Александр Храмов

Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру

Alexander Khramov

Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace

Alexander Khramov — A. Borissiak Paleontological Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). a-hramov@yandex.ru

Today, theistic evolution (TE), the idea that God created living world by means of the evolutionary process, is shared by the majority of those who seek to reconcile Christian religion with the findings of modern science. A history of this idea, the subject of the present study, can be divided into two periods. The first period, which lasted from 1870s to 1940s, coincided with so-called eclipse of Darwinism. During that time the major proponents of TE doubted natural selection as the main force guiding evolution. Instead, they thought that the assumption of Divine guidance is needed in order to explain the evolutionary progress toward complex life forms. The second period in the history of TE began in the 1950s, after the modern evolutionary synthesis was established. The renaissance of Darwinism in biology left no room for teleological approach, so the new generation of TE supporters was forced to see God as restrained by the rule of chance or, alternatively, as acting through chance events. Despite of these changes, the religious content of TE remained the same, namely, the accent on Divine immanence and skeptical attitude toward the traditional doctrine regarding the fall and redemption. The author hypothesizes that the way for TE was paved by the Augustinian tradition of Western Christianity.

Keywords: science and religion, Darwinism, original sin, natural selection, Karl Rahner, natural theology, Pierre Teilhard de Chardin.

Статья подготовлена в рамках проекта «Религия, наука и общество» Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия, поддержанного Фондом Джона Темплтона.

Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84-109.

Khramov, Alexander (2015) "Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 84-109.

Начиная со второй половины XIX века идея биологической эволюции стала краеугольным камнем естественных и социальных наук. Отвечая на этот вызов, западная христианская мысль следовала двум основным стратегиям. Одна из них, связанная преимущественно с американским фундаментализмом, предполагает отрицание эволюции на основе наукообразных аргументов, спектр которых простирается от «геологии потопа» до «разумного замысла». Более респектабельной считается другая стратегия, известная под именем теистического эволюционизма (ТЭ). Сторонники этого направления признают, пусть часто и с некоторыми оговорками, эволюционное происхождение живых организмов, трактуя эволюцию в качестве средства, при помощи которого Бог сотворил живую природу.

В настоящее время второй подход разделяется большинством христианских интеллектуалов Запада, однако его нельзя считать сравнительно недавним изобретением. Напротив, концепция ТЭ была *изначальной* реакцией христианской мысли на теорию эволюции: многие мыслители-христиане вне зависимости от конфессиональной принадлежности сразу же почувствовали инстинктивное желание отождествить библейские шесть дней творения с грандиозной эволюционной панорамой развития жизни на Земле. Если «креационистская наука» с большим запозданием зародилась в 1920-е и расцвела лишь в 1960-е годы[1], то базовые принципы ТЭ были сформулированы еще в конце XIX века и с тех пор остаются на удивление неизменными.

В данной статье я попытаюсь наметить основные вехи в развитии ТЭ в западной христианской мысли, охарактеризовав взгляды ряда фигур, которые внесли в него значительный вклад. Стоит отметить, что первые 50 лет истории ТЭ достаточно подробно освещены в литературе и рассматриваются как в научном[2], так и в ре-

1. Как отмечал Рональд Намберс, в конце XIX века даже самые консервативные христиане допускали возможность органической эволюции и верили в истинность исторической геологии, и вплоть до последних десятилетий XX века «научный креационизм» казался «излишне экстремальным» большинству сторонников креационистского лагеря в широком смысле слова. См.: Numbers, R. L (2006). *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, p. 7. Cambridge: Harvard University Press.

2. Bowler, P. (1983) *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*, p. 44–57. Baltimore: Johns Hopkins University Press (глава «The Decline of Theistic Evolution»).

лигиозном[3] контексте своего времени. Кроме того, существует много работ, посвященных творчеству наиболее влиятельного представителя ТЭ — Пьера Тейяра де Шардена[4]. Тем не менее исследователи практически не предпринимали попыток проследить единую логику развития ТЭ от истоков *вплоть до наших дней*. Возможно, это связано с тем, что более современные версии ТЭ считаются относящимися скорее к компетенции богословия, чем к «ведомству» интеллектуальной истории, а поэтому при их рассмотрении актуальные задачи христианской апологетики зачастую отодвигают на второй план вопрос о генезисе обсуждаемых идей[5]. Вместе с тем на протяжении почти 150 лет в истории ТЭ было больше преемственности, чем радикальных перемен, так что важно представить ее общую панораму.

Вопреки Дарвину

Изначально теистический эволюционизм вырос из весьма широкой идейной оппозиции со стороны приверженцев идеалистической натурфилософии, с которой столкнулся Дарвин после публикации «Происхождения видов путем естественного отбора» (1859). Тем не менее лавры основоположника ТЭ с некоторыми оговорками можно отдать английскому натуралисту Сент-Джорджу Майварту (1827–1900). Будучи англиканином, обратившимся в католицизм, Майварт впервые попытался доказать, что «христианские мыслители совершенно вольны в том, чтобы принять *общую* эволюционную теорию»[6] (курсив мой. — *А. Х.*), ибо нет

3. Bont, R. D. (2005) «Rome and Theistic Evolutionism: The Hidden Strategies behind the 'Dorlodot Affair', 1920–1926», *Annals of Science* 62: 457–478; Appleby, R. S. (1987) «Between Americanism and Modernism: John Zahm and Theistic Evolution», *Church History* 56: 474–490.

4. Вот только некоторые из них, вышедшие за последние 20 лет: Lane, D. H. (1996) *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*. Macon: Mercer University Press; King, U. (1996) *The Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*. Maryknoll: Orbis Books; *Струговщиков Е. свящ.* Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Дом надежды, 2004; Grumett, D. (2005) *Teilhard De Chardin: Theology, Humanity, and Cosmos*. Leuven: Peeters.

5. Russell, R. J. (2013) «Recent Theological Interpretations of Evolution», *Theology and Science* 11: 169–184.

6. Mivart, S. G. (1871) *On the Genesis of Species*. 2nd edition, p. 302. London and New York: Macmillan and Co.

«непреодолимого антагонизма между двумя идеями, „творением“ и „эволюцией“, в том, что касается органических форм»[7].

Однако для Майварта эволюционная теория была приемлема именно в расширительном ее толковании, а не в дарвинистской интерпретации. Под дарвинизмом Майварт, как и последующие теоретики ТЭ, понимал «принятие „естественного отбора“ или „выживания наиболее приспособленных“ как единственного объяснения происхождения видов»[8]. В книге «Возникновение видов» (1871), в которой Майварт набрасывает контуры ТЭ, богословским и философским аспектам этой доктрины посвящено лишь несколько страниц — основное внимание уделяется критике Дарвина. Майварт указывает, что естественный отбор не позволяет объяснить возникновение сложных органов: почему небольшие вариации, которые в будущем приведут к возникновению полезных адаптаций, закрепляются на первом этапе, когда они еще бесполезны? Из этого Майварт делает вывод, что «внутренняя сила или тенденция является важным, если не основным, фактором, порождающим новые виды»[9]. Впрочем, признавал он и частичную правоту Дарвина: «„Естественный отбор“ действует и должен действовать, играя в органическом мире определенную, но вторичную и подчиненную роль»[10]. И все же появление новых форм «зависит от действия неизвестных внутренних законов, которые обуславливают вариабельность в конкретные моменты времени и в конкретных направлениях»[11]. Бог, согласно Майварту, творит органический мир посредством этих предустановленных законов эволюции[12].

