то, что он, пытаясь систематизировать всю действительность, оставил в стороне человеческую личность с ее страхами, надеждами и проблемой выбора. Именно личность, индивидуум, Киркегор и поставил во главу угла своих рассуждений.

Он также отвергал гегелевскую диалектику и считал невозможным разрешение противоречий в каком-либо синтезе, называя такое примирение «мелким» и «дешевым». Отрицание у него исключает утверждение, скачок - последовательность, противоречие - единство, становление - бытие, время - вечность, свобода - необходимость [4, с.79].

Киркегор предпочитал методу Гегеля диалектику древнегреческого философа Сократа (ок. 470-399 гг. до Р.Х.), которую он переосмыслил по-своему. Ему импонировало то, что Сократ не интересовался ни науками, ни историей, а повернул философию от внешнего мира к субъекту, извне - вовнутрь, от миропонимания - к самопониманию.

В своих диалогах Сократ использовал метод противопоставлений. Истина рождается через сомнение и постоянный поиск. Его диалектика - это искусство спрашивать самого себя о самом себе [4, с.64,65].

Киркегор же использовал диалектику для выявления противоположных идей в их абсолютной несводимости и противостоянии. Только вера может охватить такие несовместимые понятия, как любовь и справедливость, благодать и ответственность, вечность и время [35, с.227]. Путь к Богу поэтому лежит через парадокс: «Высшее, к чему может стремиться человеческая мысль, - это выйти за свои собственные пределы, придя к парадоксу» [Цит. по 4, с.126]. Парадокс для Киркегора был символом непостижимости деяний Божиих и одновременно доказательством того, что для Бога все возможно. Отсюда вера - это готовность принять парадокс, несмотря на возражения рассудка. Киркегор резко противопоставлял веру разуму, считая отказ от последнего, условием достижения подлинной веры. «Вера против разума, она живет по ту сторону смерти» [Цит. по 29, с.74]. Пример полного доверия Богу он видел у библейских героев веры - Авраама и Иова, которые могли верить вопреки всем обстоятельствам и, согласно Киркегору, вопреки доводам разума.

Датский мыслитель провозглашал полную и абсолютную противоположность Бога и человека: «Если дистанция между Богом, Который на небесах, и человеком на земле бесконечно велика, то дистанция между святым и грешным еще бесконечно больше» [Цит. по 35, с.237]. Киркегор часто описывал Бога в терминах апофатического богословия: «Абсолютно Неведомый», «Предел», «Абсолютно Неограниченное Бытие». Поэтому наиболее

шокирующим и непонятым для рассудка он считал факт воплощения Бога в человеческом теле. Христос соединил в себе две природы, которые, по Киркегору, безусловно исключают друг друга. Здесь парадокс принимает наиболее острую форму, достигая пика. В этом он видел «соблазн креста» и камень преткновения для разума. Вот почему Киркегор оценивал духовную зрелость верующего степенью воспринятых парадоксов. На высшей ступени, встречаясь со Христом, человек может верить только вопреки разуму [35, с.247].

Очевидно, что Киркегор зашел здесь слишком далеко, представляя Бога только бесконечно удаленным от человека. Как справедливо заметил Х.Р.Макинтош, Киркегор сам оказался недостаточно диалектичным и не заметил очень существенного парадокса [35, с.241]. Бог, действительно, пребывает в «неприступном свете» (1Тим.6.16) и безмерно возвышается в Своей святости над человеком. Но, в то же время, Он близок к людям (Деян.17.27), Он открывается миру и пребывает в нем (Рим.1.20; Ин.14.23). Бог ищет общения с падшим человечеством (Отк.3.20), и Сам снизошел к нему в образе человека (Ин.1.14). Бог находится за пределами мира, и одновременно - в мире, «дая всему жизнь и дыхание и все» (Деян.17.25). Булгаков называет этот парадокс основным условием религии, создающим возможность богопознания для человечества [3, с.96].

Воззрения Киркегора оказали влияние на богословов-неортодоксов. Другое распространенное название этого направления - «диалектическая теология» - прямо указывает на характерный метод философского анализа, который неортодоксы почерпнули именно у Киркегора. У истоков диалектической теологии стоял немецкий богослов Карл Барт (1886-1968 гг.).

Вследствие нашей ограниченности и греховности мы не можем делать окончательных выводов в богословии. Мы можем выражать свои мысли, только пользуясь методом сопоставления аргументов и контраргументов. Барт указывал, что каждая идея о том, кто мы есть, подразумевает свою противоположность - идею о том, кем мы не являемся.

Мы говорим об образе Божием в человеке (Быт.1.26), сознавая его поврежденность по причине греха (Рим.3.23). Человек вполне понимает свою потерянность, когда он уже получил искупление и усыновление, он может искать Бога, потому что когда-то потерял Его [36, с.262]. Как говорил христианский писатель Клайв Льюис: «Человек не станет называть линию кривой, если он не имеет представления о прямой линии» [15, с.64].

Барт считал, что парадокс является существенным элементом доктринального мышления: Вечный Бог входит во время, раскаявшийся грешник объявляется праведным, вечная жизнь становится реальностью для верующего уже в его земной жизни. Неортодоксы усматривали диалектику даже в имени Иисуса Христа: два слова, составляющие его, принадлежат к разным мирам, первое - к человеческой истории, второе - к божественной сфере [35, с.267].

Барт, однако, пояснял, что несовместимые истины несовместимы только для нас, но не для Бога, и синтез, который мы с таким нетерпением ищем, находится только в Боге и в Нем одном.

Сходные взгляды на проблему парадоксальности высказывали и другие сторонники неортодоксии. «Подобно стержню в воде, - писал Эмиль Бруннер (1889-1966 гг.), - Божие Слово преломляется в элементах мира: если Христос мог явить славу Бога только приняв вид слуги, то все рас-

суждения о Боге в свете этого откровения будут необходимо парадоксальными». [Цит. по 35, с.235].

Известный американский теолог Рейнхольд Нибур (1892-1971 гг.) свои исследования сосредоточил на этических и социальных проблемах человечества. В своей книге «Природа и Судьба человека» он обсуждал извечный вопрос: «Кто мы? Что должны мы думать о себе?» Ответ Нибур предлагал посредством серии парадоксов: человек свободен и порабощен; ограничен и безграничен; грешен и свят; подвластен истории и социальным силам, но также и определяет историю и жизнь общества; творение Бога, но и потенциальный господин творения; эгоцентричен, но способен жить для других» [34, с.777]. Нибур обращался к Библии в поисках объяснения положения человека в мире.

Библия действительно подтверждает уникальность человека и его особую роль во Вселенной. Бог создал человека по Своему «образу и подобию» (Быт.1.26) и доверил ему владычество над природой (Быт.1.28; Пс.8.5-9). Это владычество, однако, никоим образом не означало произвола и вседозволенности. Наоборот, власть означала для человека ответственность и согласованное взаимодействие с Творцом. Положение человека с одной стороны, определялось его уникальным родством с Богом, Которому он должен был подчиняться, а с другой стороны - его родством с природой, которой он должен был управлять.

Богослов Френк Стагг по этому поводу писал: «Человек сотворен по образу Божию, но он не Бог. Человек сотворен и, следовательно, он творение, но он не просто творение. Его положение в замысле Божиим уникально и принадлежит только ему одному. Это его слава и также его ответственность. Человеческие несчастья и неудачи являются результатом его восстания против своей уникальности, когда он пытается быть либо Богом, либо просто творением» [39, с.25].

Восстание человека против божественного порядка, его желание отделиться от Творца привело к печальным последствиям (Быт.3). Теперь человек уже не столько владычествует над окружающим миром, сколько озабочен своим выживанием. Природные импульсы и влечения внутри человека, равно как внешние грозные явления и катаклизмы, постоянно напоминают ему о себе, вынуждая большую часть усилий тратить на приспособление к окружающим условиям и на поддержание физической жизни.

