

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Южный федеральный университет»

На правах рукописи

Мамонов Владимир Валерьевич

**СОВРЕМЕННЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ
ЧЕЛОВЕКА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры
(философские науки)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Астапов Сергей Николаевич

Ростов-на-Дону – 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. АНТРОПОГЕНЕЗ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	19
1.1. Религиозные концепции происхождения человека в контексте идеи создания целостного учения о человеке	19
1.2. Роль философских концепций сущности человека в понимании антропогенеза.....	38
ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА: ПОДХОДЫ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ	70
2.1. Происхождение человека в свете библейского креационизма: богословская традиция и современные новации.....	70
2.2. Понимание происхождения человека богословием «двух миров»	86
2.3. Теистический эволюционизм как попытка синтеза естественно-научного и богословского понимания антропогенеза	97
2.4. Проблемы согласования библейской и научной версий антропогенеза...	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	131
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	137

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Антропогенез или процесс формирования человека как особого существа, выделившегося из мира животных, является одной из ключевых тем в антропологии и биологии, поскольку он представляет фундаментальное понимание происхождения *Homo sapiens*. Исследование антропогенеза позволяет проследить путь, который прошли наши предки, начиная от ранних гоминидов до современного человека, раскрывая важные аспекты биологического и культурного развития. Впрочем, исследования происхождения человека не ограничиваются естественными науками – тема представляет интерес для широкого спектра гуманитарных и исторических дисциплин: археологии, искусствоведения, социологии, философии, теологии. Следует отметить, что термин «антропогенез» употребляется преимущественно в контексте эволюционной биологии и связанных с ней дисциплинах, в то время как словосочетание «происхождение человека» дискурсивно более нейтрально, почему и было вынесено в заглавие диссертационного исследования. В рамках данной работы оба термина являются равнозначными.

Вопросом собственного происхождения человечество задавалось с древнейших времен, создавая различные антропогонические мифы. В этом смысле интерес со стороны различных областей современного знания к теме антропогенеза является продолжением поиска ответа на извечный вопрос. Тем не менее, ни одна наука не способна дать исчерпывающий и окончательный ответ на проблему антропогенеза ввиду ограниченности данных, имеющихся в распоряжении ученых и многофакторного характера процесса, включающего не только биологические, но и культурно-социальные факторы. Таким образом, теории антропогенеза, несмотря на все новые находки и открытия, носят гипотетический характер и во многом обусловлены интерпретацией имеющихся данных.

Нахождение комплексного и целостного подхода к исследованию человека является одной из главных задач философской антропологии. Особую актуальность эта задача обретает в современных условиях дегуманизации научно-технического прогресса. В этом свете философское изучение происхождения человека позволит вновь задаться вопросами о сущностной природе человека и к какому будущему ему следует двигаться.

Предпосылки для построения новой антропологической парадигмы усматриваются в комплексе явлений, которые объединяются под термином «постсекуляризм». Этим термином описывается современное состояние общества, в котором наряду с продолжающимся процессом секуляризации, наблюдается возрождение и усиление роли религиозных и духовных практик. Термин «постсекуляризм» введен, чтобы отразить сложное взаимодействие между секулярными и религиозными мировоззрениями в современных реалиях. Взаимодействие религиозных представлений и научных знаний становится важным для более глубокого понимания мировоззренческих основ современного человека и открывает новые перспективы для формирования междисциплинарного взгляда на проблему происхождения человека. Со второй половины XX в. появляются научные сообщества, изучающие соотношение и взаимодействие религии и науки в современном мире: Международное общество науки и религии (ISSR), Центр по взаимодействию науки и религии (Zygon), Центр теологии и естественных наук (CTNS), Ассоциация по изучению религии, природы и культуры (ISSRNC), Научно-богословский центр междисциплинарных исследований (при СПбГУ). Деятельность этих и многих других подобных организаций свидетельствует об актуальности и живом академическом интересе относительно проблем взаимоотношения науки и религии, которые, в свою очередь, являются продолжением давнего философского и теологического вопроса о соотношении веры и разума.

Современные научные теории, такие как теория эволюции, зачастую воспринимаются как противоречащие традиционным религиозным представлениям о происхождении человека. Это может создавать напряжение как

на групповом уровне внутри социума – между представителями религиозного и научного мировоззрений, так и на уровне отдельной личности. Возникает вопрос о том, чьи объяснения – научные или религиозные – имеют большую легитимность и заслуживают доверия в вопросе происхождения человека. Проблема данного исследования сформулирована так: «каким образом постсекулярное сознание способно рефлексировать над вопросами происхождения человечества?»

Вопрос этот напрямую связан с важнейшими элементами мировоззренческого ядра личности и социума. Люди могут испытывать внутренний конфликт и кризис идентичности, когда их религиозные верования противоречат научным знаниям. Разделение же общества на стороны, поддерживающие религиозные и научные трактовки происхождения человека, может привести к социальной поляризации и конфликтам. О необходимости коммуникации между секулярным и религиозным на протяжении последних десятилетий говорят ведущие современные философы, религиоведы и социологи (Ю. Хабермас, Ч. Тэйлор, П. Бергер, Т. Асад).

В контексте данного исследования необходимо отметить, что представления о происхождении человека также имеют важные этические и философские аспекты: понимание и интерпретация нашего происхождения имеет прямое отражение в актуальной действительности, поскольку отвечает на вопросы о родовой идентичности человечества, о том какое место человек занимает в мире. Изучение происхождения человечества не только проливает свет на прошлое нашего вида, но и позволяет по-новому раскрыть некоторые острые вызовы современности, в том числе связанные со стремительным прогрессом технологий. Оно позволяет понять, как и какие биологические и культурные факторы формировали человека, и, исходя из этого, помогает прогнозировать будущее нашего эволюционного пути.

Происхождение человека, рассматриваемое через призму современной христианской теологии, представляет собой сложную, многогранную тему, касающуюся как библейских представлений о происхождении человека, так и

комплекса современных научных теорий. А в контексте постсекулярного общества тема происхождения человека приобретает особую значимость и актуальность, поскольку в современной России помимо традиционно большого числа православных христиан, значительная часть населения исповедует ислам и иудаизм, для которых подобные исследования также могут иметь значение в виду схожих представлений о появлении человека. В данном диссертационном исследовании рассматриваются различные аспекты происхождения человека в свете христианского вероучения, с акцентом на интегративные формы взаимодействия научных и богословских концепций.

Степень научной разработанности темы

Методология изучения человека в его сложности и целостности разрабатывалась в рамках немецкой философской антропологии А. Геленом¹, Э. Кассирером², М. Шелером³. Одной из главных проблем, стоявших перед этими авторами, был поиск методологии, способной интегрировать разрозненные знания о человеке в условиях увеличивавшейся специализации наук. Это привело к появлению философской антропологии – интегративной формы знания о человеке.

Междисциплинарный подход к проблеме комплексного изучения человека довольно глубоко разработан и представлен в работах С. С. Аванесова⁴, Б. Г. Ананьева⁵, В. Г. Борзенкова⁶, П. С. Гуревича⁷, А. А. Гусейнова⁸,

¹ Гелен А. О систематике антропологии (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.152-201.

² Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры (Перевод Муравьев А.Н.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.3-30.

³ Шелер М. Положение человека в Космосе (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.31-95.

⁴ Аванесов С. С. Антропология сегодня: коррекция базовых ориентиров //Человек. – 2017. – №. 3. – С. 5-32.

⁵ Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.

⁶ Борзенков В. Г. На пути к единой науке о человеке //Человек. – 2004. – №. 3. – С. 66-78.

⁷ Гуревич, П. С. Человек как предмет философской антропологии: методологические аспекты / П. С. Гуревич // Личность. Культура. Общество. – 2001. – Т. 3, № 3(9). – С. 52-67

⁸ Гусейнов, А. А. Философия между наукой и религией / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 4-10.

В. А. Лекторского⁹, Б. В. Маркова¹⁰, М. В. Проппа¹¹, В. С. Степина¹², С. С. Хоружего¹³, и ряде коллективных монографий^{14 15}. Отдельно следует выделить работы представителей ростовской философско-культурологической школы, В. Е. Давидовича¹⁶, Г. В. Драча¹⁷, Ю. А. Жданова¹⁸, М. К. Петрова¹⁹, в рамках которой выработан междисциплинарный подход к философскому осмыслению феномена культуры и антропологической проблематики.

Методологические основания междисциплинарного диалога богословия и естественных наук в контексте антропологических исследований отражены в работах таких авторов, как И. Барбур²⁰ Д. В. Кирьянов²¹, Г. Кюнг²²,

⁹ Лекторский, В. А. Возможны ли науки о человеке? / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 3-15.

¹⁰ Марков, Б. В. Философская концептуализация человека / Б. В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – С. 25-34.

¹¹ Пропп, М. В. Homo naturalis : Кто мы? Зачем мы? Куда идем? / М. В. Пропп ; М. В. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2003.

¹² Степин, В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова ; Институт философии РАН. – Москва : Институт философии Российской академии наук, 1994. – 274 с.

¹³ Хоружий, С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 407 с.

¹⁴ Философская антропология как интегративная форма знания / А. В. Говорунов, А. Н. Исаков, Э. И. Колчинский [и др.]. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. – 304 с.

¹⁵ Борзенков В., Малков С. Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке.- М.: Прогресс-Традиция, 2006.- 604с.

¹⁶ Давидович В. Е., Кто ты, человечество? Теоретический портрет. / В. Е. Давидович, Р. Я. Аболина. – М.: Молодая гвардия, 1975. – 176 с.

¹⁷ Драч, Г. В. Европейская культурная традиция и мы: идеи М.К. Петрова / Г. В. Драч // Вопросы философии. – 2024. – № 9. – С. 104-114.

