



SCIENCE AND THE CHRISTIAN FAITH: A Guide for the Perplexed

Foundation Series

Christopher C. Knight

New York: St Vladimir's Seminary Press Yonkers, 2020. 232 p.

ISBN 978-088141-671-8

УДК 215

DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.019

Вопросы взаимоотношения науки и религии уже много лет находятся в центре внимания учёных, богословов и философов. Среди множества книг, посвящённых дискуссиям о взаимоотношении науки и веры, встречается не так много работ, написанных православными богословами. Книга британского православного священника и одного из ведущих учёных в области диалога православного богословия и науки Кристофера Найта «Наука и христианская вера: руководство для сомневающихся» представляет особый интерес, поскольку написана человеком, который, как и многие учёные в академической области «наука и религия» обладает естественнонаучным и богословским образованием. К. Найт получил степень доктора философии (PhD) в области астрофизики и степень магистра искусств (MA) в области богословия. На протяжении многих лет проф. К. Найт читал курсы, посвящённые взаимодействию науки и религии, в Кембриджском университете, а также был исполнительным секретарём Международного общества по науке и религии (ISSR). В 2002 г. проф. К. Найт принял Православие, а в 2009 г. был рукоположен в сан священника и совершает своё служение в храме Преображения Господня в деревне Большой Уолсингем (Норфолк). В настоящее время он является преподавателем Православно-христианского института в Кембридже (<https://www.iocs.cam.ac.uk/>). Если опубликованные ранее книги профессора Найта («Борьба с Божественным: религия наука и откровение», 2001, «Бог природы: воплощение и современная наука», 2007) были обращены главным образом к западно-христианской аудитории, то настоящая книга адресована православным.

Книга начинается с предисловия редактора серии «Руководство для сомневающихся» проф. П. Бутенефф, который обращает внимание, что понимание ключевых вопросов взаимоотношения богословия и науки во многом зависит от того, какой христианской богословской традиции придерживаются конкретные авторы.

Во введении К. Найт подчёркивает, что побуждением для написания этой книги послужили множество вопросов, которые возникают в православной среде о возможности верить в то, чему учит Церковь, принимая во внимание тот значительный прогресс, который осуществила современная наука к началу XXI в. Автор указывает на то, что для православного христианина нет необходимости делать радикальный выбор между православной верой или той или иной научной теорией. Скорее вопросы, поднимаемые в контексте науки, предполагают возможность более глубокого и конструктивного соотнесения с православно-христианской верой. Если современная наука придерживается натуралистической методологии, исключая из своего описания какую-либо трансцендентную реальность, то это с т. з. К. Найта не является основанием для конфликта, но скорее призывом осмыслить натурализм на более глубоком уровне. Этот более глубокий уровень проф. К. Найт называет «инкарнационным натурализмом», который предполагает, что Бог, о Котором говорит христианское Откровение, внутренне связан с космосом и действует всегда изнутри этого космоса. Этот подход позволяет К. Найту сформулировать ответы на ряд вопросов, которые постоянно дискутируются в области диалога науки и религии:

- 1) как возможно чудо или действие Божие в мире;
- 2) проблема дуализма тела и души в контексте современной нейробиологии;
- 3) как примирить между собой несовместимости между научной картиной истории космоса и библейскими и святоотеческими свидетельствами (р. 19–20).

Однако прежде, чем подойти к обсуждению этих вопросов, К. Найт рассматривает общие методологические проблемы взаимодействия науки и богословия.