Однако, образ Божий в человеке не был абсолютно разрушен при грехопадении, хотя и был поврежден. Человек обладает способностью различать добро и зло, совершать моральный выбор (Рим.2.14,15). Бог, на страницах Библии неоднократно обращается к человеку, и человек способен отвечать Ему, он может сказать «да» и «нет» Богу [39, с.34]. Человек не просто вещь, объект физического мира, он - субъект, личность, которая способна воспринимать откровение и входить в общение с Богом.

Таким образом, человек в его нынешнем положении, обусловленном грехопадением, существует в физическом мире, с одной стороны, как объект, который возникает и разрушается в силу необходимых законов природы. И в этом смысле он является простой вещью, продуктом физического мира. Но, с другой стороны, сознавая себя как личность, человек сознает себя и как свободную причину и цель своих действий. Его внутренняя природа протестует против внешней необходимости и бессмысленности бытия. Человек пытается найти смысл в существовании Вселенной и в своей жизни, но в рамках этого мира он это сделать не может.

Он осознает в себе нравственное начало и стремится реализовать его в добрых делах, но неизбежно сталкивается с суровой реальностью греха, сковывающего его и сводящего на нет все его усилия.

*«Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю», — так Апостол Павел описывает бессилие человека. «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7. 19, 22-23).*

Русский философ Виктор Несмелов (1863-1937 гг.) видел в этом противоречии между идеальным законом духовной природы человека и физическим законом его телесного существования основную «загадку человеческого бытия» [17, с.241]. В своей книге «Наука о человеке» он философски осмысливает эту загадку и полагает, что единственным ее объяснением является наличие в человеке реального образа Совершенной Личности, то есть образа Божия, истинного Первообраза человеческой личности: «Идея Бога оказывается не продуктом человеческой мысли, а живым сознанием человека о действительном безусловном бытии, реальным образом которого является человеческая личность, и нравственное сознание оказывается не привычкой мысли к принятой оценке человеческих действий, а живым сознанием богоподобия как истинной цели человеческой жизни» [17, с.417].

#### ПРОБЛЕМА АНТИНОМИЗМА В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

Концепции русских религиозных философов во многом сходны с западными. Развитие же их, по-видимому, шло относительно независимо. Во всяком случае, Павел Флоренский (1882-1937/43 гг.), положивший начало обсуждению антиномизма в русском богословии, не упоминает ни имени Киркегора ни его трудов.

Свои идеи о необходимости антиномий в религии Флоренский развивает в книге «Столп и утверждение истины» (1914 г.). Он вводит различие между Истиной божественной и истиной (с маленькой буквы), которая является результатом нисхождения Истины (с большой буквы) в наш мир, во время и пространство. Постольку наряду с Богом существует и творение, постольку наряду с Истиной существует истина как знание о Ней [24, с.143]. Далее Флоренский размышляет о логической структуре истины и приходит к выводу, что она должна быть антиномичной. Жизнь бесконечно полнее формул, и поэтому любые рассудочные определения рано или поздно будут подвергаться возражениям по мере углубления знаний. Чтобы формула могла возвыситься над возражениями, она должна вобрать в себя всю жизнь во всем ее многообразии и, конце концов, вобрать свое отрицание. «Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний: а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание... Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою» [24, с.147].

В этом Флоренский буквально вторит Киркегору, который говорил, что «истина есть парадокс», или в другом месте: «Отличительный признак христианства - это парадокс, абсолютный парадокс» [Цит. по 4, с.126]. Причину антиномий Флоренский видел в «раздробленности и расколотости мироздания», происшедшего вследствие греха: «Если мир позна-

ваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны прикрывать их» [24, с.157].

«Чем ближе к Богу - тем отчетливее противоречия. Там, в горнем Иерусалиме, нет их. Тут же - противоречия во всем. Там на небе - единая Истина: у нас - множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом... Исходя из одного угла мира или своего рассудка, мы не имеем никаких оснований ждать, что получим тот же результат, как если бы мы вышли из другого угла. Существование множества разногласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мироздания» [24, с.158,159].

Флоренский настаивал также, что догматы христианства непременно должны включать антиномии. В противном случае догмат теряет свою глубину и становится обычным рассудочным положением, сходным с научными постулатами. «Верить тут нечему, - восклицает Флоренский, - очищать себя и творить подвиг не для чего. Но мне кажется великим кощунством думать, что религиозная истина, святыня, постижима при всяком внутреннем состоянии, без подвига» [24, с.160]. Противоречия могут устраняться в уме святых подвижников в моменты благодатного озарения, но не рассудочным, а сверхрассудочным способом.

Как и Киркегор, Флоренский считал необходимым жертвовать рассудком во имя веры [24, с.163]. Он также указывал, что пренебрежение антиномией в догматах неизбежно приводит к ереси: «Ограничение одною стороною - таков именно смысл ереси» [24, с.161].

«Связная полнота есть лишь чаяние. Ее даст только Тот, Кто омоет всю скверну с твари - Дух Святой. Духом постигаются догматы, в Нем - полнота разума» [24, с.162].

Наряду с Флоренским, идеи антиномизма развивал Сергей Булгаков (1871-1944 гг.). Основной антиномией религиозного сознания он считал трансцендентность Бога, сочетающуюся с Его имманентностью\* для мира. Мы уже касались этой темы ранее и приводили библейские аргументы. Бог находится за пределами мира и человеческого познания, Он безмерно возвышается в Своей непостижимости. И одновременно Он открывается религиозному сознанию, являет Себя миру, пребывает в нем. Эта антиномия составляет основное условие религии. Абсолют, который был бы только по ту сторону мира, оставался бы совсем неизвестным человеку, просто нейтральным для него. Бог же, который ничем не превосходит окружающий мир, уже не есть Бог. «Это или человек, или мир, взятый в своей последней глубинности». Поэтому обожествление мира или человека в конце концов приводит к безбожию [3, с.96].

Если рассмотреть эту антиномию с другой стороны, со стороны мира, открывается так называемая «антиномия тварности», которая коренится в самом факте сотворенности мира Богом. Мир не есть Бог, Творец пребывает трансцендентным по отношению к творению, иначе это было бы не творение, а Его собственное естество. Мировое бытие пребывает в области относительного и внебожественного, и эта относительность и делает мир миром, противопологая его Божеству. В то же время, это не означает, что мир существует помимо Бога, вне Него. В таком случае рядом с Богом существовало бы нечто, ограничивающее Его абсолютность, вне-бог или против-бог.

\* Имманентный (от лат. immanens — присущий, свойственный) — внутренне присущий, пребывающий внутри какого-либо предмета, явления.

Нет, мир существует только в Боге и только Богом (Рим. 11.36). Мир «совершенно прозрачен для Бога, он насквозь пронизан божественными энергиями, которые и образуют основу его бытия... Абсолютное полагает в себе относительное бытие или тварь, ничего не теряя в своей абсолютности, но, однако, оставляя относительное в его относительности. Философское описание интуиции тварности приводит к новой, дальнейшей антиномии: внебожественное в Божестве, относительное в Абсолютном» [3, с.148].

Из антиномии тварности Булгаков выводил противоречивое самосознание человеком временности и вне-временности, вечности своего бытия, а также антиномию свободы и необходимости.

Он указывал, что причина появления антиномий кроется в самом мышлении человека. Рассудок не может подчинить бытие законам своего мышления, не может сделать его «вполне имманентным», чтобы охватить и вместить его в себя. Это несоответствие и находит свое выражение в антиномиях. В Божественном же разуме таковых несоответствий нет, поскольку мышление и бытие совпадают у Бога в едином акте [3, с.97].

В отличие от обычного логического противоречия, антиномия не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы. Она «порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки» [3, с.98]. И вполне закономерно, что в такой области, как религия, которая опирается «на единство трансцендентного и имманентного», могут и даже должны встречаться антиномии.