¹⁸ Давидович, В. Е. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов-на-Дону : Ростовский государственный университет, 1979. – 264 с.

¹⁹ Петров, М. К. Язык. Знак. Культура / М. К. Петров ; М.К. Петров; Вступ. ст. С.С. Неретиной. – 2. изд., стер.. – Москва : УРСС, 2004. – 328 с.

²⁰ Барбур И. Религия и наука: история и современность. / И. Барбур. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 430 с.

²¹ Кирьянов, Д. В. Критический реализм в диалоге науки и религии: подход И. Барбура и Дж. Полкинхорна / Д. В. Кирьянов // Манускрипт. – 2021. – Т. 14, № 8. – С. 1669-1678.

²² Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / Г.Кюнг / пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007 – 250 с.

Дж. Полкинхорн²³, В. ван Хайстин^{24 25}, Ф. Шульц²⁶. Возможности сотрудничества науки и религии и движения их к интеграции обоснованы в диссертационном исследовании К. В. Воденко²⁷.

Помимо научных исследований антропогенеза, основанных на данных биологии, палеоантропологии и археологии, среди которых работы В. П. Алексеева²⁸, П. В. Волкова²⁹, Л. Б. Вишняцкого³⁰, А. Б. Георгиевского³¹, А. Маркова³² нами были использованы работы, в которых отражен философско-интегративный подход к теме – это работы В. Еворовского³³, Н. Н. Моисеева³⁴, Г. М. Никитина³⁵, М. Рьюз³⁶, Д. Л. Устименко³⁷. Культурологические и психологические аспекты антропогенеза отражены в трудах Н. И. Киященко³⁸, Д. К. Куликова³⁹, А. Я. Флиера⁴⁰.

²³ Полкинхорн, Д. Наука и богословие. Введение / Д. Полкинхорн ; Джон Полкинхорн ; [пер. с англ.: О. Кандырина]. – Москва : Библейс.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 153 с.

²⁴ Van Huyssteen, J. Wentzel. "Post-foundationalism and human uniqueness: A reply to responses." *Toronto Journal of Theology* 27.1 (2011): 73-86.

²⁵ Хайстин Венцель ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – xxiv + 373 с.: илл.

²⁶ Shults, F. LeRon. The postfoundationalist task of theology: Wolfhart Pannenberg and the new theological rationality. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

²⁷ Воденко, К.В. Религия и наука в европейской культуре : динамика соотношения когнитивных практик : автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.14 / Воденко К.В.; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. – Ростов-на-Дону, 2012. – 38 с.

²⁸ Алексеев В. П. Антропогенез. Избранное. В 5 т. Т. 1. М.: Наука, 2007. 710 с.

²⁹ Волков П. В. Феномен Адама. Экспериментальная археология о человеке до Потопа. Новосибирск: Издательский дом «Сова», 2008. 319 с.

³⁰ Вишняцкий, Л. Б. Человек в лабиринте эволюции / Л. Б. Вишняцкий. – Москва : Весь Мир, 2004. – 156 с.

³¹ Георгиевский А. Б. Эволюционная антропология. Историко-научное исследование. СПб.: Нестор-История, 2009. 255 с.

³² Марков А. В. Рождение сложности: эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы / А. В. Марков // М.: Астрель: CORPUS, 2010. – 527 С.

³³ Еворовский Валерий Философская перспектива антропогенеза // Наука и инновации. 2013. №130. – С.8-12.

³⁴ Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы // Вопросы философии. – 1995. – №. 1. – С. 3-30.

³⁵ Никитин, Г. М. Антропогенез и проблемы киборгизации современного общества / Г. М. Никитин // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2020. – Т. 9, № 2А. – С. 156-163.

³⁶ Ruse M. The philosophy of human evolution. – Cambridge University Press, 2012, 282 p.

³⁷ Устименко, Д. Л. Теоретико-методологические проблемы исследования антропогенеза: феноменологический подход : дисс. ...доктора философских наук / Д.Л. Устименко, 2019. – 324 с.

³⁸ Творчество как принцип антропогенеза / [Киященко, Н. И. и др.] ; Ин-т философии РАН, Акад. гуманитарных исслед. - Москва: Академия гуманитарных исслед., 2006. - 558 с.

³⁹ Куликов Д. К. Истоки креативности в антропогенезе // Международный журнал исследований культуры. 2014. №4 (17). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoki-kreativnosti-v-antropogeneze> (дата обращения: 23.07.2024).

⁴⁰ Флиер, А. Я. Культурогенез / А. Я. Флиер. – Москва : Российский институт культурологии, 1995. – 128 с.

Традиционный христианский взгляд на природу и происхождение человека содержится прежде всего в древних текстах, толкующих библейское Откровение, таких как творения святых отцов Церкви: Василия Великого⁴¹, Григория Нисского⁴², Августина Аврелия⁴³, Феофила Антиохийского⁴⁴, Амвросия Медиоланского⁴⁵. Среди особенностей святоотеческих текстов можно выделить сочетание буквального и аллегорического подхода в интерпретации библейской версии происхождения человека, а также обращение к нехристианским философским источникам, в особенности у Григория Нисского.

Среди работ современных авторов, посвященных общим вопросам христианской антропологии, в том числе затрагивающих вопросы природы и происхождения человека, следует выделить труды Ю. М. Зенько⁴⁶, Н. Кима⁴⁷, К. В. Копейкина⁴⁸, А. А. Мороз⁴⁹, К. И. Никонова⁵⁰.

Богословские труды посвященные интерпретации версий происхождения мира и человека концептуально можно разделить на три методологических подхода. Первый – интеграционный подход, направленный на соединение эволюционных представлений о развитии Вселенной и христианского вероучения, объединяемый общим термином «теистический эволюционизм».

⁴¹ Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – 750 с. / Беседы на Шестоднев. С. 215-293

⁴² Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения: 17.07.2024).

⁴³ Блаженный Августин / Творения: В 4 томах / Т. 2. Теологические трактаты. - СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 751 с. / О книге Бытия. С. 316-673.

⁴⁴ Святитель Феофил Антиохийский. К Автолику // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/ (дата обращения: 17.07.2024).

⁴⁵ Святитель Амвросий Медиоланский. Шестоднев // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/shestodnev/ (дата обращения: 17.07.2024).

⁴⁶ Зенько, Ю. М. Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) / Ю. М. Зенько // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2006. – № 2. – С. 167-182.

⁴⁷ Ким Н., свящ. Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. - СПб.: Алетейя, 2003, 304 с. (Византийская библиотека. Исследования.)

⁴⁸ Копейкин, К. В. Богословие и естествознание в антропологической перспективе / К. В. Копейкин // Наука и богословие: : антропологическая перспектива. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 137-177.

⁴⁹ Мороз, А. А. Гармонизация знаний христианской и психологической антропологии. Православная теория личности / А. А. Мороз // Вестник психотерапии. – 2011. – № 39(44). – С. 117-137.

⁵⁰ Никонов, К. И. Христианская антропология (опыт философского критического анализа) / К. И. Никонов // Евразия: духовные традиции народов. – 2013. – № 1-2. – С. 92-200.

Здесь в первую очередь следует выделить работы таких авторов, как Г. ван ден Бринк⁵¹, А. В. Гоманьков⁵², К. Миллер⁵³, А. Пикок⁵⁴, Дж. Хот⁵⁵, П. Тейяр Де Шарден⁵⁶. Критический взгляд на теистический эволюционизм отражен в работах А. Карабыкова⁵⁷, С. Морланда⁵⁸, А. В. Храмова⁵⁹.

Второй подход заключается в отстаивании и поиске рациональных аргументов в пользу буквальной или близкой к буквальной интерпретации библейской версии сотворения. Авторы, использующие такой подход в своих работах, зачастую именуют его «научным креационизмом», таким образом делая акцент на наукообразность своей аргументации. Среди заметных работ по апологетике креационизма следует выделить труды К. Буфеева⁶⁰, О. М. Забегайло⁶¹, Г. Маклин⁶², Г. Моррис⁶³, С. Роуза⁶⁴, Дж. Сарфати⁶⁵, Д. Сысоева⁶⁶, Т. Трибелхорн⁶⁷.

⁵¹ Г. ван ден Бринк (2022). «И произвела земля...» Христианская вера и эволюция / Пер. с нидерл. и англ. (Серия «Богословие и наука».) – М.: ББИ св. апостола Андрея, xii + 324с

⁵² Гоманьков А. В. Библия и природа: эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: Геос, 2014. 187 с

⁵³ Miller K. R. Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution. – Harper Perennial, 2007.

⁵⁴ Пикок А. Эволюция – тайный друг веры / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – xvi + 375 с.

⁵⁵ Хот Д. Бог после Дарвина: богословие эволюции. М.: ББИ, 2011. – xii + 236 с.

⁵⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека // – М.: Главная редакция издания для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. 240 с.

⁵⁷ Карабыков, А. Почему православные отвергают эволюционизм? / А. Карабыков // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2023. – Т. 41, № 1. – С. 240-268.

⁵⁸ Theistic evolution : a scientific, philosophical, and theological critique / edited by J. P. Moreland, Stephen Meyer, Christopher Shaw, Ann K. Gauger, and Wayne Grudem. – Crossway, 2017.

Shaw, Ann K. Gauger, and Wayne Grudem

⁵⁹ Храмов А. В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом? - М.: Никея, 2019. 216 с.

⁶⁰ Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и модернистское богословие – М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2019. – 656 с.

⁶¹ Забегайло О. М. Происхождение мироздания: эволюция или Сотворение? М.: Серебряные нити, 2008. 608 с.

⁶² Г. Маклин, Р. Окленд, Л. Маклин Очевидность сотворения мира. – М.: Христианская миссия «Триада», 1991.