Первая глава книги «Наука и богословская интерпретация» начинается с тезиса о надёжности нашего современного научного понимания структуры и происхождения мироздания и необходимости относиться к этому серьёзно. Часто можно услышать суждение о том, что научные теории постоянно пересматриваются, однако это суждение не имеет

отношения к тому, чего достигла современная наука. Даже если современные теории в конечном итоге будут заменены другими, существующие теории, тем не менее, продолжают оставаться приближённо истинными и обеспечивающими понимание широкого спектра вопросов. Подобно тому как классическая механика И. Ньютона была инкорпорирана в более фундаментальное понимание общей и специальной теорий относительности А. Эйнштейна, а дарвиновская теория трансформировалась в неodarвинистский синтез, или синтетическую теорию эволюции (СТО), в будущем эти теории также будут инкорпорираны в новые более фундаментальные научные представления. При этом К. Найт подчёркивает, что библейский буквализм, который получил распространение не только в протестантской, но и в православной среде, свидетельствует об ошибочном понимании смысла и предназначения Священного Писания и Священного Предания. Автор отмечает, что развитие небуквалистской интерпретации не предполагает заведомо отвержения какого-либо богословского понимания, которое было центральным для святоотеческих авторов, а потому необходимо быть осторожными, чтобы не следовать слепо западным учёным в области науки и богословия, которые зачастую игнорируют следующие ключевые аспекты святоотеческого понимания:

- 1) понимание ими использования и границ богословского и научного языка;
- 2) христологическое понимание творения;
- 3) роль человечества в осуществлении Божиих целей;
- 4) понимание того, что эмпирический мир имеет смысл с богословской точки зрения только тогда, когда принимается в рассмотрение «мир грядущий»;
- 5) понимание того, что материальные сущности должны быть понимаемы не столько в материалистических терминах, сколько в отношении к «разуму Божию» (р. 35–36).

Вторая глава книги «Православные писатели и науки» посвящена рассмотрению вопроса о том, как православные писатели прошлых столетий отвечали на вопросы, имеющие отношение к наукам их времени. Опираясь главным образом на работу Е. Николаидиса «Наука и восточное православие: от греческих отцов до века глобализации» (2011), К. Найт подчёркивает, что научная традиция классического мира никогда не забывалась в эллинистическом мире, как это произошло в западном христианстве. Второе отличие греческой традиции состояло

в том, что возникавшие на Востоке внутрехристианские споры никогда не происходили в парадигме «наука или христианство» и не осложнялись полемикой христианства с его оппонентами. Тем не менее, автор признаёт, что несмотря на существование живой научной традиции, как правило поддерживавшейся высшим духовенством, эта традиция имела своих оппонентов и в такие периоды как, например, иконоборчество, становилась доминирующей силой в церкви. Автор даёт краткий обзор непростой истории взаимоотношения православия и научных концепций вплоть до XIX столетия, подчёркивая, что во многом это «сложное» взаимоотношение продолжает присутствовать и сегодня.

Говоря о богатом опыте «диалога науки и религии», который сложился в западном богословском сообществе за последние 50 лет, К. Найт ставит вопрос о том, почему такой заинтересованности в диалоге не наблюдалось в православной среде, принимая во внимание тот факт, что античная наука была важной частью святоотеческого мышления на протяжении многих столетий. Автор объясняет это «несбалансированным исихастским акцентом на познании творения посредством прямого созерцательного опыта, нежели посредством человеческого разума» (р. 45). Другая немаловажная причина состоит в том, что многие православные христиане в XX в. находились довольно длительное время под влиянием государственного атеизма, который породил ошибочное представление о неразрывной связи науки с атеизмом. К. Найт подчёркивает, что спектр понимания взаимоотношения православия и науки сегодня является чрезвычайно широким, включающим авторов с совершенно антинаучным подходом, таких как Ф. Шеррард и С. Роуз, до более умеренных авторов, которые хотя и не отвергают науку, рассматривают науку и богословие как совершенно независимые друг от друга и не соприкасающиеся (Х. Яннарас). Наконец, такие учёные и богословы как проф. А. Нестерук и др. подчёркивают, что наука и богословие отвечают на вопрошание человеческого духа, а потому существует возможность глубокого взаимодействия между ними. К. Найт указывает, что модель независимости, столь популярная у многих православных авторов, не может быть удовлетворительной, принимая во внимание тот факт, что наука и богословие сообщают нам нечто экзистенциально важное, строят не просто картины, но говорят о реальном мире, созданном Богом. Свой собственный подход автор рассматривает как попытку осуществления плодотворного взаимодействия между двумя сферами человеческого вопрошания.