«Религия не утверждается на рассудочном постижении, она стоит в самой себе, и, напротив, для нее указанная антиномия как раз создает постоянный и незаменимый импульс, она есть нерв религии, придает ей глубину и движение, и, хотя и неразрешимая, она постоянно разрешима в религиозной жизни, вновь и вновь переживаясь, как источник религиозных озарений в пламени веры» [3, с.102]. Для веры и не должно быть понятного до конца, ибо вера есть дитя тайны, подвиг любви и свободы.

Концепцию антиномизма использовали в своих трудах и другие русские философы нашего столетия: Франк, Бердяев, Зеньковский, Вл. Лосский.

Семен Франк (1877-1950 гг.) в своей книге «Непостижимое» обосновывал сложный принцип «антиномического монодуализма», который является вершиной познания. Логически несовместимые противоположности - единство и множество, дух и тело, жизнь и смерть, вечность и время и многие другие, отрицающие друг друга, - вместе с тем, внутренне объединены и пронизывают друг друга. «Одно не есть другое и, вместе с тем, и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте».

Однако, в отличие от Гегеля, Франк утверждал, что третью, высшую ступень - «синтез» - невозможно описать и выразить в понятиях, она «трансрациональна» и «есть как бы само воплощение «непостижимого» [25, с.315-316].

Вслед за Николаем Кузанским Франк утверждал, что «непостижимое постигается через постижение его непостижимости». И уже само понятие о непостижимом Божестве свидетельствует о том, что, образовав эту идею, мы тем самым «объявляе необъятное», уловили, восприняли и в этом смысле постигли «непостижимое» [25, с.559].

В других трудах Франк подчеркивал, что христианское учение о грехопа-



дени является единственным объяснением двойственной природы человека и вообще мирового бытия. «Человек и мир по их фактическому составу, как они даны в эмпирической реальности, не таковы, каковы они суть в основе, в их подлинном существе. Различие это состоит в том, что, с одной стороны, все сущее, будучи сотворено Богом, прекрасно, ценно, носит на себе отпечаток божественного совершенства и величия... и, с другой стороны, преисполнено несовершенства, страданий, зла» [26, с.326]. Эта антиномия дана опытно. И ее невозможно отменить ни рассуждениями о случайности появления мира и вытекающей отсюда его бессмысленности, ни отрицанием объективной реальности зла как это делали некоторые пантеисты, например, Спиноза. Наше сердце отказывается верить в то, что Вселенная существует без всякой цели и смысла, не будучи никем сотворена. Невозможно согласиться и с тем, что зло собственно не есть зло, а добро.

Эта антиномия выражена уже в Ветхом Завете, в учении о грехопадении, и подтверждается в Новом. Мир и человек «пал» и «фактически находится на уровне низшем чем тот, к которому он предназначен по своему существу и происхождению» [26, с.328]. Поэтому осуществление назначения человека и мира возможно лишь через преодоление их искаженной, испорченной и падшей природы.

Завершая этот краткий обзор богословских концепций парадокса, мы можем отметить, что при всем их разнообразии в подходах и комментариях, совсем не трудно уловить общие идеи. Как правило, богословы сходятся между собой относительно причин появления парадоксов-антиномий и относительно того, что антиномий нет в божественном разуме и, следовательно, они лишь временны и устранимы в будущем обновленном и очищенном богоподобном состоянии человека (1Ин.3.2), в грядущей вечности, когда Бог будет «*все во всем*» (1Кор.15.28). И в этом смысле все парадоксы действительно «*кажущиеся*».

Учения некоторых богословов, в особенности Киркегора и Флоренского, отличаются чрезмерным антиномизмом. Вряд ли мы все же можем возвести антиномию в ранг критерия истинности. Критикуя антиномии Канта, Флоренский тем самым сам признает, что не все антиномии являются истинными. Согласно наблюдению Николая Лосского, многие русские философы, находясь под влиянием Канта, в существенных вопросах интерпретации мира имели склонности прибегать к антиномиям, и только после этого они искали пути к примирению и преодолению противоречий. В результате как сами антиномии, так и их предполагаемое разрешение часто оказывались искусственными [14, с.245].

Конечно, истина может принимать парадоксальную форму, но это не означает, что всякий парадокс является истиной. Поэтому, определяя какую-либо идею как антиномию, следует быть очень осторожным и делать это только после тщательного изучения возможностей для согласования противоречащих утверждений.

Другая спорная идея некоторых богословов состоит в противопоставлении парадокса разуму и требованию отказаться от последнего во имя веры. Возможно, что у многих из них это скорее эмоциональное выражение, нежели философски выверенное руководство к действию. Тем более, что авторы подобных идей сами демонстрируют широчайший кругозор и виртуозное владение мыслительными способностями. И поэтому вряд ли кто-либо из них имел в виду полное свертыwanie рассудочной деятельности.

Мы можем распознать парадокс не иначе как используя методы обычной формальной логики. И отказ от них равносителен полной анархии в рассуждениях. Тогда само понятие «парадокс» становится бессмысленным.

Подлинный парадокс не противостоит разуму, он - выше разума. Божие откровение превышает человеческое разумение, но никоим образом не уничтожает его. Парадоксальные формулировки христианства свидетельствуют о многогранности раскрываемых истин, о том, что «полнота реальности превышает уровень формально-логических систем».

Парадокс противостоит самоуверенности и самодовольству человеческого мышления, его гордым претензиям на самодостаточность [41, т.2, с.92]. Но он не требует уничтожения мышления как такового. Как говорил немецкий богослов Пауль Тиллих (1886-1965 гг.): «Путаница начинается, когда парадокс пытаются низвести на уровень обычного логического противоречия и предписывают людям принести разум в жертву для того, чтобы принять бессмысленные комбинации слов как божественную мудрость. Но христианство не требует таких интеллектуальных «добрых дел» ни от кого, равно как и не требует искусственных «подвигов» практического аскетизма» [41, т.1, с.57]. Разум нуждается не в уничтожении, а в обновлении, и только такой разум может познавать волю Божию (Рим.12.2).

## Глава 4. ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ В ДОГМАТАХ ХРИСТИАНСТВА

История богословия, и, в частности, история формирования основополагающих догматов христианства действительно подтверждает идею неортодоксов (и не только неортодоксов) о том, что факт боговоплощения, вхождения Вечного Бытия во время является наиболее трудным для уразумения и описания. Вопросы о взаимоотношении между Христом, Вторым Лицом Троицы и Богом-Отцом и о сочетании божественного и человеческого в Иисусе Христе находились в центре богословских дискуссий IV-V веков. Эти проблемы поставили богословов перед необходимостью четких формулировок, но также и вызвали к жизни немало еретических течений, отголоски которых слышны и сегодня.

Собственно, вопрос о личности Иисуса Христа всегда привлекал к себе человеческую мысль еще с того времени, как он был поставлен самим Христом: «*За кого люди почитают Меня?*» (Мф.16.13). Этот вопрос оказался камнем преткновения для первых христианских ересей - евионитов и гностиков. Евиониты считали Христа обычным человеком. Гностики - докеты не допускали мысли о возможности воплощения Святого Бога в злом материальном мире и поэтому считали тело Иисуса призрачным и нереальным.

Вопреки этим учениям, Церковь отстаивала как Божество Иисуса Христа, так и Его реальное истинное человечество [20, с.326].

Позднее появились более утонченные отклонения от апостольского учения. Так, в учении модалистов Христос и Бог-Отец почитались как одна и та же Личность. Сам Отец родился во плоти, Сам Он страдал и умер. Известный представитель модализма Савеллий учил, что Бог не одновременно есть

Отец и Сын, но поочередно действует в трех лицах - сначала как Отец, затем только как Сын и затем только как Дух Святой. Благородное желание отстоять полноту Божества Иисуса Христа и вместе с тем сохранить монотеизм, то есть поклонение единому Богу, привело модалистов к неверным выводам.