В католической среде Майварт не остался одинок в своих усилиях примирить теорию эволюции с христианским мировоззрением. В континентальной Европе его инициативу подхватил французский доминиканец Далмаций Леруа[13] (1828–1905), автор книг «Эволюция органических видов» (1887) и «Эволюция, огра-

7. Mivart, S. G. (1871) *On the Genesis of Species*. 2nd edition, p. 19.
8. Ibid., p. 24.
9. Ibid., p. 278.
10. Ibid., p. 257.
11. Ibid., p. 311.
12. Ibid., p. 301.
13. О взглядах Майварта, Леруа и Зама и их непростых взаимоотношениях с официальной Католической церковью см.: Artigas, M., Glick, T. F., Martinez, R. A. (2006) *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877–1902*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ниченная органическими видами» (1891). В Америке ТЭ нашла пылкого сторонника в лице католического священника и натуралиста Джона Зама (1851–1921). Обильно цитируя Майварта, Зам в своей книге «Эволюция и догма» (1896) доказывал, что эволюция «не противоречит ни разуму, не Писанию»[14]. Согласно Заму, «единство плана и цели в природе»[15] свидетельствует о Божественном влиянии на процесс эволюции; ни естественный отбор, ни наследование благоприобретенных признаков полностью не могут объяснить развитие жизни, подчеркивал он в главе под характерным заглавием «Дарвинизм — не эволюция».

В отличие от Майварта, Зам сделал из ТЭ ряд богословских выводов. Главным образом он сосредоточился на критике образа Бога — часовщика, созданного деизмом и старой естественной теологией в лице Уильяма Пейли. Праздный Бог деистов «просто привел в движение машину мироздания и дальше оставил ее работать самостоятельно»[16]. Но наука заставляет пересмотреть представления о творческой активности Бога:

> согласно старому взгляду, Бог создал все прямо и в том виде, в каком оно существует, согласно же [теории] эволюции, творение, или скорее развитие, было медленным и постепенным процессом, требовавшим бессчетных эпох для превращения хаоса в космос[17].

Чтобы творить посредством эволюции, подчеркивал Зам, Бог должен быть «порождающей, направляющей и имманентной [природе] Силой»[18].

Аналогичные взгляды разделяли и первые сторонники ТЭ из числа англикан, о чем свидетельствует сборник статей *Lux Mundi* (1889), вышедший под редакцией англиканского епископа Чарльза Гора, лидера либерального крыла англо-католиков. «Наука выталкивала Бога деистов все дальше и дальше прочь, и в тот момент, когда, казалось бы, Он должен был быть отброшен окончательно, появился дарвинизм и в обличье врага сделал рабо-

14. Zahm, J. A. (1896) *Evolution and Dogma*, p. 423. Chicago: D. H. McBride.
15. Ibid., p. 384.
16. Ibid., p. 377.
17. Ibid., p. 412–413.
18. Ibid., p. 376.

ту друга»[19], — писал один из авторов сборника Обри Мур (1848–1890), каноник колледжа Крайст-Чёрч. Согласно Муру, «миссия современной науки состояла в том, чтобы вернуть в наш неметафизический образ мысли великую истину об имманентности Бога творению»[20]. Ему вторил теолог Джон Иллингворт (1848–1915): «Бог стоит не только у истоков материи, Он имманентен на каждой ее стадии [развития] и соучаствует в каждом ее феномене»[21]. Подобно Майварту и Заму, Иллингворт был враждебен дарвинизму и считал естественный отбор лишь одним из многих факторов эволюции: «Его собственный автор вскоре увидел и признал неадекватность теории естественного отбора, даже в [области] биологии»[22]. Иллингворт, видимо, намекал на уступки ламаркизму, сделанные Дарвином в шестом издании «Происхождения видов» (1872) под напором критики со стороны Майварта.

Благодаря своему антидарвиновскому обличью ТЭ поначалу смог прижиться даже в консервативных кругах, которые затем стали колыбелью воинствующего «научного креационизма». Так, среди авторов 12-томного издания *The Fundamentals*, которое атаковало либеральную теологию и фактически явилось точкой отсчета для американского христианского фундаментализма, было как минимум два сторонника ТЭ: американец Джордж Райт (1838–1921), одновременно геолог и профессор теологии, а в молодости конгрегационалистский пастор, и шотландский пресвитерианский пастор Джеймс Орр[23] (1844–1913). Оба они апеллировали к научным авторитетам своего времени, чтобы предостеречь от «необоснованного смешения или отождествления эволюции с дарвинизмом»[24]. Так, Джордж Райт ссылался на своего друга американского ботаника Асу Грея (1810–1888), знаменитого корреспондента Дарвина, и на «наиболее выдающегося коллегу Дарвина» британского натуралиста Альфреда Уоллеса (1823–1913):

19. Moore, A. L. (1890) «The Christian Doctrine of God», in Gore Ch. (ed.) *Lux Mundi*, pp. 57–109. London: John Murray.

20. Ibid.

21. Illingworth, J. R. (1890) «The Incarnation in Relation to Development», in Gore Ch. (ed.) *Lux Mundi*, pp. 181–214. London: John Murray.

22. Ibid.

23. Livingstone, D. N. (1986) «B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism», *Evangelical Quarterly* 58: 69–83.

24. Orr, J. (1915) «Science and Christian Faith», *The Fundamentals* IV: 91–104.

«оба они настаивали, что естественный отбор может достигнуть своих целей, только реализуя замыслы Творца»[25].

И Грей, и Уоллес действительно много сделали как для пропаганды ТЭ, так и для того, чтобы придать ему антидарвинистское звучание. И если Грей в сборнике эссе *Darwiniana* (1876) лишь осторожно указывал, что в природе помимо естественного отбора могут действовать и целенаправленные силы, то Уоллес был куда более категоричен, особенно под конец жизни. В своей последней книге «Мир живого» (1910) он набросал целую натурфилософскую панораму эволюции, в которой биология и геология несколько неожиданно для начала XX столетия переплетались с ангелологией. В рамках этой панорамы человек понимался как «конечная цель», которую «вездесущий, направляющий и организующий интеллект всегда имеет в виду»[26]. Но этот интеллект, в отличие от большинства сторонников ТЭ, Уоллес отказывался отождествлять с Богом:

> Организующий разум, который осуществляет развитие мира живого, совершенно не обязательно должен обладать какими-либо атрибутами бесконечного [начала] и не обязан быть тем, что обычно понимается под словом Бог или Божество[27].