Третья глава книги «Естественное богословие и разум отцов» выражает стремление автора сформулировать ответ на вопрос, что означает в современном православном понимании высказывание прот. Г. Флоровского о необходимости стяжать разум отцов. К. Найт подчёркивает, что во многих случаях совершенно невозможно просто на основании технических процедур цитирования утверждать *consensus partum* по тому или иному вопросу. Очевидно, что отцы Церкви были людьми конкретной исторической эпохи и разделяли многие обычные повседневные представления и научные взгляды своего времени. К. Найт признаёт, что научные и философские рамки, использовавшиеся отцами, иногда оказывали влияние на способ выражения ими своих верований, которые мы принимаем от них. Поэтому, как говорит митр. Каллист (Уэр) зачастую перед нами стоит сложная задача «отделить святоотеческую пшеницу от святоотеческих плевел» (р. 54).

Говоря о естественном богословии отцов Церкви, К. Найт подчёркивает, что его способы построения существенно отличались и продолжают отличаться на Востоке и на Западе. С точки зрения православного богословия знание о Боге прежде всего основано на созерцании, которой воспринимается и познаётся посредством высшей человеческой способности — ума, которая отличается от дискурсивной способности разума — дианиии. В западно-христианской традиции дискурсивный разум оказывается самодостаточным арбитром, с помощью которого можно получить знание о существовании Бога. Отсюда возникает та форма естественного богословия, которая опирается главным образом на рациональные доказательства, форма, которая выносит за скобки реальность того, что тварный порядок прозрачен для Божественной славы. К. Найт подчёркивает, что для отцов церкви центральным является ноэтическое восприятие мира, которое предполагает не только и не столько дискурсивное рассуждение о Боге и тварном мире, сколько интуитивное восприятие божественных реальностей. (р. 62) Акцент исключительно на дискурсивном мышлении приводил к искажённому пониманию отцов церкви, когда зачастую богословы начинали с того, что полагали, что уже имеют верное знание предмета и требовалось лишь найти необходимое подтверждение этому знанию в сочинениях отцов Церкви. Для того, чтобы понять разум отцов Церкви, К. Найт акцентирует внимание на необходимости понимания спектра вопросов и контекста, в котором отцы Церкви формулировали свои суждения (р. 67–68).

Четвёртая глава книги «Рациональность в науке и богословии» представляет собой погружение в историю и философию науки XX в. Прежде

всего, К. Найт представляет детальное описание того, как осуществляется прирост знания в науке, подчёркивает, чем отличается научный термин «гипотеза» от его бытового употребления, которое часто искажает смысл и содержание многих богословских дискуссий. Описывая философию науки И. Лакатоса, Т. Куна и К. Поппера, К. Найт подчёркивает, что история и философия науки XX в. позволила сформулировать важные критерии, которые используются сегодня для характеристики теорий как научных. При этом каждая из этих характеристик требует переосмысления в контексте философии науки. К. Найт в согласии с И. Барбуром выделяет 4 таких характеристики:

- 1) согласие с данными,
- 2) когерентность,
- 3) форма,
- 4) плодотворность (р. 83–84).

К. Найт согласен с И. Барбуром в понимании параллелей и различий в деятельности учёных и богословов, но в то же время считает существенным упущением то, что И. Барбур ограничивается исключительно дискурсивным знанием, оставляя за скобками эвристическую роль ноэтического знания, которое существенно в богословии.

Пятая глава «Реализм в науке и богословии» продолжает развивать идеи философии науки, которые сегодня играют важную роль в диалоге науки и богословия. К. Найт, как можно ожидать, является сторонником научного или критического реализма, который предполагает, что наши научные теории являются не просто конструктами или инструментами для проведения вычислений, но имеют отношение к тому, каким является мир в реальности. Тем не менее, К. Найт, опираясь на работы М. Гессе и Р. Харр, считает важным скорректировать выводы критического реализма в отношении богословия.