⁶³ Morris H. M. The scientific case for creation //San Diego. – 1977.

⁶⁴ Серафим Роуз, иеромонах. Православный взгляд на эволюцию. // PRAVMIR.RU URL: <https://lib.pravmir.ru/library/book/909> (дата обращения: 27.07.2024).

⁶⁵ Сарфати Дж. Несостоятельность теории эволюции. – Симферополь: Христианский научно-апологетический центр, 2001. 136 с.

⁶⁶ Сысоев Д. Эволюционизм в свете Православного учения //Шестоднев против эволюции, М.: Паломникъ. – 2000. – Т. 16.

⁶⁷ Трибелхорн Т. Библия – это не миф. – К.: Свет на Востоке, 2013. 368 с.

Критике научного креационизма посвящен ряд исследований, среди которых работы Р. Барнса⁶⁸, М. В. Винарского⁶⁹, Д. А. Зайцева⁷⁰, А. В. Лаломова⁷¹, С. А. Лохова⁷², С. Малик⁷³. Большинство критиков отмечается псевдонаучность данного подхода.

Третий подход выступает за строгое разграничение религиозной и научной версий происхождения человека, признавая при этом реальность обоих. Данная интерпретация отражена в трудах Н. А. Бердяева⁷⁴, К. Найт⁷⁵, еп. В. Родзянко⁷⁶, Е. Н. Трубецкого⁷⁷, А. В. Храмова⁷⁸. Критику данного подхода с различных точек зрения можно найти у упомянутых выше авторов, относящихся как к теистическому эволюционизму, так и научному креационизму.

Объектом исследования являются интерпретации научно-антропологических знаний в современной христианской мысли.

Предметом исследования является специфика подходов к интерпретации научных теорий антропогенеза в современном христианском богословии.

Целью исследования является философско-антропологическая концептуализация научных и религиозных представлений о происхождении человека в соответствии с эпистемологическими реалиями постсекулярного

⁶⁸ Barnes R. M., Church R. A., Draznin-nagy S. The Nature of the Arguments for Creationism, Intelligent Design, and Evolution // Science & Education. 2017. Vol. 26. N. 1–2.

⁶⁹ Винарский М.В. Почему невозможен «Научный креационизм»? // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2015. № 3 (7). С. 13-17

⁷⁰ Зайцев Д. А. О научном креационизме // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. 2016. С. 142-145.

⁷¹ Лаломов А. В. Роль современной науки в утверждении креационной парадигмы // Православная русская школа: традиции, опыт, возможности, перспективы. 2018. С. 387-394.

⁷² Лохов С. А., Мамченков Д. В. Креационизм – псевдонаука или псевдорелигия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 148-167.

⁷³ Malik S. A. The Use of Philosophy of Science in the Creationism-Evolution Debate: An Ash‘arī Perspective // Theology and Science. 2023. Vol. 21. N. 3. P. 421-437.

⁷⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. / Н. А. Бердяев. – М.: Издательство «Правда», 1989. – 608 с.

⁷⁵ Knight Ch. The Fallen Cosmos: An Aspect of Eastern Christian Thought and its Relevance to the Dialogue between Science and Theology // Theology and Science. 2008. Vol. 6. Iss. 3. P. 305-317.

⁷⁶ Василий Родзянко, епископ. Теория распада вселенной и вера отцов // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Rodzyanko/teorija-raspada-vselennoj-i-vera-ottsov/ (дата обращения: 27.07.2024).

⁷⁷ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922. 285 с

⁷⁸ Храмов А. В. Указ. соч.

общества, коммуникативной основой которого является мировоззренческий диалог⁷⁹.

Исходя из поставленной цели, к решению выбраны следующие **задачи**:

- 1) Изучить теоретико-методологические подходы к исследованию значения религиозных концепций происхождения человека в современном знании.
- 2) Выявить философские аспекты понятия «антропогенез», характеризующего процесс выделения человека из мира природы как уникального существа.
- 3) Проанализировать креационистскую концепцию происхождения человека с точки зрения перспектив её диалога с наукой.
- 4) Изучить концепцию непересекающихся версий Творения и эволюционного развития жизни на предмет её когерентности с научным знанием и христианской антропологией.
- 5) Проанализировать интегративную концепцию религиозных и научных представлений о происхождении человека, представленную в работах теистических эволюционистов.
- 6) Выявить ключевые противоречия, возникающие при согласовании текста Библии с научными гипотезами о происхождении человека и указать условия содержательной непротиворечивости религиозного (библейского) и естественно-научного видения происхождения человека.

Методология исследования определяется междисциплинарным характером проблемы и, в первую очередь, основана на философско-антропологическом подходе, рассматривающем человека в его сущностных аспектах бытия. Исходя из этого мы применяли следующие методы:

- Герменевтический метод в отношении древних текстов, позволяющий извлечь широкий спектр смыслов для дальнейшего анализа.

⁷⁹ О важности диалога между секулярными и религиозными концепциями в постсекулярном обществе см. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Юрген Хабермас; пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2011. – 336 с.

- Сравнительный анализ религиозных концепций происхождения человечества с целью выявления их характерных особенностей.
- Критический анализ с целью выявления проблем и противоречий и последующего предложения их возможного решения.

Отдельно стоит сказать о трансверсальном подходе⁸⁰, который применяется нами в рамках всего исследования и позволяет изучать проблему с различных сторон и на основании их эпистемологического паритета. Данный подход способствует как более объективному взгляду на предмет исследования, так и формированию многоуровневой критической позиции.

Научная новизна исследования определяется результатами, полученными при решении поставленных задач:

1) Продемонстрирована проблемность прямого диалога религиозного и научного дискурсов и отмечена тенденция к объяснению религиозного мировоззрения и религиозного опыта как парадигмы, параллельно существующей с естественно-научной парадигмой.

2) Выделены дистинктивный аспект антропогенеза (формирование качеств человека, несводимых к особенностям биологического функционирования организма) и темпоральный аспект, позволяющие рассматривать антропогенез не в биологическом, а в философском ключе – как обретение человеком свободной воли, которая проявляется в способности к метакогнитивной рефлексии над собственным опытом, чувствами и мыслительными процессами. Такое рассмотрение дает видение человека не как законченного результата биологической эволюции, а продолжающего до сих пор свое развитие вне её.

3) Систематизированы современные доводы теологов в пользу креационизма и его рациональной обоснованности. Выявлено, что

⁸⁰ Трансверсальный подход (от лат. transversus - поперечный, перекрестный) – это междисциплинарный метод исследования и анализа, который «пересекает» различные области знаний, дисциплины и культуры. В философский дискурс данный термин ввел Ф. Гваттари (см. напр. Félix Guattari, *Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955–1971*, 1972). Эффективное применение данного подхода в исследовании антропогенеза можно найти в работе В. ван Хайстин «Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии» (2014).

эпистемические основания креационизма не способствуют интеграции с научным знанием.

4) На основе анализа основных аргументов концепции непересекающихся версий религиозного Творения (альтеризма) и естественно-научной теории эволюции выявлено, что обоснованность этой концепции достигается с помощью ряда допущений, при которых открывается возможность к интеграции теологии со спекулятивными космологическими гипотезами.

5) Рассмотрены основные проблемы, возникающие при интеграции научных теорий о происхождении человека в религиозную космологию и антропологию. Показано, что несбалансированное стремление к имплементации научной теории в религиозное учение трансформирует последнее в этический кодекс.

6) Выявлены и продемонстрированы главные проблемы интеграции религиозных и научных представлений о происхождении человека. Определена возможная стратегия согласования религиозной и научной версий происхождения человека, основанная на выявлении эпистемологических условий совместимости библейских и научных суждений о происхождении человека.

Положения, выносимые на защиту:

1) Учитывая сложность и многоаспектность антропогенеза, включающего биологические, культурные, когнитивные и социальные факторы, ни одна из специальных дисциплин не способна раскрыть проблему во всей полноте. Междисциплинарный философско-антропологический подход способен выполнять роль метадискурса, синтезирующего и концептуализирующего имеющиеся специализированные знания о происхождении человечества.

2) Происхождение человека, представленное в дистинктивном аспекте, указывает на качественно иное по отношению к животному миру состояние человека. Выход за пределы инстинктов, т.е. обретение свободной воли, позволяет человеку осознавать и влиять на свои ментальные состояния,

создавать системы символов и ценностей, результатом чего становится появление и развитие культуры. Темпоральный аспект антропогенеза раскрывается в переходе эволюционного пути человечества из биологической в социокультурную форму, которая, в виду своего продолжающегося развития, позволяет говорить об антропогенезе как о незавершенном процессе. Это указывает на то, что формирование человека и его уникальных качеств все еще происходит, что делает антропогенез открытым для дальнейшего философского осмысления.

3) «Научный креационизм», зародившийся в консервативной протестантской среде, получил распространение и среди современных православных богословов ввиду присущего скептического отношения к эволюционной теории, часто отождествляемой с материалистическим мировоззрением. Несмотря на наукообразность используемой аргументации, креационизм плохо согласуется с современными естественно-научными концепциями, создавая, таким образом, предпосылки для конспирологической интерпретации научного знания.

4) «Альтеризм» или богословие «двух миров» разрешает ряд богословских проблем, возникающих при попытках согласовать религиозное и научное знание. Однако сами основания данного подхода опираются на допущения, которые не содержатся ни в библейском откровении, ни являются доказанными с точки зрения науки.

5) Интеграционный подход к теории эволюции в современном христианстве является одним из наиболее распространенных, в особенности в католическом и либеральном протестантском богословии. Хотя библейская последовательность сотворения согласуется с эволюционным развитием материи и жизни, существует ряд трудноразрешимых проблем, связанных с естественным характером существования смерти и зла в мире, которые в традиционной христианской перспективе есть следствия грехопадения.