Согласно Уоллесу, такой разумной силой является бесчисленный сонм ангелов, которым Бог делегировал основные задачи по сотворению мира. Высочайшие из них творят первоначальный универсум, а подчиненные духи «наблюдают за развитием бесчисленных систем звезд и планет, пока одна из них будет сочетать в себе все условия… требующиеся для полного развития мира живого от амебы до человека»[28]. Ангелы еще более низкого порядка инициируют появление клеток, а затем и многоклеточных организмов. Весь этот процесс, требующий участия многочисленных служебных духов, представлялся Уоллесу

> куда менее невероятным, чем бесконечный Бог, который не только создал целый космос, но и Сам в одиночку является сознательной

25. Wright, G. F. (1915) «The Passing of Evolution», *The Fundamentals* VII: 5–21.
26. Wallace, A. R. (1914) *The World of Life*, p. 316. London: Chapman and Hall.
27. Ibid., p. 392.
28. Ibid., p. 394.

> действующей силой в каждой клетке в каждом живом организме, который существует или когда-либо существовал на Земле[29].

Первые ревизионисты

Но именно этот имманентистский взгляд на Бога как движущую силу эволюции постепенно набирал среди симпатизантов ТЭ все большую популярность. Яркое выражение он нашел в так называемой Новой теологии, идеи которой были изложены в одноименной книге Реджинальда Кэмпбелла (1867–1956), известного лондонского конгрегационалистского проповедника. Кэмпбелл, вторя авторам сборника *Lux Mundi*, под влияние которых он попал в годы своей учебы в Оксфорде, писал, что отправной точкой Новой теологии является «заново утвержденная христианская вера в имманентность Бога вселенной и человечеству»[30]. «Когда я произношу слово «Бог», я имею в виду таинственную силу, которая находит свое выражение во вселенной и присутствует в каждом мельчайшем атоме»[31], — подчеркивал Кэмпбелл. Бог является «неистощимой силой, которая делает возможной саму идею развития от простого к сложному»[32].

Кэмпбелл одним из первых среди сторонников ТЭ осознал несовместимость этой концепции с традиционным христианским учением о грехопадении и искуплении. Если традиционное богословие объясняет несовершенство мира грехопадением, то в рамках ТЭ такое несовершенство является изначальным условием развития. Бог сам сотворил мир несовершенным, чтобы затем постепенно возводить его к более высоким ступеням развития посредством эволюции: «Несовершенство конечного Творения — это не вина человека, а воля Бога»[33]. Появление человека для Кэмпбелла было высшим этапом мирового развития, так что его грехопадение шло бы вразрез с восходящим трендом всей эволюции.

> Современная наука не знает ничего об этом [грехопадении] и не может найти следов такого катаклизма в человеческой истории. На-

29. Wallace, A. R. (1914) *The World of Life*, p. 395.
30. Campbell, R. J. (1907) *The New Theology*, p. 5. New York: The Macmillan Company.
31. Ibid., p. 18.
32. Ibid., p. 86.
33. Ibid., p. 67.

> против, она свидетельствует о постепенном и очевидном подъеме, закон эволюции управляет человеческими делами так же, как и любой другой частью космического процесса[34].

Если грехопадения не было, то Иисусу Христу, как считал Кэмпбелл, просто нечего искупать. Поэтому воплощение и смерть Сына Божьего он понимал лишь как эпизод постепенного движения сущего от конечного к бесконечному: «Смерть Иисуса есть средоточие и концентрированное выражение этого векового искупительного процесса, посредством которого [человеческая] раса поднимается к своей обители в Боге»[35]. Иными словами, в Новой теологии искупительное деяние Бога лишается самостоятельного значения и фактически растворяется в космической эволюции как таковой.

Можно сказать, что Новая теология была логическим продолжением модернистской линии, намеченной в сборнике *Lux Mundi*. Однако вдохновитель этого сборника епископ Чарльз Гор не был готов пойти столь далеко в ревизии христианского вероучения и подверг Кэмпбелла резкой критике[36]. Под ее влиянием Кэмпбелл отрекся от своих радикальных взглядов и в 1915 году даже вернулся в лоно англиканской церкви. Однако по проторенному им пути направились другие сторонники ТЭ, которые уже не могли закрывать глаза на необходимость ревизии христианского вероучения, вытекающую из представления о Боге, творящем через эволюцию.

Одним из самых ярких представителей таких ревизионистов был математик и теолог Эрнст Барнс (1874–1953), ставший в 1924 году англиканским епископом. Барнс, среди прочего, получил скандальную известность благодаря своим «горилльим проповедям». С церковной кафедры и с книжных страниц этот епископ призывал к переосмыслению христианства с учетом открытий эволюционной биологии. В частности, Барнс настаивал на отказе от «ужасающей теории» первородного греха:

> Многим из того зла, которое присутствует в человеческих склонностях и страстях, мы обязаны естественным инстинктам, вытекающим из нашего животного происхождения. В реальности че-

34. Campbell, R. J. (1907) *The New Theology*, p. 60.

35. Ibid., p. 162.

36. Gore, Ch. (1907) *The New Theology and the Old Religion*. London: John Murray.

ловек не является существом, ниспавшим из состояния идеальной невинности; он представляет собой животное, медленно приобретающее духовный смысл и поднимающееся над уровнем своих далеких предков[37].

Ренессанс дарвинизма

Эрнста Барнса можно считать первым приверженцем теистического эволюционизма, который ощутил на себе влияние синтетической теории эволюции (СТЭ) в лице ее предвестника Рональда Фишера, британского статистика и биолога. Барнс высоко оценил книгу Фишера «Генетическая теория естественного отбора» (1930), которую исследователи характеризуют как «первую крупную работу, где был предложен синтез дарвиновского селекционизма и менделевской генетики»[38], а затем и подружился с ее автором, став крестным отцом одной из его дочерей[39]. В отличие от первых сторонников ТЭ, Барнс и Фишер верили в возможность примирения дарвинизма и христианского мировоззрения.

Их оптимизм по поводу «ренессанса дарвинизма» (название одноименной статьи Фишера 1947 года) выглядел довольно неожиданно, если учесть антидарвинистские настроения большинства ранних теоретиков ТЭ. В надежде «зарезервировать» место, где бы в процессе развития жизни могла проявить себя длань Творца, приверженцы ТЭ, как мы видели, настаивали на нередуцируемости эволюции к естественному отбору, действующему на случайные вариации. Если этот слепой механизм не позволяет объяснить появление все более сложных форм жизни, то следует допустить, что в природе помимо него действует целенаправленная и сознательная сила, которая постепенно возводит органический мир от низшего к высшему, к человеку — венцу творения. Эта сила, движущая эволюцию, тождественна христианскому Богу-Творцу (или, по Уоллесу, ангелам).

СТЭ, которая окончательно оформилась к концу 1940-х годов, казалось бы, должна была нанести сокрушительный удар по ТЭ,

37. Цит. по: Bowler, P. J. (2001) *Reconciling Science and Religion: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain*, p. 265. Chicago and London: University of Chicago Press.