М. Гесс подчёркивает необходимость «структурного реализма», который предполагает, что «субстанциальное описание того, с чем соотносятся структуры, изменяется радикальным образом от теории к теории» (р. 90). С точки зрения М. Гесс учёные должны быть реалистами в отношении структур, которые открывает наука, но не в отношении онтологии, которая предполагается в описании и исследовании этих структур. Это тонкое различие, по мнению Найта, имеет большое значение для богословия, вследствие особого взгляда православных богословов на характер богословского языка. Катафатический подход в этом смысле схож с языком математических теорий или структурным

реализмом, в то время как апофатический подход указывает на онтологическое содержание. Говоря о постмодернистской философии науки, К. Найт акцентирует её важное следствие — обращение внимания на практику науки, конкретную деятельность ученого как познающего субъекта, обусловленного социальными и биологическими рамками. К. Найт подчёркивает, что это имеет большое значение не только для понимания человеческой рациональности, но и для понимания того, что означает быть человеком. Отсюда вполне закономерно, что следующая 6 гл. посвящена пониманию человека и соотношению человеческого разума и разума Божественного.

В отличие от эллинистического и картезианского дуализма, христианская антропология подчёркивает существенное единство человека, которое в наибольшей степени выражается в христианской вере в воскресение тела, а не в платоновской идее бессмертия души. Развитие наук показало успешность редукционистских методов исследования мироздания в целом и человека в частности, но вместе с тем привело к ошибочному утверждению онтологического редукционизма, стремящегося свести онтологию мира к описанию полей и частиц. Отвержение онтологического редукционизма привело к развитию т. н. эмергентных подходов, предполагающих возникновение на более высоких уровнях организации законов, которые хотя и опираются на законы низших уровней, не являются полностью сводимыми к ним. К. Найт подчёркивает, что сегодня говорить о душе следует не как о некоторой независимой, просто добавляемой к телу субстанции, но о «воплощённой одушевлённости», душе как компоненте нашего воплощённого существования (р. 105). К. Найт полагает, что такое понимание снимает одну из основных трудностей, связанную с развитием нейробиологии, которая рассматривает всю психическую деятельность человека как эпифеномены мозга. Эти проблемы возникают потому, что материя мыслится вне своей онтологической связи с разумом Божиим, как существующая сама по себе. К. Найт подчёркивает, что сегодня интерпретация науки в идеалистическом духе стала казаться многим неприемлемой, хотя ещё в начале XX в. она была вполне естественной для таких выдающихся учёных как Дж. Джинс и А. Эддингтон, и считает, что этот подход должен развиваться и сегодня. К. Найт указывает, что такие подходы как эмергентный монизм Ф. Клейтона или нередуктивный физикализм Н. Мерфи, развиваемые с целью примирить богословие и науку, являются ошибочными, поскольку в идеалистической перспективе материя была создана для того, чтобы позволить

существовать ментальным способностям, поэтому разум имеет причинное и онтологическое первенство над материей.

Продолжая исследовать вопрос «что означает быть человеком?», К. Найт в 7 гл. «Человеческий разум в этом и грядущем мире» рассматривает вопрос о предназначении человека и о падении, как уходе человека от обращённости к Богу к сконцентрированности на самом себе (р. 114). Говоря о предназначении человека как «священнике творения», К. Найт подчёркивает, что не только космос был создан для человечества, но и человечество было создано для космоса. И человеческая природа, и природа космоса имеют своё начало в разуме Божиим, а потому рассмотрение их в отрыве от разума Божия может привести к серьёзным искажениям в понимании, что зачастую характеризует западный диалог науки и богословия. Чтобы исправить эти искажения, К. Найт говорит о необходимости «апофатического критического реализма», который подчёркивает различный характер использования богословского и научного языка (р. 117). Апофатический критический реализм призывает к осторожности в формулировке «метафизических предсказаний». Недостаток западного критического реализма заключается в том, что западные авторы зачастую исходят из неявно принимаемого материализма, в котором физическая реальность представляется совершенно автономной от Бога, а функция Бога выражается в поддержании этой автономности. Неудивительно, что исходя из этого возникает стремление сводить всю ментальную деятельность человека к эпифенонам мозга. К. Найт корректирует этот подход, говоря о том, что святоотеческое понятие ума или «нуса» позволяет иначе смотреть на онтологию мира. Ссылаясь на интерпретацию мысли свт. Григория Нисского греческим православным богословом Г. Караманолисом, К. Найт подчёркивает, что ум рассматривался как орган созерцания, источник истинной мудрости, выражающий связь человека с Божественным. В представлении свт. Григория материя, человек, его разум существуют не сами по себе, но прежде всего в разуме Божиим. Качества, которыми обладают материальные вещи, называются логосами, и мы познаём вещи постольку, поскольку способны познать и понять логосы вещей. К. Найт подчёркивает, что в контексте современной науки логосы могут рассматриваться как включающие познаваемые нами законы природы и внутреннюю сущность вещей. Отсюда К. Найт делает три ключевых вывода, которые по его мнению не должны игнорироваться в диалоге науки и богословия:

- 1) реальность представляет собой укоренённость всех существующих структур в разуме Божиим, а потому не может рассматриваться чисто материалистически;
- 2) эмергентные теории являются недостаточными для объяснения существования разума;
- 3) квантово-механическое понимание мира предполагает, что мир состоит из множества потенциалностей, которые могут быть в православном понимании соотнесены с понятием логосов тварных вещей (р. 132).

Анализируя понятие нуса и воплощённого существования человека, К. Найт обращает внимание на различие, которое православное богословие проводит между первоначальным состоянием человека, настоящим биологическим состоянием и эсхатологическим будущим. Опираясь на интерпретацию греческим богословом П. Нелласом понятия «кожаных риз» (Быт. 3, 21), Найт обращает внимание, что изначальное и эсхатологическое состояния в некотором смысле «закрыты» нашим настоящим биологическим состоянием. При этом под «кожными ризами» он понимает всё «психосоматическое одеяние человека» (р. 134). В таком понимании вполне возможно рассматривать значительную часть «эмергентных» свойств наших биологических тел, связанных с функционированием мозга как ту часть «кожаных риз», которая прекратит своё существование после воскресения, когда будут восстановлены первоначальные функции души и станет вновь возможным совершенное ноэтическое знание Бога.

Поскольку такое понимание напрямую связано с понятием первоначального мира, в 8 гл. «Православное учение о творении» К. Найт обращается к рассмотрению богословия творения с опорой на видение прп. Максима Исповедника, выраженное в понятии логосов. Понятие «логосности творения» подразумевает, что для православного богословия не существует искусственного деления на естественный и сверхъестественный порядки. Тварный мир изначально был создан таким образом, чтобы находиться в постоянном взаимодействии со своим Творцом. Бог присутствует во всех тварных вещах и всё же предельно превосходит их. К. Найт говорит, что позиция православного богословия в понимании взаимоотношения Бога и мира лучше всего выражается словом «панентеизм», которое предполагает, что всё существует в Боге, но Бог превосходит существующее в Своем бытии. Панентеистские модели взаимоотношений Бога и мира в контексте диалога науки и богословия стали популярны и на Западе, однако в этих моделях Бог становится

ограниченным своим творением до такой степени, что уже становится невозможным говорить о нём как о Боге христианского Откровения. Панентеизм К. Найта предполагает, что естественное состояние мира — это состояние, которое является откровением Бога во всём существующем, состояние, которое изменилось после грехопадения. Настоящее состояние мира является «глубоко неестественным» или по выражению К. Найта «суб-естественным» состоянием, поскольку мир не проявляет полноту первоначальных и конечных намерений Бога в отношении творения (р. 145).