В спорах с модализмом учителя Церкви утверждали отличие Сына от Отца и одновременно провозглашали их единство. Но затем «маятник отклонился в другую сторону» - некоторые учителя, признавая различие между Отцом, Сыном и Духом никак не могли допустить их равного божественного достоинства, предвидя в этом опасность политеизма (то есть веры в трех Богов вместо одного). Возникли теории субординации или подчинения, которые усматривали в Троице некую иерархию: Бог-Отец находится на высшей ступени, Он создал Сына и затем уже сотворенный Сын создал Святого Духа. Как отмечает Вл. Лосский, в такой иерархии «нижний служит оружием для высшего...», различие Лиц превращается в онтологическую расколотость» [13, с.271].

Такой взгляд на Троицу распространял Арий, пресвитер одной из церквей в городе Александрии. Споры вокруг его теорий фактически и послужили причиной созыва Никейского собора в 325 году. Принятый на этом соборе Символ веры провозглашал единосущность Бога-Отца и Господа Иисуса Христа и несотворенность Сына, утверждая Его вечное рождение от Отца. Бурные дискуссии по поводу этих формулировок продолжались вплоть до Константинопольского собора, который состоялся в 381 году по Р.Х. К этому времени доктрина Троицы была сформулирована окончательно.

В спорах на соборах не обошлось, к сожалению, без политических интриг и личных амбиций участников, но решения соборов как относительно Лиц Святой Троицы, так и касательно соединения в Иисусе двух природ, божественной и человеческой, сейчас признаются за истинные большинством христианских церквей.

Догматы не претендуют на раскрытие всей полноты внутренней жизни Троицы, они скорее очерчивают контуры, в которых мы можем рассуждать об этой великой тайне, не впадая притом в заблуждения. Отец, Сын и Дух Святой едины в своей сущности, однако различимы как Лица или Ипостаси Святой Троицы. Единый Бог соединяет в Себе Три Лица, каждое из которых обладает полнотой Божества, то есть является Богом. Различимость или неслиянность Лиц Троицы проявляется в различных служениях. Писание называет Христа Спасителем (1Ин.4.14; Тит.2.13), искупившим грешников Своею Кровью (Мф.20.28; Отк.5.9); Духа Святого - Утешителем, Ходатаем (Ин.14.26, Рим.8.26). Однако, с другой стороны, Лица неразделимы и всегда присутствуют в любых проявлениях Троицы. Никто из Них не совершает ничего независимо от Других.

От человеческого взора скрыта внутренняя жизнь и гармония Святой Троицы, для него догмат предстает в несколько парадоксальной форме, которая, тем не менее, наиболее точно отражает учение Священного Писания (Мф.28.19; Ин.1.1; 10.30; 14.16; 1Пет.1.2; Иуд.1.20-21; 1Кор.12.4-6; 2Кор.13.13; Гал.3.20; Кол.2.9 и др). Нужно отдать должное мужеству богословов, которые, формулируя догматы, не побоялись выразить их в форме рассудочных антиномий, и следуя Писанию, не желали упрощать великие духовные истины. Особая заслуга в этом принадлежит Афанасию Александрийскому, Василию Великому, Григорию Нисскому, Григорию Богослову, а также Иларию Пиктавийскому [13, с.272].

Может показаться удивительным, что христианство, будучи религией живого личного общения с Богом, прибегло к жестким формулировкам догматов. Поясняя это, Франк писал: «Парадоксальность христианской веры перед лицом обычных жизненных и моральных воззрений, неся в себе опасность упрощенного, ложного, искажающего и потому губительного ее истолкования, вызывает здесь потребность в точном фиксировании нюансов истины» [26, с.273].

Желание избежать парадокса в догматах часто приводит к тому, что в расчет принимается одна из сторон истины, а другая либо умалывается, либо вообще отрицается. Так в понимании Троицы проявлялись две основные ошибочные тенденции, отрицавшие триединство. В одной из них игнорировалась троичность и Троица отождествлялась с одним Лицом, которое в разное время является миру в различных видах. Особенно ярко эта тенденция проявлялась в модализме.

Другая противоположная тенденция проявлялась в отрицании единственности Лиц Святой Троицы и введении принципа субординации (чтобы избежать политеизма). Эта тенденция неоднократно возрождалась в различных вариантах со времен Ария вплоть до наших дней.

После Константинопольского Собора перед Церковью с особой остротой встал другой вопрос - как произошло на земле соединение божественного во Христе с человеческим? Был ли Иисус человеком, подобным нам, было ли Его человеческое начало единственным нашему? Этот вопрос так же, как и вопрос о Троице, не был сугубо теоретическим. Он затрагивал основания нашего спасения. Мог ли обычный человек, пусть даже и благочестивый, освободить людей от их грехов? С другой стороны, если Христос никогда не жил как подлинный человек, как Он мог представлять человечество перед Богом? Как мог Он стать главою нового человечества, которое, будучи оправданным через веру в Него, рождается к новой жизни, живет в общении с Богом и по смерти, вступает в наследие вечной жизни (Рим.5.12-21, 1Кор.15.22). Если Христос никогда не был причастен человеческой плоти, то как может Он сострадать нам в переживаниях и помочь в искушениях (Евр.2.14-18, 4.15).

Обсуждение этой проблемы в IV-V веках происходило в многочисленных дискуссиях и включало много действующих лиц. Мы перечислим лишь основные шесть еретических течений, поскольку все остальные представляют их вариации [33, с.738]. Как уже упоминалось, евиониты отрицали подлинность, а ариане - полноту божественности Христа. Гностики-докеты отрицали подлинность, аполлинариане - полноту человечества Христа. Несторианство разделяло личность Иисуса на два различных лица: Сына Божия и Сына человеческого. Несторий противопоставлял личность Слова (Логоса) личности Иисуса: они были для него связаны, но лишь нравственно - избранничеством, превратившим Иисуса во вместилище Слова. Сын Божий и Сын человеческий соединены во Христе, но они - не одно [13, с.317-318].

Противоположная ересь монофизитства, наоборот, смешивала две природы в одном Лице. Монофизиты не отрицали человечества во Христе, но оно оказывалось поглощенным Его Божеством, как капля - океаном. Человечество растворяется в Божестве - и для них Христос - истинный Бог, но не истинный человек. Как утверждал один из монофизитов по имени Евтихий: «Я исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств до соединения, а после соединения исповедую одно естество» [Цит. по 20, с.406].

Решение по этому сложному вопросу было принято на Халкидонском Соборе в 451 году по Р.Х. Постановление Собора гласит: «Итак, следуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинного Бога и истинного Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству, и того же единосущного нам по человечеству... Одного и того же Христа, Сына Господа едиnorodного, в двух естествах неслитного, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого - так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, - не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога - Слова, Господа Иисуса Христа» [Цит. по 20, с.419].

Две природы в Лице Христа соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Первые два определения были направлены против монофизитов, два последние - против несториан. «По существу все четыре определения негативны, - отмечает Вл. Лосский, - они апофатически очерчивают тайну воплощения, но запрещают нам представлять себе «как» этой тайны ... Поэтому всегда останутся тщетными всякие попытки строить какую-то «психологию» Христа и воспроизводить в книгах «О жизни Иисуса» Его «душевные состояния». Мы не можем не догадаться, ни вообразить (и в этом также смысл четырех отрицаний Халкидонской формулы), «как» Божество и человечество существовали в одной и той же Личности...» [13, с.319].

Чтобы как-то облегчить восприятие глубоких истин, выраженных в догматах, с давних времен богословы предлагали аналогии, взятые из физического мира или из психологии человеческой личности. Две природы в лице Христа сравнивали с раскаленным железом, которое становится огнем, но в то же время по природе остается железом. Раскаленный докрасна меч в одно и то же время режет и жжет. «Резет, поскольку он железо, и жжет, поскольку он огонь» - говорил Максим Исповедник [Цит. по 12, с.190].