38. Edwards, A. W. F. (2000) «The Genetical Theory of Natural Selection», *Genetics* 154: 1419–1426.

39. Bowler, P. J. (2001) *Reconciling Science and Religion*, p. 266.

последователи которого опрометчиво связали себя с недарвинистскими взглядами на развитие жизни. Согласно СТЭ, эволюция, в том числе на уровне макротаксонов, сводится к популяционной изменчивости — к действию естественного отбора на *случайные* генетические вариации и к дрейфу генов (*случайные* колебания частот аллелей). Все прежние представления, не укладывающиеся в эту неодарвинистскую модель, после создания СТЭ фактически были изгнаны из биологической науки. Если еще в 1930-е годы респектабельные ученые, такие как американский палеонтолог Генри Осборн, могли на страницах *Science* и *American Naturalist* рассуждать о «внутренних тенденциях», управляющих ходом эволюции, то спустя двадцать лет редакторы научных журналов просто перестали публиковать статьи с такими идеями. Вместе с ними должно было схлопнуться и пространство для божественного действия, «отвоеванное» у естественного отбора сторонниками ТЭ. Однако этого не произошло. Парадоксальным образом ТЭ не только сумел пережить неодарвинистскую революцию в биологии, но и вскоре после торжества СТЭ укрепил на время свои позиции, знаком чего стало увлечение идеями французского антрополога и священника-иезуита Пьера Тейяра де Шардена.

Тейяр: между старым и новым

Сочинения Тейяра, который до сих пор остается самым известным теоретиком ТЭ, стали достоянием общественности в 1950-е годы уже после его смерти. Сочувственное предисловие к английскому переводу главного труда Тейяра «Феномен человека» (1959) написал сам Джулиан Хаксли, один из ключевых архитекторов СТЭ, чья книга «Эволюция: современный синтез» (1942) и сделала ее известной под именем «синтетическая». Однако в «Феномене человека», который был написан Тейяром еще в конце 1930-х, новые реалии биологической науки, связанные с появлением СТЭ, не были учтены. Напротив, учение Шардена фактически принадлежит к группе прежних концепций ТЭ, ориентирующихся на недарвинистские представления об эволюции.

Так, Тейяр сетовал на то, что «люди не решаются признать наличие определенного *направления* и привилегированной *оси* эволюции»[40] (курсив автора). Но теория ортогенеза, «закона направленного усложнения», обеспечивающего, согласно Тейя-

40. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: АСТ, 2002. С. 252.

ру, «подъем жизни» в противоположность ее простому «распространению вширь»[41], была отвергнута сторонниками СТЭ вместе с другими недарвинистскими концепциями. Ключевым элементом построений Тейяра является концепция «точки Омега», телеологический характер которой находится в прямом противоречии с постулатами СТЭ[42]. Точка Омега, маячащая на горизонте будущего, заставляет объединяться зачаточные очаги сознания, имеющиеся даже у атомов, во все более сложные структуры. Тейяр говорит об этой «пружине подъема сознания» как об объяснении поступательного развития жизни[43].

В финале мирового развития Бог совпадет со вселенским сознанием и сделается всем во всем: «Всеобщий Христос свершится и станет достижимым в конце эволюции»[44]. В рамках этой эсхатологической перспективы нет места первородному греху, объекту, на который направлена искупительная жертва Христа. Поэтому, как подчеркивал Тейяр, в обновленном богословии учение об искуплении отойдет на второй план[45]. Эволюционистский прогрессизм не допускает никакого разрыва и отпадения от Бога — мир из состояния исходного хаоса может двигаться только вперед, завороженный точкой Омега. «Первородный грех в принятой в наши дни формулировке есть одна из главных трудностей, на которые наталкивается христианская мысль»[46], — отмечает Тейяр. Этот богослов фактически отождествляет грех с неизбежными возмущениями, присущими любой самоорганизующейся системе, творимой путем эволюции. «С этой точки зрения первородный грех в его космической основе смешивается с самим механизмом творения»[47].

Как мы видели, аналогичная ревизия христианского учения была предпринята Р. Кэмпбеллом еще за сорок лет до Тейяра.

41. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. С. 215–216.

42. В своей получившей широкую известность критической рецензии на «Феномен человека» британский биолог и нобелевский лауреат Питер Медавар отмечал, что «Тейяр отвергнул современную менделистско-дарвинистскую теорию эволюции» и ввел «жизненную силу (*élan vital*) старой терминологии в менделистскую машину». Medawar, P. (1961) «Review of Teilhard de Chardin's The Phenomenon of Man», *Mind* 70: 99–105.

43. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. С. 259.

44. Там же. С. 483.

45. Там же. С. 505.

46. Там же. С. 538.

47. Там же. С. 508.

В своих построениях французский богослов фактически дословно воспроизвел и другие тезисы ранних симпатизантов ТЭ, в частности, об имманентности Бога эволюционирующему творению: так, в связи с Евхаристией он говорит о «божественной объединяющей силе, прилагаемой отдельно к каждому духовному атому Вселенной»[48]. Можно утверждать, что Тейяр не был новаторской фигурой и лишь подвел итог 70-летнему недарвинистскому этапу развития ТЭ, начавшемуся в 1870-е годы и завершившемуся в 1940-е по причине распространения СТЭ. Получив широкую известность на волне интереса к успехам эволюционной биологии, сочинения Тейяра де Шардена привлекли внимание к накопленному эвристическому потенциалу ТЭ и тем самым стимулировали его дальнейшее развитие, но уже в свете восторжествовавшей неодарвинистской парадигмы.

Невмешательство *versus* интервенционизм

Начиная с 1950-х годов концепция теистического эволюционизма, которая до того развивалась скорее силами энтузиастов-одиночек, превращается, по сути, в господствующую парадигму, и в ее рамках начинает работать большинство католических и протестантских теологов, за исключением ультраконсерваторов. Отчасти этот феномен был связан с популярностью сочинений Тейяра де Шардена — его последователи сделали немало для институционализации ТЭ, проводя многочисленные конференции, издавая книги и журналы, где обсуждалось не только наследие Тейяра, но и проблематика ТЭ в целом. Например, на конференции «Надежда и будущее человека» (Нью-Йорк, 1971), организованной Американской Тейярдистской ассоциацией, присутствовали такие известные протестантские богословы, как Юрген Мольтманн и Вольфхарт Панненберг, которые впоследствии стали активными популяризаторами идеи «творения через эволюцию». Стоит отметить, что эта конференция привлекла более 2000 слушателей, став крупным событием в интеллектуальной жизни Америки, о котором писали центральные СМИ, включая *New York Times*[49].

Чтобы осветить взгляды ключевых фигур, развивавших идеи ТЭ на протяжении последних 50-60 лет, не говоря уже об авторах

48. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. С. 528.

49. McCulloch, W. (1979) *A Short History of the American Teilhard Association*, p. 31. Chambersburg: ANIMA Publications.

«второго эшелона», потребовалось бы отдельное исследование. Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением двух основных направлений, в которых пошли сторонники ТЭ, пытаясь примирить идею о Боге-Творце с современной биологией, провозгласившей основным двигателем эволюции случайные генетические мутации и действующий на них естественный отбор.