6) Ни один из представленных трёх подходов не способен в полной мере согласовать религиозные и научные представления о происхождении

человека. Зачастую соотношение научности и религиозной истинности находятся в обратно пропорциональной зависимости. Так, при полном принятии теории эволюции в теистическом эволюционизме возникают трудноразрешимые богословские проблемы, в свою очередь научный креационизм, отстаивая буквальное понимание библейского откровения, утрачивает какую бы то ни было научность.

7) Используя концептуальный аппарат философской антропологии возможно определить условия для согласования представлений о реальном существовании библейских предков человечества с современными антропогенетическими гипотезами. В качестве такового условия выступает принцип дополнительности, согласно которому религиозные и эволюционные представления о происхождении человека не исключают и не заменяют, а взаимно дополняют друг друга, описывая данный процесс с различных эпистемологических позиций. Данный подход позволяет сформировать интерпретационное поле, в котором библейская и естественно-научная версии происхождения человека являются непротиворечащими друг другу.

Теоретическая значимость работы заключается в углублении, систематизации и концептуализации междисциплинарного подхода к проблеме происхождения человека. Анализ множественных аспектов антропогенеза с междисциплинарных позиций позволяет не только углубить понимание происхождения человека, но и открыть перспективы для дальнейших исследований в области философской антропологии, этики, аксиологии. Таким образом, теоретическая значимость данной работы заключается в создании интегративной основы для дальнейших исследований в области антропогенеза и смежных с ним направлений гуманитарных и естественных наук.

Практическая значимость исследования. Результаты диссертационного исследования применимы при разработке учебно-методических материалов для студентов и аспирантов, обучающихся по направлениям «Философия», «Религиоведение», «Теология», «Культурология». Отдельные материалы исследования могут быть использованы при составлении учебных курсов по

таким дисциплинам как «Философская антропология», «Философские проблемы естественных наук», «Религиозная антропология».

Предложенная антропологическая концепция открывает новые перспективы для переосмысления этических аспектов научных исследований, касающихся изменения или «улучшения» природы человека. Это особенно важно в контексте развивающихся биотехнологий, генетики и медицинских исследований, где резкие, ничем не сдерживаемые, скачки прогресса могут иметь глубокие нравственные последствия.

Достоверность результатов исследования подтверждается его комплексным характером и соблюдением принципов научной объективности, системности и историзма. Диссертация опирается на обширную эмпирическую и литературную базу, отвечающей цели и задачам исследования, понятийно-категориальный аппарат, а также релевантную методологию, что обеспечивает обоснованность и надежность полученных данных. Репрезентативность исследования обеспечена охватом ключевых концепций, относящихся к предмету исследования. Выводы автора подкреплены актуальными и авторитетными научно-теоретическими разработками.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности

Тема и содержание диссертации соответствуют научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки), в том числе следующим пунктам паспорта специальности: 4. Человек как особый род сущего; 6. Философские проблемы исследования антропогенеза; 20. Философско-биологическая антропология; 21. Культурно-философская антропология; 25. Философско-религиозная антропология; 54. Теоретические модели культуры христианства. Способы представления человека в христианской культуре; 65. Культура и наука.

Личное участие автора заключается в том, что им предложено и обосновано рассмотрение антропогенеза в дистинктивном и темпоральном аспектах в рамках философско-антропологических исследований. Автором проведён критический анализ основных концепций происхождения человека,

сложившихся в современном христианстве; систематизированы противоречия в подходах к согласованию научной и религиозной версий происхождения человека; сформулированы эпистемологические основания для их преодоления. Лично автором поставлены цель и задачи исследования, сформулированы его выводы и положения, выносимые на защиту, а также проведена апробация результатов исследования в виде научных статей и выступлений на конференциях.

Апробация результатов исследования

По теме диссертационной работы опубликовано 7 статей, в том числе 4 статьи в изданиях из перечня ВАК. Кроме того, результаты исследования докладывались в ходе конференций: X Международная междисциплинарная научная конференция «Религия. Общество. Человек» (Симферополь, 24 апреля 2026 г.); VI Международная научно-практическая конференция «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (актуальные проблемы межрелигиозного диалога)» (Казань, 28 февраля 2025 г.); III Всероссийская конференция с международным участием «Постнеклассическая наука и новые общественные вызовы» (Ростов-на-Дону, 15-16 сентября 2023 г.); VI Всероссийская (с международным участием) научная конференция молодых ученых «Актуальные проблемы моделирования, проектирования и прогнозирования социальных и политических процессов в мультикультуральном пространстве современного общества» (Ростов-на-Дону, 8 апреля 2022 г.).

Структура диссертации обусловлена поставленной целью и задачами исследования. Работа состоит из введения, двух глав и шести параграфов, заключения, списка литературы. Список литературы включает в себя 125 источников, из которых 18 на иностранных языках. Общий объем диссертации составляет 148 страниц.

ГЛАВА 1. АНТРОПОГЕНЕЗ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

1.1. Религиозные концепции происхождения человека в контексте идеи создания целостного учения о человеке

В современном научном дискурсе антропогенез представляет собой комплексную область исследования, требующую интеграции знаний из различных дисциплин. Биология, палеонтология и генетика предоставляют эмпирическую основу для понимания эволюционных процессов, приведших к появлению *Homo sapiens*. Однако полное осмысление феномена человека невозможно без философского анализа, который позволяет рассмотреть вопросы сущности человеческого бытия, природы сознания и уникальности человеческой культуры в контексте эволюционного развития.

По некоторым оценкам, существует около 800 различных дисциплин, изучающих человека с разных сторон. Это создает как новые возможности, так и новые вызовы для целостного понимания человека. С одной стороны, такое разнообразие подходов позволяет исследовать человека во всей его многогранности, учитывая различные аспекты - от молекулярной биологии до культурной антропологии. С другой стороны, возникает проблема интеграции этих разрозненных знаний в единую картину. В этой ситуации философская антропология сталкивается с необходимостью переосмысления своей роли и методологии. Философская антропология может взять на себя роль медиатора междисциплинарного диалога, помогая находить точки соприкосновения между различными науками о человеке⁸¹.

Комплексное изучение человека и создание единой науки о человеке восходит к немецкой антропологической школе. Так Гелен в своей работе «О систематике антропологии» стремился подвести философские основания

⁸¹ Марков, Б. В. Философская концептуализация человека / Б. В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – С. 25-34.

комплексного исследования человека: «философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом этих отдельных наук и выходя за их пределы» и далее – методологически приближаясь к трансдисциплинарному подходу: «мы оставляем за собой полную свободу создавать гипотезы, а также отказываемся обсуждать сами по себе принципы или аксиомы, которые мы выставляем в качестве гипотез, ибо смысл их состоит как раз не в них самих, но в их эффективности применительно к фактам»⁸².

Другой классик немецкой философской антропологии, Макс Шелер, отмечает, что исторически сложились три основных направления в понимании человека: религиозное, философское и научное. Каждое из них раскрывает определенные аспекты человеческой природы, но зачастую эти подходы не согласуются между собой по методам и критериям рациональности. Он называет это «тремя кругами» идей о человеке⁸³:

- 1) иудео-христианское представление об Адаме и Еве, творении и грехопадении
- 2) философские представления, восходящие к античной традиции понимания человека как особого существа, обладающем разумом, причастного к надмирному Логосу
- 3) естественнонаучные представления о человеке как высокоразвитом животном.

Согласно Шелеру, это три различных антропологических концепции, существующих в контексте европейской мысли, которые не пересекаются и взаимопроникают друг в друга. Отталкиваясь от этой разрозненности, Шелер ставит задачу по созданию целостного учения о человеке, объединяющего различные аспекты человеческого бытия. Шелер так видит задачу философской

⁸² Гелен А. О систематике антропологии (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.157.

⁸³ Шелер М. Положение человека в Космосе (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.31.

антропологии: «Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира»⁸⁴ – сама формулировка «строение биопсихического мира» подразумевает весьма широкий спектр естественных и гуманитарных дисциплин, взаимодействующих в той или иной форме междисциплинарности.

Пути к преодолению строгого разграничения внутри «триады» Шелера мы обнаруживаем в трудах отечественного философа и теоретика культуры М. К. Петрова. Рассматривая путь дисциплинарного развития философии, теологии и науки, Петров приходит к выводу, что они обладают «единой дисциплинарной природой»⁸⁵, т. е., в сущности, являются проявлениями одной и той же социально необходимой деятельности, имея тем не менее и принципиальные отличия. Так, процедура верификации в теологии обращена в прошлое – истина содержится в священном тексте, в откровении. Задача же теолога – верно её интерпретировать. Процедура верификации в науке, напротив, обращена в будущее – верная интерпретация факта порождает научную истину. Философия же, согласно Петрову, вообще не имеет процедуры верификации результатов на истинность⁸⁶. Таким образом, экстраполируя приведенную концепцию на антропологический дискурс, мы можем утверждать, что в основе религиозных, философских и научных представлений о человеке лежат не строго изолированные друг от друга круги представлений, но результаты единой рациональной деятельности, получивших воплощение внутри различных дисциплинарных структур.

Со второй половины XX в. интенсифицируется работа над созданием единой науки о человеке. Б. Г. Ананьев в известной работе «Человек как предмет познания» указывает на все увеличивающиеся знания о человеке в рамках отдельных наук и ставит задачу их философского обобщения: «Философское обобщение разнородных научных знаний о взаимосвязях общественного и индивидуального развития человека является одним из важнейших путей

⁸⁴ Там же, С.33.