Триединство сопоставляли с водой, которая существует в трех различных состояниях - твердом, жидком и газообразном, или с единством ума, мысли и слова в человеке. Были предложены и другие, более изощренные философские аналогии. Однако, как правило, аналогии подчеркивают какое-либо одно положение догмата. Аналогия с водой в трех состояниях явно тяготеет к модализму, поскольку лед, жидкая вода и пар - это состояния. И отдельно взятое количество воды будет находиться только в одном из этих состояний, но не в трех одновременно.

Более совершенную аналогию троичности недавно предложил современный российский ученый, академик Б.В.Раушенбах. Он считает, что логическую структуру Троицы, как она представлена в догмате, лучше всего изобразить с помощью математического объекта - вектора в декартовой системе координат и трех его проекций на координатные оси. Раушенбах оговаривает, что эта модель не имеет цели иллюстрировать внутреннюю жизнь Троицы, то есть жизнь Бога в Самом Себе, ее назначение — лишь исследовать логическую структуру троичности. Доказав логическую изоморфность (одинаковую структуру) математического объекта и Св. Троицы, можно снять антиномичность догмата и отстаивать его логическую непротиворечивость [22, с.64].

Раушенбах выделил следующие структурные свойства Троицы:

1. *Триединость*

2. *Единосущность*

3. *Нераздельность*

4. *Соприсносущность*, то есть Отец, Сын и Святой Дух существуют совместно и всегда.

5. *Специфичность*. Несмотря на единосущность, Лица Троицы не сводимы друг к другу, ибо выполняют различные служения.

Четвертое и пятое свойство можно объединить в одно - неслиянность Лиц и Их действий.

6. *Взаимодействие*. Три Лица находятся в предвечном взаимодействии, о котором нам известно лишь, что Сын рождается, а Дух исходит от Отца.

Рассматривая вектор и его проекции, можно установить:

1. *Триединость*. Сам вектор, с одной стороны, и совокупность его трех составляющих, с другой стороны, являются одним и тем же.

2. *Единосущность*. Почти очевидное свойство, поскольку составляющие вектора сами являются векторами.

3. *Нераздельность*. Каждая составляющая вектора связана с ним, а также друг с другом абсолютно.

4. *Соприсносущность*. Составляющие вектора существуют всегда одновременно и вместе, иначе бы не составили систему векторов.

5. *Специфичность*. Для объяснения этого свойства вектор можно рассматривать как силу, смещающую точку от начала координат. Каждая составляющая может сместить точку только вдоль «своей» оси и не может сделать этого по «чужим» осям. Составляющие вектора принципиально не могут заменить друг друга.

6. *Взаимодействие*. Составляющие суммируются по правилам векторной алгебры.

«Правда для вектора все проведенное рассмотрение «прозрачно», - пишет Раушенбах, - что, конечно нельзя требовать при попытке постичь Троицу - Бог в принципе непознаваем, и центральным является здесь характер взаимодействия трех Лиц в Боге, которое бесконечно сложнее геометрического суммирования» [22, с.64-67].

Эта аналогия безусловно заслуживает более детального рассмотрения. Возможно, как и в случае с другими парадоксами и апориями, модель вектора не станет общепризнанным способом снятия антиномичности в догмате Троицы. И тем не менее, эта модель наглядно демонстрирует насколько продуктивен метод аналогии при объяснении парадоксов, если, конечно, пользоваться им с осторожностью.

Описание объектов и явлений с помощью взаимоисключающих терминов встречается не только в догматах, но и в современной науке и прежде всего в квантовой физике. Процесс измерения в мире микрочастиц существенно отличается от привычных нам измерений каких-либо свойств обычных предметов, в физике называемых макрообъектами. В последнем случае при-

бор не оказывает на измеряемый объект заметного воздействия, по крайней мере это влияние можно учесть. Но в квантовой механике в связи с тем, что микрообъекты проявляют свойства волн и свойства частиц, процесс измерения связан с существенным и даже неконтролируемым влиянием прибора на протекание исследуемого явления.

Согласно открытому в 1925 году немецким физиком Гейзенбергом соотношению неопределенностей: чем точнее измеряется одна величина из пары сопряженных величин, тем необходимо менее точной становится другая. Сопряженными величинами, например, являются координата частицы и ее импульс. Для определения координаты электрона его необходимо «осветить» светом возможно более высокой частоты, но в результате соударения фотона с электроном значение импульса последнего существенно изменится [30, с.450].

Признанное большинством физиков решение проблемы принадлежит датскому физiku Нильсу Бору, который выдвинул в 1927 году свой знаменитый принцип дополнительности.

Бор говорил, что для измерения двух сопряженных величин необходимы различные приборы, данные которых оказываются в своеобразном дополнительном отношении друг ко другу. «Действительно, - писал он, - следует признать что такого рода данные, хотя и кажутся противоречащими друг другу при попытке скомбинировать их в одну картину, на самом деле исчерпывают все, что можно узнать о предмете» [1, с.143]. Бор прилагал принцип дополнительности к биологии, психологии и даже к философии. Он считал, что физический и психологический аспекты человеческой жизни являются дополнительными и не сводятся друг к другу. Если пытаться понять скорбь или радость человека с помощью экспериментов над его головным мозгом, то исследуемое психическое явление нарушается и цель оказывается недостижимой [2, с.431].

Взаимно исключают друг друга, согласно Бору, мир чувств и мир мышления. Стараясь критически осмыслить какие-либо сильные чувства, скажем, любовь или благочестивое умиление, мы тут же уничтожаем эти самые чувства. Но если, с другой стороны, поддаться чувству, то вряд ли можно его продумать в этот момент.

Бор также считал, что свобода воли и чувство ответственности равно как милосердие и справедливость находятся в дополнительных отношениях друг ко другу [19, с.74].

«Таким образом, - подводит итог знаменитый физик Макс Борн, - физика ведет к тому, что нужно отказаться от представления всех сторон явления посредством одного и того же рода наблюдения и одной и той же системы понятий. Всегда существуют по меньшей мере два аспекта процесса, и в каждом отдельном случае необходимо выбирать, какому именно отдать предпочтение.

...Я считаю, что дополнительность - это важное понятие, ибо оно проясняет многое и за пределами физики... Это касается таких пар понятий, как материя и жизнь, тело и душа, необходимость и свобода. Вокруг них ведется философский и теологический спор на протяжении столетий из-за стремления привести все в одну систему. Если теперь оказывается, что даже в самой строгой и самой простой науке - физике, это сделать невозможно, что даже там различные аспекты нужно рассматривать с позиций дополнительности, то понятно, что того же самого нужно ожидать и везде» [2, с.431].

## Глава 5.

# ПАРАДОКСЫ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Рассматривая парадоксальность некоторых догматических формулировок в предыдущей главе, мы упоминали о том, что идеи, лежащие в их основе, почерпнуты из Писания. И богословами, принимавшими участие в выработке догматов, руководило именно желание сохранить целостность библейского учения, передать его глубину как можно точнее. Тот факт, что догматы приняли несколько парадоксальные формы, свидетельствует о том, что истины Писания не всегда могут быть рассмотрены в одной плоскости.

Кроме упомянутых ранее, в Писании содержатся и другие парадоксы, многие из которых, однако, являются не логическими парадоксами, а скорее парадоксами в широком значении этого слова (см. главу 1). Это неожиданные заявления, поучения и заповеди, которые нарушают привычный ход человеческого мышления и опрокидывают устоявшуюся систему ценностей, — то, что *«для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...»* (1Кор.1.23). Христианство шокирует людей, «которые мерилom правды считают годность для рационального устройства практической совместной человеческой жизни, для удовлетворения земной нужды человека... Но, будучи в этом смысле вечно парадоксальным, христианство не перестает быть правдой: оно открывает нам реальность более глубокую, более первичную и основополагающую, чем та, которую видят наши земные глаза и ведаёт наша земная мысль, оно даёт последнее, совершенное удовлетворение более глубоким, интимным, тайным - а это значит, истинным - запросам человеческого духа» [26, с.293].