Взгляды сторонников первого из этих направлений, которое можно назвать *неинтервенционистским*, хорошо выразил американский генетик Теодор Добржанский (1900–1975). Он был одним из главных архитекторов СТЭ и одновременно сторонником ТЭ, причем куда более активным, чем упоминавшийся Рональд Фишер. Так, Добржанский в 1969–1971 годах являлся президентом Американской Тейярдистской ассоциации, а затем, до самой смерти, ее почетным вице-президентом. СТЭ, по мнению Добржанского, сделала невозможным прямое воздействие Бога на эволюционный процесс. Чтобы так поступать, «Бог должен вызывать мутации, смешивать нуклеотиды в ДНК и в критические моменты слегка подталкивать естественный отбор». Напротив, отмечал Добржанский,

> Бог действует не урывками, путем сверхъестественных вмешательств, но во всех значительных и незначительных, особенных и банальных событиях. Пантеизм, можете сказать? Я так не думаю[50].

Действительно, сторонники неинтервенционистского подхода к ТЭ постоянно стояли на грани пантеизма (или панентеизма): отрицая *отдельные* точки приложения божественной активности к эволюционирующему миру, они были вынуждены отождествлять с деятельностью Бога *все* природные явления без исключения; в противном случае было бы непонятно, какое вообще отношение эволюция имеет к Богу. Но в этом сближении Бога и мира не было чего-то нового для ТЭ — как было показано, упор на имманентность Творца творению делали сторонники ТЭ еще в конце XIX века. Во многом эта особенность ТЭ и помогла ему пережить неодарвинистскую революцию середины XX столетия. В предшествующий период богословская мысль успела свыкнуться с тем, что Бог присутствует в живой природе как некая внутренняя сила,

50. Greene, J. C., Ruse, M. (1996) «On the Nature of the Evolutionary Process: The Correspondence Between Theodosius Dobzhansky and John C. Greene», *Biology and Philosophy* 11: 445–491.

направляющая ее развитие. Затем, когда неодарвинизм заставил биологов отказаться от всего, что сколько-нибудь напоминает метафизические «внутренние силы», для богословия Бог, как бы по инерции, все равно остался в эволюции, пусть теперь пассивный и беспомощный.

Сравнительно умеренную неинтервенционистскую версию ТЭ можно найти в работах Карла Ранера (1904–1984). Наряду с Тейяром его называют самым влиятельным католическим богословом XX века, трудившимся на ниве примирения теории эволюции и христианства[51]. Ранер исходил из энциклики *Humani Generis* (1950), допускавшей эволюционное происхождение человеческого тела при условии, что оно было наделено душой, сотворенной непосредственно Богом. Но при этом, писал Ранер, если эволюционная «предыстория направляется Богом к той точке, где Он творит бестелесную душу», то мы не должны понимать «направление, придаваемое Богом развитию, как серию произвольных действий, совершаемых Им и придающих развитию толчок извне»[52]. Ранер не раз подчеркивает, что Бог — «основание мира, а не причина, стоящая в одном ряду с другими причинами»[53]: будучи трансцендентным миру, Он одновременно является «наиболее имманентным фактором в творении»[54] и как бы изнутри понуждает Вселенную к самотрансцендированию, финальной точкой которого является возникновение сознания.

Дальше, чем Ранер, в своем антиинтервенционизме пошел Артур Пикок (1924–2006), британский биохимик, который в 1970-е оставил карьеру ученого, чтобы стать англиканским священником и богословом. На его решение повлияла дискуссия, разгоревшаяся вокруг книги французского генетика и нобелевского лауреата Жака Моно «Случай и необходимость» (1971)[55]. В этой книге Моно доказывал, что человек является не целью эволюции, а лишь стечением случайных обстоятельств, таких как мутации и условия внешней среды. Пикок попытался переосмыслить

51. Putz, O. (2005) «Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner», *Philosophy and Theology* 17: 85–105.

52. Rahner, K. (1965) *Hominisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, p. 64. London: Burns and Oates.

53. Ibid., p. 95.

54. Edwards, D. (2006) «Resurrection and the Costs of Evolution: A Dialogue with Rahner on Noninterventionist Theology», *Theological Studies* 67: 816–833.

55. Woloschak, G. E. (2008) «Chance and Necessity in Arthur Peacocke's Scientific Work», *Zygon* 43: 75–87.

утверждение Моно с христианской точки зрения, при этом приняв его основные предпосылки. По его словам,

> чтобы придать должный вес эволюционному характеру Божьего творческого акта, необходимо сделать гораздо более сильный упор на имманентное присутствие Бога в процессах в природном мире от Большого взрыва до человечества[56].

В свете доктрины божественной имманентности, считает Пикок, христианам нет необходимости «искать какие-то „провалы“ в бытии или особые механизмы, посредством которых Бог действует в живом мире как Творец»[57]. Эволюционная перспектива требует, чтобы «естественные процессы, происходящие в мире, *сами по себе* рассматривались как творческая деятельность Бога»[58] (курсив автора). Однако если Творец никак не вмешивается в эволюцию, где царит слепой случай, то мы в лучшем случае можем говорить лишь об общей направленности развития материи, например, в сторону возрастающей сложности. Бог заложил эту направленность, но при этом он бессилен добиться посредством эволюции *конкретных* целей: «будущее открыто — его еще нет, даже сам Бог его еще не знает и не определяет»[59].

Наиболее радикально концепция божественного невмешательства отстаивалась сторонниками так называемой теологии процесса, активно развивавшейся в 1960–1970-е годы. Самым известным представителем этого направления считается американский теолог-методист Джон Кобб (кстати, один из докладчиков на упоминавшейся тейярдистской конференции 1971 года). Как и другие приверженцы теологии процесса, Кобб (р. 1925) черпал вдохновение в работах британского математика и философа Альфреда Уайтхеда, самым известным философским сочинением которого стала книга «Процесс и реальность» (1929). Несмотря на целый ряд сходств с учением Тейяра[60], Уайтхед отрицал существование

56. Peacocke, A. R. (1995) «Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology», in Russell, R. J., Murphy, N., Peacocke, A. R. (eds.) *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, pp. 123–147. Vatican: Vatican Observatory Publications.

57. *Пикок А.* Эволюция — тайный друг веры. М.: ББИ, 2013. С. 114.

58. Там же. С. 115.

59. Там же. С. 96.

60. Barbour, I. G. (1969) «Teilhard's Process Metaphysics», *The Journal of Religion* 49 (2): 136–159.

конечной цели эволюции, такой как тейяровская «точка Омега», и в целом еще дальше отошел от христианской традиции, отказываясь принять даже учение о Боге-Творце. Уайтхед подчеркивал, что Бог — это не контролирующая инстанция, а лишь «идеальный компаньон» мира, развивающегося по своей собственной логике.