⁸⁵ Петров М. К. Язык, знак, культура / Вступ. ст. С. С. Неретиной – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С.234

⁸⁶ Там же. С. 235–236.

построения общей теории человекознания» и далее: «по мере увеличения числа специальных дисциплин и аспектов в том или ином исследовательском комплексе потребность в общей теории становится все более настоятельной»⁸⁷. Стоит отметить, что выработка единой теории человека предполагалась в рамках марксистско-ленинской философии, рассматривающих человека прежде всего в его орудийной и трудовой деятельности.

Ананьев рассматривал изучение проблемы антропогенеза как междисциплинарную область исследования, в основе которой лежит трудовая теория происхождения человека Ф. Энгельса, и для изучения которой необходимо междисциплинарное обобщение знаний биологической эволюции, палеоантропологии, палеопатологии, археологии и философии: «становление человека как *Homo sapiens* было обусловлено употреблением и изготовлением орудий, материальным производством средств потребления и средств производства, о стадиях становления человека можно судить по объединенным показателям – палеоантропологическим и палеотехническим, с которыми имеет дело археология»⁸⁸.

Сложность человека и его биопсихического мира подводит исследователей к необходимости использования интегративной методологии. Отмечается, что в последние несколько десятилетий наблюдается прогресс в интеграции естественных и гуманитарных наук. Появляются дисциплины, объединяющие в себе в себе знания и методы философии, антропологии, психологии, биологии и других дисциплин. Формируются новые дисциплины и области исследования, такие как эволюционная психология, биологическая социология, нейроэтика, культурная антропология.⁸⁹

Впрочем, существуют сложности в создании единой науки о человеке, учитывающей все аспекты его существования. Этот процесс требует не просто объединения различных дисциплин, но и критического переосмысления основ

⁸⁷ Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания – СПб.: Питер, 2001. – С. 19.

⁸⁸ Там же. С. 40.

⁸⁹ Борзенков, В. Г. Единая наука о человеке: за пределами редукционизма / В. Г. Борзенков // Человек. – 2011. – № 2. – С. 24-40.

их методологии. Очевидно сомнительное положение естественных наук в качестве методологического основания для комплексного исследования человека ввиду их нацеленности на редукционизм. В качестве методологического стержня нередко предлагается психология. Однако объект психологии хотя и довольно широк, но все же не охватывает всех аспектов человеческого бытия. Наибольшим синтезирующим потенциалом обладает философия, методологически ориентированная на изучение того или иного феномена в его предельных проявлениях.

Критикуя дробление и специализацию наук о человеке, С. Аванесов констатирует универсальную сущность антропологии, которая «способна стать основой любого дискурса, а не только гуманитарного. Антропологическая проблематика есть, в конечном счете, основа и суть любой проблематики: человек должен понять, что происходит с ним, чтобы понять, что происходит, потому что все, что происходит, – это именно то, что происходит с ним. С другой стороны, говоря о человеке, мы говорим обо всем».⁹⁰ Настоящая антропология не может определять человека, сводя его к простым характеристикам или набору качеств. Вместо этого она должна заниматься более глубоким исследованием человеческой природы, принимая во внимание разнообразие опыта, взаимодействия и контексты, в которых люди существуют: «действительное развитие антропологии поэтому должно вести не к упрощению предмета исследования, а к его усложнению, продуцируя все более глубокое знание о человеке и, следовательно, все более осложняя его изучение»⁹¹.

В контексте нашего исследования важно обозначить, что спектр рациональных ресурсов человека не ограничивается естественными и гуманитарными науками. Религиозное познание является ещё одним типом рациональности, несводимым к чувственному или житейскому опыту. Это доказывается самим фактом существования теологии в различных религиях, где

⁹⁰ Аванесов, С. С. Антропология сегодня: коррекция базовых ориентиров / С. С. Аванесов // Человек. – 2017. – № 3. – С. 8.

⁹¹ Там же. С. 7.

теология предстает рациональной рефлексией религиозного опыта. Таким образом, мы находим ещё один аспект, необходимый для построения универсальной антропологии.

В. ван Хайстин в работе «Один в мире? Уникальность человека в науке и религии?» находит методологические основания для диалога богословия и науки в контексте антропологических исследований с целью получения более полных и многообразных представлений о человеке. Автор оперирует понятием «трансверсальной рациональности», которая представляет собой концепцию взаимодействия различных форм знания и опыта, без стремления к их унификации. Понятие трансверсальности подразумевает пересечение между дисциплинами, культурными контекстами и историческими парадигмами: «переплетенность множества различных дисциплинарных голосов открывает пространство для работы когнитивной гибкости, присущей человеку, показывает нам междисциплинарный диалог как вопрос взаимоотношений и перехода, а человеческую рациональность как трансверсальное явление»⁹².

Отметим динамический характер трансверсальной рациональности, который является ключевой характеристикой этой концепции, акцентирующей внимание на многообразии взаимодействий между различными формами знания и опыта. Эта характерная особенность трансверсальности позволяет различным дисциплинам и контекстам не только сосуществовать, но и обогащать друг друга через активное и конструктивное взаимодействие. В рамках подхода подразумевается возможность перемещения между различными дискурсами – такими как научные, богословские, этические и культурные. Подобная методологическая подвижность создает условия для многогранного анализа единой проблемы с различных точек зрения, способствуя более глубокому пониманию и рефлексии.

Дискурсивная подвижность трансверсальной рациональности позволяет пересекаться различным точкам зрения, что в свою очередь создаёт предпосылки

⁹² Хайстин Венцель ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – С. 22.

для появления новых идей и концепций, которые возникают в результате сочетания различных типов знания. В этом трансверсальный подход ван Хайстина близок к концепции постнеклассической науки Степина: оба отмечают важность междисциплинарного взаимодействия и ценностно-этической ориентированности исследований.

Человек как объект исследования антропологии в постнеклассической парадигме также понимается как саморазвивающаяся система. Человек – открытая система, которая способна к саморазвитию: «Философско-антропологический подход к пониманию человека и его бытия предполагает рассмотрение его как сложной системы, состоящей из различных взаимосвязанных элементов. При этом внимание уделяется не только биологическим и психологическим аспектам, но и культурным, социальным и историческим факторам, которые оказывают влияние на процесс бытия»⁹³.

Рассмотрение человека как сложной саморазвивающейся системы в его различных аспектах бытия требует нахождения путей преодоления редукционизма, присущего классической рациональной модели. С целью интеграции биологических, психологических, антропологических и других видов знания о человеке В. И. Кабриным предложен «постметодологический подход»⁹⁴, заключающийся в расширении рамок традиционной методологии и объединении знаний и методов из разных дисциплин и традиций. Постметодологический подход признает, что ни одна парадигма полностью не охватывает всю сложность душевной жизни. Признается эпистемологический паритет различных видов рациональности, будь то естественнонаучные методы, гуманитарные исследования, философские размышления или духовные практики. Инструментальным понятием в постметодологии является «транскоммуникация» – процесс глубокого, интуитивного общения, выходящего

⁹³ Андронникова, О. О. Постнеклассический подход к проблематике человека и его бытия: научный анализ / О. О. Андронникова // Антология Российской психотерапии и психологии: Сетевое научно-практическое издание, Москва, 02–06 ноября 2023 года. – Москва: Общероссийская общественная организация «Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига», 2023. – С. 65.

⁹⁴ Кабрин, В. И. Транскоммуникативный подход как постметодология современной психологии / В. И. Кабрин // Вестник Томского государственного университета. – 2005. – № 286. – С. 15-19.

за рамки обычной вербальной и невербальной коммуникации, который позволяет передавать и воспринимать мысли, чувства и образы на уровне души и духа. Этот процесс включает взаимодействие не только между людьми, но и с сущностями других порядков, таких как природа, культура или космос. В рамках интердискурсивного взаимодействия транскомуникация близка к описанному выше понятию трансверсальной рациональности. Впрочем, в рамках транскомуникации предполагается использование различных духовных практик, медитации, альтернативных состояний сознания, что в свою очередь размыкает понятия рациональности и научности.

Видный отечественный философ П. С. Гуревич отмечает, что несмотря на заявляемую многими учеными и философами установку на комплексное исследование человека современная философская антропология под влиянием постмодернизма характеризуется фрагментарностью и отказом от целостной концепции человека. В постмодернистском понимании человек предстает как условное, фрагментарное и децентрированное существо, лишенное стабильной идентичности. Акцент смещается на изучение "изнанки человека" и нечеловеческого в человеке, с особым вниманием к патологии, безумию и бессознательному. Принципы фрагментарности и множественности становятся ключевыми в постижении человека, заменяя поиск целостности⁹⁵.

Тем не менее Гуревич видит философскую антропологию именно тем видом человеческой рациональности, который способен наиболее целостно рассмотреть и понять феномен человека: «вступая в диалог с наукой, с различными сферами философского знания, философская антропология ищет новые подходы к истолкованию таких важных вопросов, как феномен человека, модусы человеческого существования, особенности человеческого бытия, предназначение человека»⁹⁶.

⁹⁵ Гуревич, П. С. Векторы современного постижения человека / П. С. Гуревич // Философский журнал. – 2013. – № 2(11). – С. 95-106.

⁹⁶ Гуревич, П. С. Человек как предмет философской антропологии: методологические аспекты / П. С. Гуревич // Личность. Культура. Общество. – 2001. – Т. 3, № 3(9). – С. 67.