Но, наряду с такими парадоксами, в Писании есть и более глубокие парадоксы, связанные с неадекватностью раскрываемых истин ограниченными возможностями нашего мышления.

К категории парадоксов не следует относить незначительные расхождения между отдельными книгами Библии при описании некоторых исторических событий, как например, различия между синоптическими Евангелиями. Согласование этих расхождений связано с историческими, географическими, археологическими и другими научными изысканиями и этой проблеме уже посвящено немало книг. Авторы Библии не противоречат друг другу, а скорее дополняют друг друга, подчеркивая детали, которые для другого представлялись несущественными. Различия в описаниях не влияют на суть и значение описываемых событий, они не затрагивают духовных истин библейского учения.

Автор статьи, посвященной парадоксам в Четвероевангелии, А. Дженкинсон, предлагает своеобразную классификацию рассматриваемых парадоксов [31, с.319]. Эту классификацию можно вполне применить и ко всему Новому Завету. Следует отметить, что парадоксальность в гораздо большей степени проявляется в Новом, нежели в Ветхом Завете. Неординарность события воплощения Сына Божьего в мире, вхождение Нового Бытия в человеческую историю влечет за собой неординарность истин открываемых Иисусом.



Дженкинсон разделяет парадоксы в Евангелиях на три категории:

1. Так называемые риторические парадоксы - короткие и яркие изречения, афоризмы, нередко произнесенные без оговорок и объяснений. Благодаря своей краткости и необычности такие парадоксы очень хорошо запоминаются, ибо врезаются в память как, зазубренные стрелы. Они будоражат рассудок и выводят его из состояния дремоты.

Иисус использовал подобные изречения в Своих поучениях. Его речи не были построены в виде сложной этической системы и не представляли собой систематического обзора моральных принципов, как это часто имеет место у философов. Такие речи едва ли могли быть достоверно записаны, тем более - усвоены (Ин.3.12). Иисус обращался непосредственно к моральной интуиции слушающих, излагая фундаментальные духовные принципы в сжатой, запоминающейся форме: *«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф.5.3-12). «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф.5.39-48).*

Иисус использовал также яркие аналогии и метафоры для выражения Своих истин. Он укорял фарисеев за то, что они оцепивали комара, но при этом поглощали верблюда (Мф.23.24), обличал лицемерных «доброжелателей», пытающихся извлечь соринку из чужого глаза, но не чувствующих бревно в своем глазу (Мф.7.1-5). Иисус предупреждал богатых о том, что *«Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк.10.25)*. Он призывал не откладывать решение следовать за Ним: *«...иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф.8.22)*. Жизнь вечная обретается через жертвенную отдачу себя на служение (Мф.10.39); подлинное величие рождается через смирение и заботу о нуждах ближних (Мк.10.43). Можно привести и другие примеры риторических парадоксов в поучениях Иисуса (Мф.6.34; Лк.8.18; 14.26).

2. Парадоксальность учения и действий Иисуса в целом, выразившаяся в противопоставлении подлинно духовных принципов Царства Божия формализму иудейской религиозной жизни того времени (Мф.15.10-20; Мк.2.18-28; Мк.3.1-6). Его строгое осуждение фарисеев (Мф.23.1-36), Его общение с мытарями и грешниками (Мк.2.15,16; Лк.19.1-10) и особенно Его концепция Мессии (Мк.8.31; 10.45 и др) противоречили сложившимся традициям и представлениям современников Христа.

3. Наиболее адекватное выражение глубоких истин иногда происходит с помощью идей и понятий, которые несовместимы между собой и по нашим представлениям исключают друг друга, по крайней мере частично. Но мы верим, что они на самом деле сочетаются в действительности, хотя и не понимаем того, как это происходит.

Так в учении Иисуса любовь и сострадание Бога сочетаются с Его строгой справедливостью (Мф.5.45; 11.20-26; 20.1-16; 25.14-30), жизнь обретается через смерть, радость - через страдание, мир - через борьбу, самореализация - через самоотречение, крест позора становится средством завоевания людских душ (Лк.14.25-33; Ин.12.24-26; 12.32; 16.20,33 и др).

В этом и состоит «парадоксальная правда христианства» (Франк), но это же и отличает христианство от других учений. Как справедливо отмечал Клайв Льюис: «Если бы христианство предлагало нам такое объяснение Вселенной, какого мы всегда ожидали, я бы посчитал, что мы сами изобрели его. Но, право же, не похожа эта религия на чье-то изобретение. Христиан-

ству свойствен тот странный изгиб, который характерен для реальных, объективно существующих вещей» [15, с.67].

Классификация Дженкинсона, конечно, условна, один и тот же парадокс часто можно отнести сразу к нескольким категориям, но в целом этот подход позволяет увидеть общие принципы. Нетрудно заметить, что первые две категории представляют собой парадоксы в смысле «неожиданных заявлений», тогда как при рассмотрении парадоксов последней категории можно столкнуться с более серьезными логическими трудностями. Мы хотели бы сейчас проанализировать некоторые причины появления таких парадоксов в Писании.

## ПОЛЕМИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ПОСЛАНИЙ

Ранние христианские церкви нередко противостояли всевозможным лжеучениям, проникающим в Церковь. Авторы новозаветных посланий не могли умолчать об опасностях, угрожавших христианскому учению извне, а также о внутренних брожениях, разрушавших единство Церкви. В своих посланиях они открыто обличали крайности как в учениях, так и в действиях заблуждающихся учителей. Эти крайности часто были противоположны друг другу, поэтому их опровержения иногда кажутся противоречивыми, ведь сейчас мы читаем послания в отрыве от контекста реальной полемики.

Так, в Первом послании Иоанна содержатся два категорических утверждения, которые выглядят противоречивыми. В начале послания Иоанн пишет: *«Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1Ин. 1.8)*. Но далее в третьей главе мы читаем: *«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем: и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1Ин. 3.9)*.

Совершенно невероятно, чтобы автор мог противоречить самому себе в одном и том же послании и, фактически, в одном из главных его пунктов.

Эти две концепции Иоанна, однако, можно объяснить, исходя из исторической ситуации и обстоятельств написания послания, а также из грамматических особенностей греческого языка. В начале послания Иоанн опровергает заявление неких людей, объявлявших себя безгрешными, пребывающими «в Духе». Вероятнее всего это были гностики, которые исповедовали крайний дуализм материи и духа. Материя (включая человеческое тело) - это зло, и только дух является носителем добра. Удивительно, что эти люди, претендовавшие на безгрешность, на деле вели распущенный образ жизни, оправдывая себя тем, что для «духовных» людей жизнь плоти не является важной. Гностики говорили, тело свободно от всяких ограничений, поскольку его жизнь не отражается на жизни духа. Иоанн опровергает это заблуждение гностического дуализма, указывая, что дети света, те, кто пребывает во Христе, не могут вести прежнюю греховную жизнь [39, с.159]. При этом автор использует глаголы в настоящем времени. Это указывает не на отдельное, однократное действие, но на регулярное, повторяющееся действие, по устойчивой привычке [40, с.131,140]. Поэтому Иоанн не отрицает вообще возможности споткнуться, согрешить для христианина. Он отрицает возможность ходить во грехе и оставаться христианином, когда грех становится не досадной ошибкой, а нормой жизни: *«Дети мои! сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, Праведника: Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1Ин. 2.1,2)*.

Таким образом, Иоанн не противоречит себе, но опровергает претензии кого-либо на безгрешность и показывает абсурдность таких громких заявлений при низком, аморальном образе жизни. Никто из людей не является безгрешным, но грех, в то же время, является аномальным явлением для истинных христиан.

## БОЖЕСТВЕННЫЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ДУХОВНЫХ ПРОЦЕССОВ

Некоторые важные доктрины христианства, изложенные в Писании, включают в себя два различных аспекта. Один из них - это Божий действия, Его суверенная инициатива, Его милость и долготерпение к человеческому роду. Другой аспект - это необходимые ответные действия человека, его долг и обязанности по отношению к ближним. Эти два аспекта не всегда можно рассматривать в одной плоскости и согласовать между собой. Поэтому их следует рассматривать с точки зрения дополнительности, о которой мы говорили в предыдущей главе. *«Мои мысли - не ваши мысли, ни ваши пути - пути Мои, говорит Господь. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис.55.8,9).*

Одной из таких составных доктрин является библейское учение о спасении. Писание представляет спасение как дар Божий, который невозможно заслужить никакими делами, но вместе с тем и как обязанность, как требование, предусматривающее определенные действия со стороны человека.

*«Ибо благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф.2.8,9 см. также Рим.5.15; 2Кор.9.15; Еф.4.7).* *«Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» (Отк.22.17).* Все христианское служение должно строиться на принципе: *«даром получили, даром давайте» (Мф.10.8).* Спасение не жидется на человеческих заслугах. Какие бы великие дела мы не совершили, мы не сможем сделать Бога нашим должником. *«Каждая способность, которой вы наделены, - писал К.Льюис, - способность двигать конечностями или мыслить - все это дано Богом, и если каждый момент своей жизни мы посвятим исключительно служению Ему, то и тогда не сможем дать Ему ничего что так или иначе уже не принадлежало бы Ему» [15, с.173].*

Но, с другой стороны, Писание также предусматривает необходимость человеческих усилий для усвоения и хранения этого дара: *«...со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Фил.2.12).* *«...так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя», - пишет Апостол Павел Тимофею (1Тим.4.16, см. Иак.2.18-26; Рим.10.10).*

Учение об ответственности человека перед Богом за свои действия (*«Что посеет человек, то и пожнет» - Гал.6.7. «Так бегите, чтобы получить» - 1Кор.9.24*), содержится в Библии наряду с учением о суверенной милости Божией (*«...помилование зависит не от желающего, ... но от Бога милующего» - Рим.9.6*).

Знаменитый проповедник Чарльз Сперджен, касаясь этой проблемы в одной из проповедей, говорил: *«Если в одном месте я встречаю учение, что все предопределено, это - истина, и если я нахожу в другом месте, что человек ответственен за все свои действия, это — тоже истина; и только мое безрассудство может заставить меня вообразить, будто бы эти две истины проти-*

воречат одна другой. Но я также не верю, что эти истины могут быть когда-либо соединены в одну при помощи человеческих рассуждений, для нас это две параллельные линии..., но они сходятся, они встречаются в вечности, вблизи трона Божия» [38, с.337].<sup>4</sup>

Некоторые богословы не без основания применяют принцип дополнительности при решении этого вопроса. Они утверждают, что предопределение и свобода воли находятся во взаимодополняющих отношениях. «Нам приходится рассматривать их с точки зрения нашей отдельной участи, нашей судьбы во времени, когда Бог не связан ни ходом времени, ни прошлым, ни будущим», - пишет О.Р.Нильсон [19, с.75].

Френк Стагг, рассуждая о «биполярной» природе спасения, говорил, что, с одной стороны, оно дается человеку даром, «бесплатно», но, с другой стороны, принятие спасения, владение им может стоить человеку всего, что он имеет. Спасение - это не только возврат в отчий дом после прозябания на чужбине, как это произошло в жизни блудного сына (Лк.15.11-24), но это и распродажа всего имущества ради покупки одной драгоценной жемчужины - Царства Божия, как поступил купец - персонаж другой притчи Христа (Мф.13.45). Спасение может означать отказ от прежних привычек, от прежнего образа жизни, оно может обернуться потерей комфорта, друзей, семьи, оно может привести к тюремному заключению и даже к мученической смерти.

Для христиан всегда существует опасность упустить один из аспектов учения о спасении. Еще во времена Апостолов в Церкви были сторонники легализма, ставившие спасение в прямую зависимость от соблюдения определенных обрядов и правил или призывавшие к аскетическому ущемлению плоти. Элементы легализма содержались в учениях иудействующих христиан и некоторых гностических группировок (Деян.15.1; 1Тим.4.3 и др.) Несмотря на разное содержание, суть легализма одна - выполнение предписаний становится самоцелью, и результат, как правило, тоже один - упование на свои усилия, на свою праведность и горделивое отношение к окружающим. Христос неоднократно обличал самоправедность фарисеев (Мф.23.1-39; Лк.18.9-14). Павел боролся с легализмом в церквях (послания к Галатам, к Римлянам и др.), отстаивая учение об оправдании верою.

Другая противоположная тенденция рассматривает спасение только как дар, который ничего не требует от человека. Такое учение часто называют либертинизмом или антиномизмом (в смысле «беззаконничества»). Либертинисты извращали учение о благодати Божией и христианской свободе, отвергая всякие нормы поведения и даже контроль над своими поступками. Они считали, что свобода во Христе освобождает от обязанностей и от всякой ответственности, а некоторые даже учили, что греховные поступки содействуют увеличению благодати. Это неверное толкование бросало тень на христианскую доктрину оправдания по вере. И поэтому Апостолы опровергали либертинизм, указывая, что упование на благодать Божию не означает бездействия и тем более греховных дел. Подлинная вера не может не проявиться в добрых делах и в соблюдении Слова Божия (Иак.1.22; 2.14-26; Рим.6.1,2; Гал.5.13 и др.)

Спасение - дар, но также и обязанность. «Вы — свет мира», - обращается Иисус к Своим ученикам, - «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф.5.14,16). Мы можем быть светом только по благодати Божией. Бог дарит нам свой свет, но наша обязанность - поделиться им с нашими ближними [39, с.177].

## ДВОЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Каждый человек, искренне желающий быть учеником Иисуса Христа, неизбежно сталкивается с Его радикальным требованием: «...кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк.8.34). Другого пути, ведущего в жизнь вечную, не существует. Однако в учении Иисуса содержится другая важная заповедь: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк.12.31). Любовь к ближнему, таким образом, непосредственно связывается с любовью человека к самому себе. Любовь к себе является своеобразным мерилom любви к другим людям и, по-видимому, одно невозможно без другого. Но любовь к себе у христианина должна сочетаться с добровольным отвержением себя.

Франк сопоставляет другие тексты, созвучные приведенным, которые также выглядят противоречащими друг другу. «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете...» (1Ин.2.10). Но буквально вслед за этим высказыванием мы встречаем наставление: «Не любите мира, ни того, что в мире...» (1Ин.2.15). И здесь невольно возникает вопрос: разве брат, которого мы должны любить, не находится в мире, не входит в состав мира?

Как согласовать заповедь Евангелия не заботиться о том, что есть, что пить и во что одеваться (Мф.6.25) с заповедью накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого (Мф.25.35-40)? Франк верно отмечает, что в христианской жизни нередко преобладает один из мотивов, оттесняя на задний план или совсем вытесняя противоположный. «Существует христианский аскетизм, основанный на стремлении «спасти свою душу», обрести «сокровище на небесах» через уход из мира и равнодушие ко всем земным нуждам и заботам человека; и существует христианская активность в мире, основанная на деятельной любви к людям, на стремлении помочь им в их земной нужде и часто отвергающая - по крайней мере, на практике - всяческий аскетизм, всякую мысль о небесном сокровище как уклонение от христианского завета любовного служения людям» [26, с.326].

Подлинное христианство непременно должно совмещать эти два различных мотива. Чтобы объяснить этот парадокс, необходимо сначала уточнить, что на самом деле означает «отвергнуть себя».