Продолжая линию Уайтхеда, Кобб и его единомышленники утверждали, что «эволюция — это непрерывное приключение для Бога так же, как и для мира»[61]. О цели эволюции можно говорить лишь в самом общем смысле: «направление эволюционного процесса как такового состоит в движении к более сложным реальностям»[62], появление которых сопровождается возрастанием наслаждения, красоты и опыта. «Бог есть везде и всегда, Бог сделал возможным свободу для всей вселенной, двигая ее через эволюционный процесс, чтобы создать универсум опыта»[63]. Однако кто будет субъектом этого опыта, для Бога безразлично. Бог изначально не планировал, что результатом эволюции станет человек или другие ныне существующие виды: «Поскольку Бог не может контролировать эволюционный процесс, нет причины полагать, что Бог сделал именно нас целью этого процесса»[64].

Неинтервенционистские версии ТЭ во второй половине XX века хорошо сочетались с общим настроением биологов, которые после появления СТЭ скептически воспринимали любые утверждения о целенаправленности эволюционного процесса. Согласно известному высказыванию американского палеонтолога Стивена Джея Гулда, если мы «отмотаем» эволюцию назад и запустим ее вновь, мы получим органический мир, не очень-то похожий на тот, что мы видим сейчас[65]. Теология процесса и близкие к ней учения просто пересказывали эту мысль языком богословия, создавая образ Бога, не способного предсказать и проконтролировать развитие мира. Однако в рамках ТЭ получил развитие и альтернативный *интервенционистский* подход, который воспользовался крепнущей верой во всемогущество случая в эволюции в прямо противоположных целях — чтобы вновь отвое-

61. Mesle, C. R., Cobb, J. B. (1993) *Process Theology: A Basic Introduction*, p. 62. St. Louis: Chalice Press.

62. Cobb J. B., Griffin, D. R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*, p. 64. Philadelphia: Westminster Press.

63. Mesle, C. R., Cobb, J. B. (1993) *Process Theology*, p. 61.

64. Ibid., p. 62.

65. Gould, S. J. (1989) *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W. W. Norton and Co.

вать в органическом мире место для прямого вмешательства Бога. Согласно сторонникам интервенционизма, господство случая, то есть принципиальная непредсказуемость исходов некоторых событий на микро- и макроуровне, разрывает замкнутые причинно-следственные связи и позволяет Богу вклиниться в эти «разрывы» незаметным для науки образом.

В рамках интервенционистского направления обсуждались несколько механизмов, которые гипотетически могут быть использованы Богом для контроля за ходом эволюции. Самым разработанным и распространенным представляется подход, постулирующий, что божественное вмешательство происходит по принципу «снизу верх»: Бог совершает свои интервенции на микроуровне, прячась за ширмой квантовой неопределенности, а их последствия затем проявляются уже в более сложных структурах.

Надо отметить, что сами приверженцы подобной модели, например американский физик и теолог-конгрегационалист Роберт Рассел (р. 1946), постоянно подчеркивают, что их подход является неинтервенционистским в том смысле, что «Бог не нарушает законов квантовой физики, но действует в соответствии с ними»[66]. Согласно Расселу, Бог способен в соответствии со своим замыслом предопределять исход квантовых событий, кажущийся абсолютно случайным. «К примеру, Бог действует в природе так, что данная частица испускается сейчас, а не позже, или летит в направлении +x, а не в направлении -x»[67]. Эта частица может вызвать, например, разрыв в ДНК, что приведет к мутации. Таким образом, периодическое или постоянное вмешательство в равновероятные исходы квантовых событий позволяет Богу управлять эволюцией. По мнению Рассела,

> мы можем представлять Бога как действующего во всех квантовых событиях на протяжении биологической эволюции до появления организмов с примитивным уровнем сознания[68].

Схожую точку зрения выражает и Алвин Плантинга (р. 1932), один из самых известных современных американских христиан-

66. Russell, R. J. (2009) «Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment», in Shults, F. L., Murphy N., Russell R. J. (eds.) *Philosophy, Science and Divine Action*, pp. 351–403. Leiden: Brill.

67. Ibid.

68. Russell, R. J. (2003) «Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution», in Miller, K. B. (ed.) *Perspectives On An Evolving Creation*, pp. 335–369. Grand Rapids: Eerdmans.

ских философов. По его мнению, Бог в «ручном режиме» управляет коллапсом волновой функции: «Бог может контролировать то, что случается на макроуровне, вызывая нужные коллапс-исходы на микроуровне»[69]. Из этого Плантинга делает вывод, что эволюция «могла быть управляема и организована Богом… Бог мог достигнуть тех результатов, каких Он хотел, вызывая нужные мутации в нужное время, оставляя естественному отбору сделать остальное»[70]. В рамках интервенционистского подхода господство случая в эволюции интерпретируется как результат вмешательств Бога, цель которых известна Ему одному: «Бог может направлять ход эволюции де-факто непредсказуемым для нас образом»[71]. Таким образом, кажущаяся случайность эволюции не отменяет ее целенаправленности.

Ревизионизм радикальный и умеренный

Несмотря на перемены, связанные с неодарвинистской революцией 1930–1940-х годов, сторонники ТЭ во второй половине XX века продолжали сталкиваться с той же фундаментальной проблемой, что и их предшественники в начале столетия. Эта проблема заключалась в том, что идея творения посредством эволюции, вне зависимости от степени предполагаемого вмешательства Бога в этот процесс, подрывает фундаментальную антитезу Адам — Христос, вокруг которой строилось христианское богословие, начиная с апостола Павла: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22); «Если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (Рим 5:14). Большую часть истории христианства представители всех основных конфессий интерпретировали смерть воплощенного Сына Божьего как искупительную жертву, призванную нейтрализовать последствия изначального преступления прародителей, оказавшего роковое влияние на человечество. Однако в свете ТЭ эта доктрина утратила смысл.

69. Plantinga, A. (2011) *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, p. 116. New York: Oxford University Press.

70. Ibid., p. 16.

71. Rota, M. (2008) «Evolution, Providence, and Gouldian Contingency», *Religious Studies* 44: 393–412.

Начиная с 1950-х годов сторонники ТЭ, которые не смогли проигнорировать данный вызов, разделились на два лагеря, которые условно можно назвать *ревизионистским* и *умеренным*. Представители ревизионистского лагеря фактически продолжили линию на полное отрицание учения о грехопадении и искуплении, которая восходит к Кэмпбеллу, Барнсу, Тейяру и другим богословам первой половины XX столетия. Так, согласно Пикоку, у людей «никогда не было райского прошлого, и они являются скорее поднимающимися животными, нежели падшими ангелами»[72]. Мы можем говорить о постепенном прогрессе морального сознания, но «у нас нет свидетельств радикальной перемены к худшему в отношениях человека с Богом»[73]. Грехопадение не могло повлечь за собой смерть, поскольку «индивидуальная биологическая смерть как средство творческой эволюции существовала за миллиарды лет до появления человечества»[74].