В качестве нового и оригинального подхода к постижению человека следует выделить синергийную антропологию С. С. Хоружего, которую он и его коллеги разрабатывали на протяжении нескольких десятилетий. Синергийная антропология представляет собой синтез православного богословия, философии и науки. Синергийная антропология предстаёт как органическое продолжение и развитие русской религиозно-философской мысли. Она возникла как результат осмысления пути, пройденного русской философией, включая период Серебряного века и последующее богословское направление неопатристики и неопаламизма в эмиграции. Хоружий считает, что для дальнейшего развития русской мысли необходим антропологический и феноменологический. Суть «поворота» - обращение к непосредственному духовному опыту, на котором строилась русская духовность. Прежде всего, речь идет об исихазме как ключевом феномене для понимания этой традиции. Синергийная антропология обращается к методам современной герменевтики и эпистемологии, что позволяет изучать исихастский опыт не только как исторический феномен, но и как актуальную антропологическую практику⁹⁷.

В рамках синергийной антропологии Хоружий критикует классическую метафизику и делает попытку создать новый философский дискурс о человеке. Традиционные подходы к пониманию человека, основанные на понятиях субстанции и сущности, не схватывают динамическую природу человеческого бытия и опыта. Вместо статичной модели человека Хоружий предлагает «энергийную антропологию». Человек здесь – не застывшая сущность, а поток энергий, постоянное становление и трансформация. Центральное место в дискурсе Хоружего занимает идея «размыкания» - возможности человека трансцендировать свою природу, выходить за границы заданных условий существования. Это понятие подчеркивает открытость человеческого бытия и его способность к радикальному самопреобразованию. Данный подход призван преодолеть ограничения классической философской антропологии и предложить

⁹⁷ Хоружий, С. С. Синергийная антропология. Томские лекции / С. С. Хоружий // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2008. – № 1(2). – С. 54-88.

новые концептуальные инструменты для осмысления человека в его отношениях с миром, другими людьми и трансцендентным⁹⁸.

Религиозный и мистический опыт в синергичной антропологии предстают как способы практической реализации свободы, осуществляемой в размыкании своей природы. В контексте нашего исследования данная концепция интересна тем, что она предлагает «такую философскую антропологию, в которой имеется независимое место для религиозного опыта, но которая при этом не является религиозной антропологией как таковой»⁹⁹.

Недостаточность только лишь научного дискурса для объяснения сложного и многомерного феномена человека наталкивает исследователей на мысль о некой непознаваемой части этого феномена: «в самом человеке средствами объективного исследования мы можем описать только отдельные внешние фиксированные аспекты его деятельности и, самое главное, если с ростом знаний о человеке мы не

приближаемся к пониманию его сущности – то причину этого вполне логично видеть в том, что человек не уместается в границы знания»¹⁰⁰.

Правомерны ли в таком случае вообще какие бы то ни было попытки комплексных и интегрирующих антропологических программ? Оказывается, что научное познание эффективно исследует какие-то отдельные аспекты бытия человека, однако появление все новых и новых дисциплин не прибавляет почти ничего с точки зрения целостного понимания человека и тем более не объясняет его уникального положения в мире. Человек как предмет целостного исследования «не поддается объективированию в той мере, в какой находится за пределами гносеологического противостояния субъекта и объекта и делает возможным само это противостояние»¹⁰¹.

⁹⁸ Хоружий, С. С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов / С. С. Хоружий // Человек.RU. – 2010. – № 6. – С. 15-17.

⁹⁹ Штекль, К. Синергичная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 74.

¹⁰⁰ Борзенков В., Малков С. Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке.- М.: Прогресс-Традиция, 2006.- С. 59.

¹⁰¹ Там же, С.60

Выходит, что донаучные представления о человеке были более целостными – это первый и второй круги идей о человеке согласно Шелеру. Наука же успешно разложила человека до микроуровня – у нас большие знания о функционировании различных систем организма, отдельных органов, их клеточном строении и биохимических реакциях, происходящих в них. Исходя из этого, мы можем выделить три вида «оптики», через которые способны исследовать феномен человека:

- 1) Естественна-научная оптика, рассматривающая человека как подчиненный законам природы живой организм.
- 2) Философская оптика, рассматривающая человека в несводимых к естественным процессам аспектах: сознание, разум, свобода, интенция, культура и т.д.
- 3) Религиозная оптика, через которую мы можем попытаться усмотреть те аспекты бытия человека, которые не уместаются в границы знания.

Итак, для целостного изучения человека необходимо рассматривать его как многоуровневую саморазвивающуюся систему, учитывая тот факт, что некоторые из её уровней принципиально не могут быть исчерпывающе объяснены рациональными средствами. Исходя из этого, следует признать, что единая наука о человеке, понимаемая как классическая наука, вероятно, невозможна. Но в этом ограничении заключается и конструктивная сторона проблемы – необходимость выйти за пределы классической научной рациональности открывает более широкие методологические возможности и перспективы исследования. Трансверсальный подход к междисциплинарному исследованию человека признает легитимность и ценность каждого из уровней, на которых мы рассматриваем человека, не выстраивая при этом их эпистемологическую иерархию. Данный подход позволяет избежать радикального диктата научной рациональности, присущего Модерну и в то же время выйти из тупика постмодерного релятивизма.

Рассмотрим подробнее каждый из базовых уровней или модусов существования человека. Первый – уровень, на котором происходит физическая

организация и функционирование человеческих организмов. Его, в свою очередь, можно подразделить на молекулярный (генетика, биохимия), клеточный (биохимия, цитология), организменный (физиология, анатомия), популяционно-видовой (эволюционная антропология, популяционная биология). Каждый из этих подуровней рассматривает человека в каком-то отдельном аспекте. Тем не менее эти знания необходимы для комплексного изучения человека, поскольку дают понимание его биологического функционирования.

Второй уровень – разум, как модус бытия, проявляется в способности человека к абстрактному мышлению, логическому рассуждению, самосознанию и творческой деятельности. Он позволяет индивиду не только воспринимать и интерпретировать окружающий мир, но и активно взаимодействовать с ним, преобразуя реальность в соответствии со своими целями и ценностями. Основные дисциплины, изучающие эти аспекты человеческого бытия: философия, психология, лингвистика, культурология, а также такие междисциплинарные науки как нейробиология, когнитивистика и т.д.

Третий уровень – уровень «объективного не-знания», то есть тех аспектов бытия, которые являются частью реальности, но их рациональная объективация представляется затруднительной. Это та часть человеческого бытия, которая не умещается в границы знания, но, тем не менее, отражает какую-то объективную часть реальности. Например, образ неопалимой купины, в которой Бог явился Моисею и призвал его быть вождем Израиля, является реальностью как для самого Моисея, так и для всех верующих в строки Ветхозаветного Откровения. Историк может поставить под сомнение историчность личности Моисея, психиатр может классифицировать тип галлюцинации, естествоиспытатель может объяснить горение вспышкой эфирных масел, однако же это несколько не повлияет на тот факт, что история Моисея оказала влияние на развитие сначала иудейского, а впоследствии и всего христианского мира, изменив таким образом реальность.

В контексте приведенной выше типологии, в которой религиозный опыт является «объективным не-знанием» примечательно следующее высказывание

Кассирера: «Противники религии всегда обвиняли ее в темноте и непонятности. Однако эта хула становится высшей похвалой, как только мы рассмотрим подлинную цель религии. Религия не может быть ясной и рациональной», поскольку «...религия и не претендует на прояснение тайн человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну»¹⁰².

Безусловно все три уровня находятся во взаимосвязи друг с другом, иначе не было бы никакого основания говорить о целостном понимании человека. Данная типология осуществлена для того, чтобы продемонстрировать, во-первых, сложность человека как предмета антропологии, во-вторых, показать его нераздельность.

Неслучайно в этой типологии срединное положение философии. Философская антропология как интегративная форма знания о человеке способна вести диалог как с естественнонаучными дисциплинами, так и с богословием. Философия пытается соединить познавательное-теоретическое и практически-ценностное отношение к миру. Это соединение составляет ее специфику и отличает от чистой науки или религии: «Специфика философии заключается не в том, что она исследует канон мышления. И не в том, что она формулирует программу достойной жизни. Она состоит в соединении одного с другим. Философию интересует такое знание о человеке, которое может быть трансформировано в его поведение, еще точнее: которое может иметь для него прямой жизненаправляющий смысл»¹⁰³. Таким образом, открывается синтезирующая и гармонизирующая функция философии в комплексном междисциплинарном исследовании человека: «Философия потому и является философией, что она работает в промежутке между фактами науки и тайной откровения, необходимостью природы и мистикой жизни»¹⁰⁴.

¹⁰² Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры (Перевод Муравьев А.Н.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.15.

¹⁰³ Гусейнов, А. А. Философия между наукой и религией / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 5.

¹⁰⁴ Там же. С. 9

Для сравнения, обратимся к трудам, рассматривающим методологию взаимодействия науки и религии напрямую – в обход философской рефлексии. Схематически можно описать четыре модели взаимодействия науки и религии¹⁰⁵:

- 1) Конфликт. Наука и религия рассматриваются как противоположные системы, которые несовместимы и не могут гармонично существовать. Религиозные догмы ограничивают научный поиск, а научные открытия в свою очередь подрывают религиозную веру.
- 2) Независимость. Наука и религия рассматриваются как отдельные сферы, которые не пересекаются и не влияют друг на друга. Наука занимается материальным миром, а религия - духовным. Их цели, методы и язык разные.
- 3) Диалог. Наука и религия рассматриваются как взаимодополняющие системы, которые могут общаться и взаимодействовать, ставить вопросы в смежных областях.
- 4) Интеграция. Наука и религия рассматриваются как единая система, в которой они взаимодействуют и взаимопроникают.