Христианское самоотвержение не означает: в чем-то себя ограничить. Ограничение, отказ себе в чем-либо встречаются везде и повсюду не только в религии, но и в спорте, искусстве, политике. Достижение любой цели, пусть даже самой эгоистичной, как правило сопряжено с определенного рода жертвами. «Отвергнуть себя» не означает также самоуничтожения, исчезновения индивидуальной человеческой души. В христианском самоотречении совершается отрешение от человеческого эгоцентризма и гордого самодовольства. Происходит отвержение самолюбия во имя любви к Богу и любви к ближнему. Греховная человеческая натура всегда стремится обособиться, возвыситься над другими. «Мы говорим, что люди гордятся своим богатством, или умом, или красотой. Но это не совсем так, - писал К. Льюис - Они гордятся тем, что они богаче, умнее или красивее других... Только сравнение возбуждает в нас гордость: сознание, что мы выше остальных, приносит нам удовлетворение» [15, с.152].

«Отвергнуть себя» означает отвергнуть свою сосредоточенность на самом себе, свою самодостаточность. Это единственный путь к установлению должных взаимоотношений с Богом, и, таким образом, это путь подлинной

самореализации человека, реализации его истинного назначения. Победа над грехом Адама достигается посредством креста (Мк.8.34).

Как говорил Стагг, крест - это поворот к Богу и к другим людям, это «отрицание плотского маленького круга самоцентричности» [39, с.182]. Серьезная болезнь требует радикальных мер лечения. Вот почему принцип жизни через смерть в Новом Завете раскрывается в различных аналогиях и поучениях (Ин.12.24,25; Рим.6,3; Гал.2.20; Кол.2.20), Воскресение к новой жизни со Христом происходит только через смерть ветхой природы, через самоотрицание во имя подлинного самоутверждения.

Мы уже касались двойственности мирового и человеческого бытия в главе 3. Мир и человек после грехопадения находятся на более низком уровне, чем тот, к которому они были предназначены по своему существу и происхождению (Быт.3 гл; Рим.8.19-21). Двойственность бытия влечет за собой двойственность христианской практики: отрицание мира и себя в их падшей сущности и «любовь к миру в его конкретной живой первооснове, в которой он есть образ и воплощение божественного бытия» [26, с.332]. Задача христианской жизни состоит, с одной стороны, в самоотречении самоощущения, через страдание, преодоление «мира» как низшего, искаженного состояния бытия, и, с другой стороны, в усмотрении высшего назначения мировой жизни, в любовном служении совершенствованию мира и нуждам ближних.

«Уход из мира, самоотречение - это достижение той глубины или высоты бытия, на которой кончается всякая замкнутость души в себе самой, всякая ее забота только о собственном благе, и душа осуществляет себя только в солидарности себя с другими людьми, в любовном служении им. И, наоборот, преодоление личного эгоизма и бескорыстное служение ближним немислимы иначе, как «через преодоление человеком земной, мирской его природы, через подъем души к Богу и ее укоренение в Боге» [26, с.332].

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В статье мы рассмотрели лишь некоторые, основные причины парадоксов, с которыми сталкивается христианское религиозное сознание. Наличие парадоксов не должно смущать нас, ибо полнота откровения бесконечно сложнее и многообразнее наших человеческих понятий и стереотипов мышления. Поэтому обнаруженные парадоксы не следует рассматривать как досадные недоразумения, которые нужно как можно быстрее устранить. Парадоксы нуждаются в бережном отношении. И если мы не можем согласовать какие-либо истины или доктрины откровения, мы не должны умалывать одну из них и тем более пренебрегать ею. Мы рассматривали различные заблуждения и ошибки как в теории так и в христианской практике, которые как раз и возникали из желания упростить многогранность откровения, приспособить его к ограниченному человеческому миропониманию. В результате этого происходило искажение доктрин христианства. За парадоксами религии - как за реальными, так и за кажущимися - в действительности стоят важные проблемы. Парадоксы не появляются на пустом месте и уже поэтому требуют тщательного рассмотрения.

При этом мы не должны впадать в другую крайность: повсюду искать парадоксы, даже там, где их нет, или, провозглашая их неразрешимость, отвергать любые попытки согласования взаимоисключающих истин. Напротив, определяя какую-либо проблему как парадокс, мы тем самым можем применять приемы разрешения парадоксов, разработанные в логике и в других точных науках. В Писании неоднократно встречаются напоминания о важности и необходимости исследования глубоких истин, содержащихся в нем: «Вникай в себя и в учение, занимайся сим постоянно» (1Тим.4.16; Ин.5.39; Деян.17.11). Исследование Писания должно включать также и внимательное исследование парадоксов. Но при этом мы, конечно, должны помнить об ограниченности нашего разума, и не надмеваться «плотским своим умом», как советовал Ап. Павел (Кол.2.18).

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Бор Н. Квантовая физика и философия. М., 1961.
2. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917.
4. Быховский Б.Э. Кьеркегор. М., 1972.
5. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт 5-го изд. 1899).
6. Виндельбанд В. Философия Канта. С.-Пб., 1895.
7. Гегель Г. Наука Логики. Т.1-3, М., 1970-72, т.1.
8. Ивин А.А. Строгий мир логики. М., 1988.
9. Кант И. Собр. соч. в 6-ти томах. М., 1963-66, т.3.
10. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1975.
11. Краткий словарь по логике. Горский Д.П., Ивин А.А. и др. Подред. Д.П.Горского. М., 1991.
12. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. В кн.: Мистическое богословие. Киев, 1991, с.95-259.
13. Лосский В.Н. Догматическое богословие. В кн.: Мистическое богословие. Киев, 1991, с.261-335.
14. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
15. Льюис К.С. Сущность христианства. Collins Publishers, 1985.
16. Мень А.В. История религии. Магизм и единобожие. Т.2, М., 1991.
17. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.1-2, Казань, 1905-1906, т.1.
18. Николай Кузанский. Собр. соч. в 2-х томах. М., 1979-80, т.1.
19. Нильсон О.Р. Свет и время. Осло, 1980.
20. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Киев, 1991.
21. Раушенбах Б.В. О логике тринитности. В журн.: «Вопросы философии», 1990, №11, с.166-169.
22. Раушенбах Б.В. Логика тринитности. В журн. «Вопросы философии», 1993, №3, с.62-69.
23. Философский энциклопедический словарь. Под ред. Л.Ф.Ильичева, П.Н.Федосеева и др. М., 1983.
24. Флоренский П.А. Собр. соч. в 2-х томах. Т.1, М., 1990.
25. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
26. Франк С.Л. С нами Бог. В кн.: Духовные основы общества. Франк С.Л., М., 1992, с.217-390.
27. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
28. Челпанов Г.И. Введение в философию. М., 1912.
29. Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. М., 1992.
30. Яворский Б.М., Детлаф А.А. Справочник по физике. М., 1990.
31. Dictionary of Christ and the Gospels, edited by Hastings, v.1-2. Edinburgh: T.& T.Clark, 1927, v.2
32. Encyclopaedia of Religion and Ethics, etited by J.Hastings, v.1-12. New York: Charles Scribners Sons, 1908-22, v.9.
33. Erikson M.J. Christian Theology, Michigan: Baker Book House, 1989.
34. Evangelical Dictionary of Theology edited by W.A.Elwell. Michigan: Baker Book House, 1989.
35. Mackintosh H.R., Types of Modern Theology. London: Nisbet and Co.Ltd., 1942.
36. New 20th - Century Encyclopedia of Religious Knowledge, edited by J.D. Douglas, Michigan: Baker Book House, 1991.
37. Sproul R.C. Chosen by God. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., 1988.
38. Spurgeon C.H., New Park Street Pulpit (Sermons), v.1-6. London: The Banner of Truth Trust, 1955-1960. v.4, 1958
39. Stagg, Frank, Polarities of Man's Existence in Biblical Perspective. Philadelphia: The Westminster Press, 1973.
40. Stott J.R.W. The Letters of John. Michigan: William B.Eerdmans Publishing Company, 1989.
41. Tillich, Paul, Systematic Theology, v.1-3, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.