Развивая православное богословие творения, К. Найт не может обойти стороной проблему, которая связана тем, что разговор о творении в западно-христианском контексте главным образом предполагает рассуждение о начале мира, в то время как творческая активность Божия является процессом непрерывного творения, поддержания мира в его существовании и направления его к целям Творца. Это предполагает развитие «богословия природы», которому посвящена 9 гл. «Творение, телеология и случай». Необходимость построения богословия природы осознаётся и западными богословами, такими как И. Барбур и Дж. Полкинхорн, однако есть существенные различия в понимании того, что должно быть ключевыми аспектами этого богословия природы. Развитие космологии в XX в. и открытие т. н. «антропных совпадений» привело к возрождению телеологической аргументации, однако в области биологии зачастую делался акцент на «слепой случайности» и ненаправленности эволюции. Однако такие биологи как С. К. Моррис показали, что в эволюционных путях существует определённая конвергенция, когда сходные структуры возникают в эволюции не один, а множество раз. Сегодня можно говорить о том, что в эволюционных механизмах происходит сложное взаимодействие случайности и необходимости, реализация потенциальных возможностей, вложенных в творение по определённым, зачастую сходным путям развития (р. 156).

В 10 гл. «Противодействие общим искажениям» К. Найт обращается к проблемам развития православного богословия и его длительной зависимости от западно-христианских подходов. Построение «неопатристического синтеза», о котором говорил прот. Г. Флоровский, оказалось непростой задачей, поскольку до сих пор западно-христианское мышление влияет на понимание того, как должен выстраиваться диалог православного богословия и науки. К. Найт начинает с рассмотрения истории возникновения европейской науки, её связи с религиозным мышлением и той формой богословия, которая, с одной стороны, стимулировала

развитие научного знания, с другой стороны с неизбежностью привела к деизму, концепции «Бога белых пятен», и в конечном итоге неприятию ряда научных теорий, таких как эволюционная биология. Все эти искажения ставят важный вопрос о том, каким образом следует понимать действие Божие в мире, и может ли быть это понимание согласовано с современным научным знанием? К. Найт анализирует западные подходы к пониманию Божественного действия, которые опираются на то, чтобы найти некоторый вид «открытости» естественного порядка для возможного действия Божия в мире, или «онтологические бреши» в научном описании. Однако здесь возникает проблема, которая состоит в том, что никогда до конца не остаётся ясным, являются ли эти «бреши» в описании лишь эпистемологическими, или действительно выражают онтологию мира. В качестве альтернативы западным подходам К. Найт предлагает «неовизантийскую модель» Божественного действия, которая опирается с одной стороны на концепцию логосов прп. Максима, а с другой, на богословское понятие падения (р. 176).

Гл. 11 книги «Кожаные ризы» акцентирует внимание на существенном отличии мира нашего повседневного опыта от того, каким мир представлен в конечном намерении Божиим. Опираясь на интерпретацию отдельных высказываний свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника, выраженную такими православными богословами как Ф. Шеррард и П. Неллас, К. Найт подчёркивает, что кожаные ризы (Быт. 3, 21), в которые Бог облёк человека после грехопадения, представляют собой трансформацию мира в некоторое суб-естественное состояние, в котором мир не был сотворён. П. Неллас делал акцент на том, что человек был создан по образу Христа, поэтому онтологическое содержание человека состоит не в его биологическом бытии, а в том архетипе, по образу которого он создан. Кожаные ризы в этом понимании означают то, что Бог даёт человеку их как нечто необходимое для выживания в состоянии после грехопадения, а также как то, что должно помочь ему вернуться в первоначальное состояние. С точки зрения К. Найта первоначальные законы мироздания после грехопадения были как бы покрыты вуалью, которая соответствует этому новому состоянию человека, однако мир продолжает оставаться достаточно прозрачным, чтобы в нём осуществлялся замысел Божий, который ведёт нас к «новому творению» (р. 186). К. Найт признаёт определённые трудности согласования этой картины с научным пониманием мира, поскольку очевидно, что зло и смерть явно существовали задолго до появления человека. В связи с этим К. Найт говорит о падении как «мета-историческом» или атемпоральном