Эта типология была предложена американским исследователем И. Барбуром, который по праву считается одним из основоположников изучения проблемы взаимоотношений науки и религии. Барбур выступал за творческое взаимодействие между наукой и религией, которое, по его мнению, ослабло из-за влияния эмпиризма и идеализма. Для преодоления этой проблемы он предложил критический реализм как подход, позволяющий избежать ошибочных взглядов на отношения между наукой и религией. Барбур утверждал, что и научные теории, и религиозные верования можно оценивать по схожим критериям: когерентности, всеохватности, адекватности опыту и плодотворности. Он считал, что эти критерии применимы к религии, хотя и признавал специфику религиозного опыта. Однако подход Барбура подвергался критике за некоторую непоследовательность и склонность к позитивизму,

¹⁰⁵ Барбур И. Религия и наука: история и современность. / И. Барбур. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. С. 91-127.

особенно в том, как он сравнивал науку и религию. Критики указывали на то, что Барбур не всегда учитывал существенные различия между этими областями, однако его концепция заложила основу дальнейшим методологическим разработкам¹⁰⁶.

Физик и богослов Дж. Полкинхорн усматривает возможность диалога науки и религии в естественном богословии: «Богословие без естественного богословия попадает в гетто, отрезанное от знания физических основ творения; естественное богословие само по себе – уязвимо, способно не более чем на конкуренцию с радикальным натурализмом»¹⁰⁷. Полкинхорн называет это методом «снизу-вверх» – объясняя явления с помощью науки, мы постепенно восходим по лестнице понимания, которая в конечном счете приводит к познанию причин и смыслов. Подобно Барбуру, Полкинхорн признает существование объективной реальности, которая существует вне зависимости от нашего восприятия. Наука занимается описанием объективной реальности, но её содержание не совпадает с полным содержанием описываемой реальности. С этой точки зрения, религия также занимается описанием и объяснением объективной реальности, но используя иную методологию – религиозный опыт. Полкинхорн подчеркивает, что «эпистемология моделирует онтологию»¹⁰⁸ – то есть то, как мы можем познавать мир, дает нам представление о том, каков этот мир на самом деле. В этом и заключается модель диалога науки и религии, которая, в сущности, является развитием классической концепции двух книг – книги Природы и книги Откровения, которые сообщают истину о мире разными языками.

Критики концепций Барбура и Полкинхорна отмечают, что в них наука представлена преимущественно естественными дисциплинами, гуманитарные науки остаются за границами диалога. Богословие же подводится под

¹⁰⁶ Кирьянов, Д. В. Критический реализм в диалоге науки и религии: подход И. Барбура и Дж. Полкинхорна / Д. В. Кирьянов // Манускрипт. – 2021. – Т. 14, № 8. – С. 1669-1678.

¹⁰⁷ Полкинхорн, Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх» / пер. с англ. – М.: ББИ св. апостола Андрея. – 1998. – С. 53

¹⁰⁸ Polkinghorne J. C. From Physicist to Priest. An Autobiography. London: SPCK, 2007, p.140

«стандарты» научной парадигмы, что заставляет некоторых критиков говорить о «культурном сциентизме»¹⁰⁹ авторов. Несмотря на критику, критический реализм остается влиятельным подходом в диалоге науки и религии и предоставляет основу для артикуляции религиозных верований в контексте современного научного знания.

Известный католический богослов Г. Кюнг критикует как конфликтную модель, так и интеграционную. Первая, согласно Кюнгу, неконструктивна, вторая же размывает границы между наукой и религией, а следовательно, приводит к обоюдному искажению. Кюнг предлагает следующий подход: «модель дополнительности, модель критически-конструктивного взаимодействия естествознания и религии, в которой за каждой из сторон сохраняются собственные их сферы, избегаются всякого рода нелегитимные переходы границ и отвергается всякая абсолютизация и в которой обе стороны, задавая друг другу вопросы и взаимно обогащая друг друга, стремятся лучше понять реальность как целое во всех ее измерениях»¹¹⁰.

Основа модели Кюнга – диалог. Важную роль в диалоге науки и религии играет критическая герменевтика - метод интерпретации текстов, применяемый как к религиозным, так и к научным источникам. Данный подход позволяет глубже понять контекст, смыслы и предпосылки, лежащие в основе различных текстов и идей. Модель дополнительности предполагает тщательный анализ исторического, культурного и лингвистического контекста текстов, признание многозначности интерпретаций и применение междисциплинарного подхода.

Впрочем, критики Кюнга упрекают его в теологической капитуляции перед наукой, и отведении ей места для объяснения причин начала мира и его конца – все остальное пространство между этими метафизическими точками может быть объяснено при помощи науки. Это, по мнению Д. Гриффина, приводит к концепции «Бога белых пятен», в котором вообще нет никакой необходимости

¹⁰⁹ Smedes T. Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity // Zygon. 2008. Vol. 43. Issue 1. P. 253-254

¹¹⁰ Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия /пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея. – 2007. – С.63.

для научного объяснения реальности. Д. Гриффин отмечает: «Если это так, то теолог должен либо отвергнуть науку, либо отказаться от большинства идей, связанных с Богом в христианской традиции, таких как божественное провидение, предваряющая благодать, дары Святого Духа и непосредственный опыт переживания Бога. Итак, если защищаемый Бог не является Богом, действующим в мире, я не могу рассматривать его защиту как защиту христианского Бога»¹¹¹.

Итак, рассмотренные подходы Барбура, Полкинхорна и Кюнга не дают твердого фундамента для полноценного диалога науки и религии в антропологическом дискурсе, однако на основании этих концепций возможно построение диалога в практической плоскости, например при обсуждении проблем биоэтики, экологии, искусственного интеллекта и т.д. Ориентированность на рациональный дискурс является характерной чертой большинства концепций, разрабатываемых западными мыслителями и предполагающих диалог или интеграцию как формы взаимодействия науки и религии. Области опыта науки и религии слишком разнородны, чтобы сталкивать их напрямую – это ведет, как мы убедились, либо к излишней рационализации богословия, либо размытию рамок науки. Для продуктивного взаимодействия необходимы метафизические основания.

С точки зрения методологических оснований включения религиозного или иного внерационального опыта в антропологические исследования большой интерес представляет философия и метафизика А. Уайтхеда. Центральным в этом подходе является понятия «опыта» и «схватывания» (*prehension*). Это форма восприятия, которая представляет более тонкий уровень восприятия, нежели сенсуальное. «Схватывание» – это фундаментальный способ, которым все сущности во вселенной взаимодействуют и воспринимают друг друга, независимо от наличия органов чувств, некое универсальное свойство всех

¹¹¹ Griffin D. R. The Rationality of Belief in God: A Response to Hans Küng //Faith and Philosophy. – 1984. – Т. 1. – №. 1. – С. 16-26.

«актуальных сущностей», которое лежит в основе более сложных форм восприятия, включая чувственное восприятие у высокоорганизованных существ.

Примечательно, что Уайтхед разработал эту концепцию не с целью объяснения существования Бога или его взаимодействия с миром - он пришел к этой идее до того, как включил понятие Бога в свою философскую систему. Это подчеркивает, что «схватывание» не является *ad hoc*-конструкцией для решения теологических проблем, а представляет собой фундаментальный аспект его метафизики. Однако, когда Уайтхед осознал, что его система имеет «Богообразную лакуну», концепция «схватывания» оказалась полезной для решения двух ключевых проблем¹¹²:

- 1) Концепция «схватывания» предлагает способ понимания того, как нематериальная, вездесущая реальность (Бог) может влиять на природу. В отличие от механистического взгляда на мир, где влияние может осуществляться только через физическое взаимодействие, модель Уайтхеда допускает более тонкие формы причинности.
- 2) «Схватывание» как способ взаимодействия «актуальных сущностей» объясняет, как идеи о божественном, присутствующие во всех культурных традициях, могли частично основываться на прямом опыте взаимодействия с Богом, а не быть просто продуктом воображения или проекцией.

Метафизика Уайтхеда бросает вызов сенсуалистской эпистемологии, которая ограничивает наше восприятие только чувственным опытом и влияния которой не избежали представители критического реализма. Уайтхед предлагает более широкое понимание восприятия, которое включает несенсорные формы «схватывания» реальности, что имеет ценность в контексте комплексных антропологических исследований.

Итак, переходя к выводам по данному параграфу, можно заключить следующее:

¹¹² Там же.

- Начиная с первой трети XXв. и далее появляются идеи создания целостного учения о человеке. Эти стремления отражены в работах Шелера, Гелена, Кассирера, Ананьева. Все авторы отмечают, что несмотря на успехи отдельных дисциплин, необходима методология междисциплинарных исследований человека с последующим обобщением, целью которого является концептуализация знаний о человеке, а в пределе получение ответа на извечный вопрос: «что такое человек?».
- Концепция трансверсальности рассматривается как философский способ рефлексии над сложными объектами. Трансверсальность является срединным путем преодоления строгой вертикали рациональности модерна с одной стороны и горизонтального релятивизма постмодерна с другой. Характерными чертами этого подхода являются: признание множественности форм рациональности, зависящих от контекста и культуры, стремление преодолеть границы между различными областями знания и дисциплинами, важность обмена идеями между различными сферами и культурами, способность переключаться между различными режимами мышления и типами рациональности.
- Рассматривая человека как многоуровневую саморазвивающуюся систему, можно выделить три уровня: естественно-биологический, разумный и духовный. Данное деление в некотором смысле условно, но имеет целью выделить те уровни, между которыми имеется существенное различие в подходах к их изучению. Разумный и духовный уровни отделены друг от друга по принципу возможности рационального рассмотрения – к духовному, соответственно, относится та часть бытия человека, которая лежит за пределами рационального познания.
- На основе изучения концепций взаимодействия науки и религии предложенных Барбуром, Полкинхорном и Кюнгом продемонстрирована проблемность прямого диалога религиозного и научного дискурсов. Отмечается тенденция к объяснению религиозного мировоззрения и

религиозного опыта как парадигмы, параллельно существующей с естественно-научной парадигмой.