Отказавшись от традиционного учения об Адаме, согласно Пикоку, мы должны отказаться и от традиционного взгляда на Иисуса Христа: «Все разговоры об „искуплении“ нужно радикально пересмотреть»[75]. Сын Божий воплотился в человека не для того, чтобы «взять на Себя грех мира» (Ин 1:29), а чтобы стать выражением имманентной божественной силы, действующей в эволюции миллиарды лет: «Воплощение в Иисусе Христе является завершением творческого и созидающего эволюционного процесса»[76]. Схожих позиций придерживается и американский католический богослов Джон Хот. В своей книге «Бог после Дарвина» (2000) он провозглашает, что «век религии искупления закончился раз и навсегда»[77]. Развивая аргументацию Тейяра, Хот сводит грехопадение к неизбежным проблемам, присущим любой развивающейся системе: «Первородный грех означает, что мы рождены в еще не завершенной и только устремленной к совершенству Вселенной»[78].

Однако среди приверженцев ТЭ во второй половине XX века существовал и более умеренный лагерь, чьи представители не были

72. *Пикок А.* Эволюция — тайный друг веры. С. 283.

73. Там же. С. 42.

74. Там же. С. 283.

75. Там же. С. 228.

76. Там же. С. 225.

77. *Хот Д.* Бог после Дарвина: богословие эволюции. М.: ББИ, 2011. С. 166.

78. Там же. С. 162.

готовы столь далеко пойти в пересмотре христианского вероучения. «Умеренные» попытались «спасти» учение о грехопадении с помощью новой эволюционистской интерпретации, в рамках которой изначальное преступление редуцировалось до инцидента, случившегося с несколькими особями нашего вида на заре его эволюции.

Одним из первых, кто попытался локализовать грехопадение в определенной точке эволюционной истории, был Карл Ранер. Следуя библейскому нарративу, он признавал, что «первый человек был также первым, кто провинился перед Богом». Тем не менее, Ранер осуждает средневековые спекуляции о состоянии Адама в раю, строившиеся на «проецировании условий идеального совершенства в начальные времена»[79]. В реальности ни свобода от страданий, ни бессмертие не были реальным достоянием первого человека; ссылаясь на Фому Аквинского, Ранер утверждает, что они были лишь *обещаны* Богом при условии воздержания от греха. Первый человек пребывал в состоянии первозданной целостности, практически утраченной в наши дни, однако в остальном

> первое человеческое существо в первый момент личного решения не обязательно должно было эмпирически выглядеть и чувствовать совсем иначе, чем это делает человек сегодня[80].

Если грехопадение было событием, затронувшим небольшую группу первых *Homo sapiens*, которые, по сути, продолжали вести образ жизни предков, то оно не могло сколько-нибудь серьезно повлиять на их ситуацию. Это признавал в своей книге «Естественнонаучное мировоззрение и христианская вера» (1974) представитель умеренного лагеря приверженцев ТЭ Эрнст Фер (1892–1976), католический прелат и немецкий политический деятель: «В объективно преходящем характере человеческой жизни грех *ничего не изменил*. То, что изменилось вследствие греха, касается образа переживаний» (курсив мой. — *А. Х.*). Человек сталкивался со страданиями и смертью и до, и после грехопадения.

79. Rahner, K. (1965) *Hominisation*, p. 105.
80. Ibid., p. 104.

По словам Фера, «райский мир не был иным, чем наш. Он даже был еще более опасным, ибо не имел характера мира культуры»[81].

В свете традиционного богословия «спасение» доктрины первородного греха ценой развенчания его реальной значимости едва ли представляло реальную альтернативу его полному отрицанию. Попытки найти компромисс между эволюционной биологией и традиционным христианским учением о грехопадении и искуплении предпринимаются до сих пор, однако ни одна из них пока не принесла успеха[82].

Августиновская традиция и успех ТЭ

Можно констатировать, что, несмотря на отказ от недарвинистских построений, таких как ортогенез и витализм, к которым первоначально апеллировали приверженцы ТЭ, ключевые особенности этой доктрины остались такими же, какими они были почти 150 лет назад. Сторонники ТЭ продолжают делать основной акцент на постоянном присутствии Бога в эволюционирующем мире. При этом грехопадение и искупительный акт Христа в рамках ТЭ теряют свое самостоятельное значение и встраиваются в более широкую эволюционную перспективу.

Несмотря на доминирование ТЭ в западнохристианском мире, лежащая в его основе интерпретация эволюции как процесса творения не является единственно возможным компромиссом между современной биологией и христианством. Согласно альтернативной трактовке (которая, впрочем, по популярности не идет ни в какое сравнение с ТЭ), эволюция со всей присущей ей панорамой естественного зла является *результатом* грехопадения человечества в начале времен, а отнюдь не творческой активностью Бога, *предшествующей* греху. Характерные примеры этого подхода, получившего распространение в русской мысли XX века, можно найти у Николая Бердяева[83] и епископа Василия (Родзянко)[84].

81. Цит. по: *Никонов К.И.* Современная христианская антропология. М.: МГУ, 1983. С. 152.

82. Об одной из самых последних таких попыток см.: Chappell, J. (2012) «Raymund Schwager: Integrating the Fall and Original Sin with Evolutionary Theory», *Theology and Science* 10 (2): 179–198.

83. См., например, *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003. С. 221.

84. *Родзянко В. еп.* Теория распада Вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 2003.

В восточнохристианской (по сути — оригенистской) традиции, к которой апеллировали оба этих автора, грехопадение нередко понималось как событие, радикально изменившее *весь* мир к худшему[85], что дает возможность интерпретировать грех в качестве первопричины эволюции. Но согласно западнохристианскому богословию, восходящему к августиновскому *De Genesi ad Litteram*, Бог сотворил мир в точности таким же, каким мы видим его сейчас. Как указывал Фома Аквинский, продолжая линию Августина, «в начале книги Бытия Священное Писание повествует об учреждении того порядка природы, который действует и поныне»[86]. Поэтому грехопадение, ввергнувшее род человеческий в страдания и смерть, тем не менее не могло существенно отразиться ни на остальном творении, ни на телесности самого человека.

По словам епископа Василия, «Фома Аквинат „закрепил“ наш *падший мир* философией Аристотеля как *тождественный сотворенному Богом миру вначале*»[87] (курсив автора). Если окружающий мир пребывает почти в том же виде, каким он вышел из рук Божиих, то отождествление приведшей к нему эволюции с процессом сотворения представляется логически неизбежным. Иными словами, господствовавшая на Западе августиновская традиция, никогда не отводившая грехопадению *глобальную* трансформирующую роль, в конечном итоге предопределила успех ТЭ, который стал отрицать влияние грехопадения уже и на условия человеческого существования.

Можно предположить, что если многовековые основания западнохристианской мысли не подвергнутся пересмотру, то ТЭ и дальше будет оставаться безальтернативной моделью примирения христианства и современной науки, несмотря на все его,

85. Ссылаясь на св. Григория Нисского, еп. Василий указывает на «разбитость грехом всего мира и превращение его в „мир сей“ с „князем мира сего“, не имеющим ничего общего со Христом — Творцом мира „в первом устроении“» (*Родзянко В., еп.* Теория распада. С. 187). Бердяев неоднократно цитирует 45-е слово преп. Симеона Нового Богослова, в котором говорится, что все творение, включая небесные светила, после грехопадения претерпело трансформацию и стало тленным, чтобы служить падшему человеку (*Бердяев Н.А.* Диалектика... С. 200; *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М.: АСТ, 2004. С. 69). Первоисточником этой точки зрения можно считать Оригена: согласно его мнению, видимый мир был устроен ради душ, которые «вследствие крайних уклонений ума получили нужду в грубых и плотных телах» (*Ориген.* О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви/Под ред. Л. Кукушкина. М.: АСТ, 2001. С. 246).