события. К. Найт не склонен соглашаться с Ф. Шеррардом, что падение было «в материализованную пространственно-временную вселенную», а потому полагает, что падение можно рассматривать как появление у наших предков понимания двусмысленности сконцентрированного на себе поведения (р. 189). Но если К. Найт признаёт, что появление такого понимания было некоторой стадией в эволюции, то он в принципе допускает, что в перспективе эволюционная биология способна подтвердить или опровергнуть его тезис. Это ничуть не смущает К. Найта, поскольку он утверждает, что «точные детали того, как мы должны понимать падение в свете науки, не имеют отношения к главной позиции, которую мы должны здесь отметить» (р. 190). Вряд ли можно согласиться здесь с К. Найтом, поскольку если падение никак не согласуется с тем, что мы знаем об эволюции человека и вселенной, то как мы можем вообще говорить о падении? Неудивительно, что Ф. Шеррард и другие сторонники богословия «кожаных риз» выводят события до падения в некоторый другой мир. Здесь в некотором смысле К. Найт следует логике Б. Паскаля, который считал грехопадение опытным доказательством истинности христианства, поскольку каждый в своём личном опыте обнаруживает последствия греха. Тем не менее, проблема с прояснением позиции К. Найта сохраняется.

В 12 гл. «Натурализм и чудесное» К. Найт рассматривает вопрос о понимании чуда в контексте сформулированного выше подхода к богословию творения. Если естественное состояние мира есть состояние прозрачности творения для божественной благодати, направляющей мир к целям, установленным Творцом, то события в нашем, суб-естественном мире, которые мы привыкли называть чудесными, являются некоторым видом откровения того исходного состояния мира, которое до осуществления эсхатологического будущего является покрытым вуалью. Свою позицию К. Найт называет «расширенным натурализмом». В этом понимании события, которые представляются нам нарушающими известные нам законы природы, которые мы называем чудесными, следует рассматривать как естественные с точки зрения более широкой перспективы «расширенного натурализма», естественные в том смысле, что они открывают перед нами истинную природу творения (р. 197).

В завершающей 13 гл. книги «Инкарнационный натурализм» К. Найт анализирует западно-христианские подходы к ответу на вопрос о действии Божиим в мире, подчёркивая, что одна из основных проблем этих подходов — это резкое противопоставление естественного и сверхъестественного порядка. С точки зрения отцов Церкви, и К. Найт здесь

приводит мнение не только восточных отцов, но и блж. Августина, чудеса не являются сверхъестественными, т. е. противоречащими природе событиями, но скорее актуализацией «высших» законов природы. Это понятие «высших» и «низших» законов природы может быть суммировано в концепции логосов прп. Максима, которые предполагают не только существование вещей в соответствии с их природой, но также направленность вещей к целям, установленным Творцом. В этом смысле чудеса являются откровением истинной природы творения, и предвкушением его эсхатологического преобразования (р. 216). К. Найт указывает на преимущества этой модели по сравнению с западными подходами. Например, просительная молитва не должна рассматриваться чисто с темпоральной перспективы, которая должна предполагать, что есть «некоторый механизм», посредством которого Бог может «отвечать» на нашу молитву. С перспективы божественной вечности Бог просто «видит» нашу молитву вечно и осуществляет Своё действие. К. Найт также подчёркивает, что нет никакой необходимости отвергать натурализм современной науки, скорее есть необходимость интерпретировать его с богословской точки зрения.

Несмотря на то, что работа К. Найта пронизана полемикой с западными богословами, вовлечёнными в диалог науки и религии, он высоко оценивает тот вклад, который они внесли в понимание различных аспектов этого диалога. В заключении К. Найт подчёркивает, что православные христиане не могут игнорировать ни вопросов, которые были поставлены в рамках этого диалога, ни ответов, которые были предложены. Эти вопросы и ответы являются для нас православных вызовом или призывом стремиться глубже понять нашу собственную традицию, и Запад, по замечанию митр. Каллиста, способствовал во многом углублению этого понимания (р. 223).

Несмотря на то, что о. Кристофер Найт адресовал эту книгу не профессиональным богословам, а широкому кругу православных читателей, она представляет собой работу, пронизанную глубоким пониманием православной богословской традиции, истории, методологии и философии науки, и, несомненно, будет интересна всем, кто желает понять, как может сегодня осуществляться диалог науки и богословия в контексте православного мировоззрения.

Протоиерей Димитрий Кирьянов