86. *Фома Аквинский.* Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 44–74. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2003. С. 268.

87. *Родзянко В. еп.* Теория распада. С. 204.

по-видимому, неразрешимые противоречия с христианским вероучением. Впрочем, подробный анализ богословской традиции, сделавшей возможной торжество ТЭ, заслуживает отдельного исследования.

Библиография / References

Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003.

Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: АСТ, 2004.

Никонов К.И. Современная христианская антропология. М.: МГУ, 1983.

Ориген. О началах // Мистическое богословие Восточной Церкви/Под ред. Л. Кукушкина. М.: АСТ, 2001.

Пикок А. Эволюция — тайный друг веры. М.: ББИ, 2013.

Родзянко В. еп. Теория распада Вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 2003.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: АСТ, 2002.

Струговщиков Е. свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Дом надежды, 2004.

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 44–74. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2003.

Хот Д. Бог после Дарвина: богословие эволюции. М.: ББИ, 2011.

Appleby, R. S. (1987) «Between Americanism and Modernism: John Zahm and Theistic Evolution», *Church History* 56: 474–490.

Artigas, M., Glick, T.F., Martinez, R.A. (2006) *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877–1902*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Barbour, I.G. (1969) "Teilhard's Process Metaphysics", *The Journal of Religion* 49(2): 136–159.

Berdjaev, N.A. (2003) *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectic of the Divine and the Human]. M.: AST.

Berdjaev, N.A (2004). *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act]. M.: AST.

Bont, R. D. (2005) "Rome and Theistic Evolutionism: The Hidden Strategies behind the 'Dorlodot Affair', 1920–1926", *Annals of Science* 62: 457–478.

Bowler, P. (1983) *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bowler, P.J. (2001) *Reconciling Science and Religion: The Debate in Early–Twentieth–Century Britain*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Campbell, R.J. (1907). *The New Theology*. New York: The Macmillan Company.

Chappell, J. (2012) "Raymund Schwager: Integrating the Fall and Original Sin with Evolutionary Theory", *Theology and Science* 10(2): 179–198.

Cobb J.B., Griffin, D.R. (1976) *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press.

Edwards, A.W.F. (2000) "The Genetical Theory of Natural Selection", *Genetics* 154: 1419–1426.

Edwards, D. (2006) "Resurrection and the Costs of Evolution: A Dialogue with Rahner on Noninterventionist Theology", *Theological Studies* 67: 816–833.

Foma Akvinskij (2003). *Summa Teologii* [Summa Theologica]. Chast' I. Voprosy 44–74. Kiev: Jel'ga, Nika–Centr.

Gore, Ch. (1907) *The New Theology and the Old Religion*. London: John Murray.

Gould, S.J. (1989) *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W. W. Norton and Co.

Grumett, D. (2005) *Teilhard De Chardin: Theology, Humanity, and Cosmos*. Leuven: Peeters.

Greene, J.C., Ruse, M. (1996) "On the Nature of the Evolutionary Process: The Correspondence Between Theodosius Dobzhansky and John C. Greene", *Biology and Philosophy* 11: 445–491.

Illingworth, J.R. (1890)"The Incarnation in Relation to Development", in Gore, Ch. (ed.) *Lux Mundi*, pp. 181–214. London: John Murray.

Khot, D. (2011) *Bog posle Darvina: bogoslovie evoliutsii* [God after Darwin: a theology of evolution]. M.: BBI.

King, U. (1996) *The Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*. Maryknoll: Orbis Books.

Lane, D.H. (1996) *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*. Macon: Mercer University Press.

Livingstone, D.N. (1986) "B. B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism", *Evangelical Quarterly* 58: 69–83.

McCulloch W. (1979) *A Short History of the American Teilhard Association*. Chambersburg: ANIMA Publications.

Medawar P. (1961) "Review of Teilhard de Chardin's The Phenomenon of Man", *Mind* 70: 99–105.

Mesle, C.R., Cobb, J.B. (1993) *Process Theology: A Basic Introduction*. St. Louis: Chalice Press.

Mivart, S.G. (1871) *On the Genesis of Species*. 2nd edition. London and New York: Macmillan and Co.

Moore, A.L. (1890) "The Christian Doctrine of God", in Gore Ch. (ed.) *Lux Mundi*, pp. 57–109. London: John Murray.

Nikonov, K.I. (1983) *Sovremennaia khristianskaia antropologiia* [Modern Christian anthropology]. M.: MGU.

Numbers, D.L (2006). *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge: Harvard University Press.

Origen (2001) "O nachalah" [On First Principles], *Misticheskoe bogoslovie Vostochnoj Cerkvi* / Pod red. L. Kukushkina. M.: AST.

Orr, J. (1915) "Science and Christian Faith", *The Fundamentals* IV: 91–104.

Peacocke, A.R. (1995) "Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology", in Russell, R.J., Murphy N., Peacocke, A.R. (eds) *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, pp. 123–147. Vatican: Vatican Observatory Publications.

Pikok, A. (2013) *Evoliutsiia – tainyi drug very* [Evolution – the disguised friend of faith]. M.: BBI.

Plantinga, A. (2011) *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press.

Putz, O. (2005) "Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner", *Philosophy and Theology* 17: 85–105.

Rahner, K. (1965) *Hominisation: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*. London: Burns and Oates.

Rodzjanko, V. ep. (2003) *Teorija raspada Vselennoj i vera otcov* [The theory of collapse of the Universe and the fathers' faith]. M.: Palomnik.

Russell, R.J. (2003) "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution", in Miller, K.B. (ed.) *Perspectives On An Evolving Creation*, pp. 335–369. Grand Rapids: Eerdmans.

Russell, R.J. (2009) "Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment", in Shults, F.L., Murphy, N., Russell, R.J. (eds) *Philosophy, Science and Divine Action*, pp. 351–403. Leiden: Brill.

Russell, R.J. (2013) "Recent Theological Interpretations of Evolution", *Theology and Science* 11: 169–184.

Rota, M. (2008). "Evolution, Providence, and Gouldian Contingency", *Religious Studies* 44: 393–412.

Strugovshchikov, E. sviashch. (2004) *Teiiar de Sharden i pravoslavnoe bogoslovie* [Teilhard de Chardin and Orthodox theology]. M.: Dom nadezhdy.

Teilhard de Chardin, P. (2002) *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. M.: AST.

Wallace, A.R. (1914) *The World of Life*. London: Chapman and Hall.

Woloschak, G.E. (2008) "Chance and Necessity in Arthur Peacocke's Scientific Work", *Zygon* 43: 75–87.

Wright, G.F. (1915) "The Passing of Evolution", *The Fundamentals* VII: 5–21.

Zahm, J.A. (1896) *Evolution and Dogma*. Chicago: D. H. McBride.