1.2. Роль философских концепций сущности человека в понимании антропогенеза

Антропогенез, или происхождение и эволюция человека, является одной из фундаментальных проблем, находящихся на пересечении естественных, исторических, гуманитарных наук и философии. Философское осмысление антропогенеза не ограничивается простым обобщением данных различных научных дисциплин, но предполагает глубокий анализ сущности человека, его места в мире и уникальных особенностей, отличающих его от других биологических видов. В рамках философского дискурса антропогенез рассматривается не только как биологический процесс, но и как сложный социокультурный феномен, затрагивающий вопросы сознания, свободы воли, морали и смысла человеческого существования¹¹³.

Философский подход к проблеме происхождения человека позволяет интегрировать различные аспекты человеческой природы – биологические, социальные, культурные и духовные – в единую концептуальную рамку. Это дает возможность рассматривать эволюцию человека не как линейный процесс, а как многомерное явление, включающее в себя развитие когнитивных способностей, языка, социальных структур и технологий. Философия антропогенеза также поднимает ряд этических и онтологических вопросов, касающихся определения человеческой природы, границ между человеком и другими живыми существами, а также перспектив дальнейшей эволюции человечества в контексте развития новых технологий и изменения окружающей среды.

¹¹³ Некоторые положения данного параграфа относительно специфики философского подхода к проблеме происхождения человека опубликованы в следующей статье соискателя: Мамонов, В. В. Дистинктивный и темпоральный аспекты антропогенеза / В. В. Мамонов // Гуманитарные и социальные науки. – 2024. – Т. 107, № 6. – С. 26-32.

Что делает человека человеком? Что отличает его от всех других существ? Западная философия предложила ряд образов-метафор, подсвечивающих те или иные характерные особенности человеческого вида. Классическое определение человека как разумного животного (лат. *animal rationale*, греч. ζῷον λογικόν) восходит к Аристотелю. Это определение подчеркивает наличие у человека логоса - уникальной способности к рациональному мышлению и логическому познанию мира. Эта концепция была достаточной в эпоху классической метафизики, поскольку описывала «сущность» человека.

XX век дал несколько ярких концепций. Эрнст Кассирер сместил акцент с разума на символ. Человек – символическое животное, «*animal symbolicum*», способное создавать символические системы: язык, искусство, науку. В своей книге «Опыт о человеке», Эрнст Кассирер, опираясь на идеи Якоба фон Иксюля, утверждает, что человеческий мир формируется по биологическим законам, но обладает уникальными чертами. Иксюль считал, что у каждого вида есть свой «умвельт» - уникальный мир, обусловленный его опытом и физическими возможностями: собаки живут в мире запахов и звуков, пауки улавливают мельчайшие вибрации, летучие мыши «видят» с помощью эхо-локации и т. д. Кассирер применяет эту модель к человеку, но добавляет ключевую деталь - символическую систему. Помимо рецепторов и эффекторов, у человека есть «символическое измерение» реальности, созданное им самим. Благодаря способности к символическому мышлению человек «растворяет» физический мир в символическом, создавая язык, мифы, искусство, религию и другие формы, которые в значительной степени формируют его опыт¹¹⁴.

Йохан Хейзинга предложил концепцию «*homo ludens*» (человек играющий), подчеркивая важность игры в культурном и социальном развитии человечества. Хейзинга утверждает, что игра не просто сопутствует культуре, но предшествует ей и является ее основой. Игровой элемент присутствует в самых ранних формах человеческой деятельности и продолжает пронизывать все важнейшие сферы общественной жизни. Культура, по мнению Хейзинги,

¹¹⁴ Кассирер. Указ. соч. С.26-30.

возникает и развивается в игре и как игра. Примечательно, что игра присуща и животным, но именно в человеческом обществе игра приобретает особую сложность и значимость, перерастая в ритуал и сложные социальные отношения.

Ханс Йонас развил идею Кассирера в сторону визуального. Человек – «*homo pictor*», рисующее существо. Около 40 тысяч лет назад кроманьонец в пещере Шове изобразил носорога. Это не просто картинка - это способность создавать образы, отделенные от реальности. Шимпанзе узнаёт себя в зеркале, но не рисует автопортрет. Способность создавать и интерпретировать образы, по Йонасу, является фундаментальной характеристикой человека, позволяя людям создавать искусство, религию, науку и другие формы культурного выражения.

Габриэль Марсель предложил образ «*homo viator*» - человека-путника. Человек принципиально незавершён. Это не дефект, а суть: мы всегда находимся в процессе становления. Важнейшим аспектом концепции *homo viator* является идея трансцендентности. Путь человека направлен не просто к земным целям, но к чему-то, что выходит за пределы эмпирического опыта: к совершенству, истине, Богу. Идея открытости и незавершенности человека может быть неожиданно плодотворной с точки зрения эволюционной антропологии, ведь культурно человек эволюционирует гораздо быстрее, чем биологически.

Animal rationale, symbolicum, ludens, pictor, viator - каждая метафора схватывает и описывает какую-то важную особенность человеческого вида. Но ни одна не исчерпывает человека. Мы вернемся к этим замечательным концептам-метафорам в заключительной части параграфа, делая обобщающие выводы относительно философских аспектов антропогенеза. На данном этапе мы можем заключить, что философское осмысление антропогенеза не ограничивается рассмотрением биологических факторов, но включает в себя анализ когнитивных, символических, творческих и экзистенциальных аспектов человеческого бытия.

Исходя из описанного нами в §1.1 интегративного антропологического подхода, прежде чем приступать к каким бы то ни было философским обобщениям, необходимо произвести анализ основных теорий и концепций

связанных с антропогенезом в рамках отдельных дисциплинарных направлений: эволюционная биология и генетика, палеоантропология и палеогеография, археология и культурная антропология, и, наконец, философская антропология – восходя от базовых биологических и физиологических свойств уникальности человека к когнитивно-волевым и ментальным.

Эволюция всего живого изучается в рамках синтетической теории эволюции (СТЭ). СТЭ представляет собой объединение классической дарвиновской теории естественного отбора с достижениями генетики и популяционной биологии XX века. Эта теория, сформировавшаяся в 1930-1940-х годах, интегрирует концепции микроэволюции (изменения частот генов в популяциях) и макроэволюции (возникновение новых видов и таксонов высшего ранга). Ключевыми компонентами синтетической теории являются: генетическая изменчивость как источник эволюционных изменений, естественный отбор как основной движущий механизм эволюции, генетический дрейф как фактор случайных изменений в малых популяциях, и репродуктивная изоляция как механизм видообразования.

Упрощенно механизм эволюции можно представить в виде схемы «случайные мутации + отбор» – во множественных итерациях и на длительных отрезках времени, как считается, данный алгоритм приводит к изменению популяций, появлению новых видов живых существ. Известный отечественный биолог-эволюционист А. Марков, рассматривая проблему сложности, порождаемой случайностью, вступает в заочный спор с креационистами и приводит по аналогии пример радиоконструктора, в котором при произвольном соединении деталей с высокой степенью вероятности получится простой радиоприемник¹¹⁵. Данная аналогия призвана показать, что при наборе правильных деталей, коими являются молекулы ДНК, даже случайные комбинации могут привести к чему-то функционально более сложному, однако она вступает в противоречие с дальнейшим утверждением автора относительно

¹¹⁵ Марков А. В. Рождение сложности: эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы / А. В. Марков // М.: Астрель: CORPUS, 2010. С. 202.

параллелизма (независимого появления схожих признаков у разных организмов), который, по его утверждению, является доказательством закономерности и неслучайности эволюции¹¹⁶.

Соотношение случайности и закономерности действительно является проблемой теории эволюции. Эволюция включает в себя как случайные процессы, такие как мутации и генетический дрейф, так и закономерности, которые ученые фиксируют в параллельном возникновении схожих признаков, например, у животных, живших на разных континентах, но имевших общего предка: «отдельные признаки... иногда появляются в разных линиях почти одновременно». Далее автор приходит к совершенно неожиданному выводу: «В этом ярко проявляется закономерный характер эволюции. В какой-то момент словно начинает носиться в воздухе новая “идея” – например, идея млекопитающих. И многие разные группы не сговариваясь начинают развиваться в одном и том же направлении, хотя и немножко разными путями»¹¹⁷.

Таким образом, на уровне микроэволюции действуют механизмы случайных мутаций, но происходящих с определенной частотой (у разных таксонов она может отличаться, но в среднем она постоянна для конкретного вида). На уровне макроэволюции процесс становится более закономерным и направленным: «эволюция – это процесс в целом, закономерный и предопределенный, но в деталях и частностях случайный»¹¹⁸. Кроме того, анализ и обобщение данных позволяют биологам говорить о некой «предопределенности» филогенеза (эволюции на видовом уровне): «Просматривая внимательно различные эволюционные ряды, у представителей которых имеются сходные структурные образования (крылья – у птиц, у летучих мышей, насекомых, древних рептилий, подобие крыльев у некоторых рыб), можно увидеть наличие как бы предопределенного, генетически «запрограммированного» в самой структуре ДНК (как и в случае

¹¹⁶ Там же. С. 209

¹¹⁷ Там же. С. 309

¹¹⁸ Там же. С. 361

индивидуального развития) филогенеза, как бы направленного по некоему «преформированному» каналу»¹¹⁹.

Интерпретация эволюции, как процесса, развивающегося во времени также неоднозначна. Существует два основных подхода – градуализм и пунктуализм. Градуализм, восходящий к классическому дарвинизму, постулирует, что эволюционные изменения происходят постепенно и непрерывно, в результате чего виды медленно трансформируются с течением времени. Напротив, пунктуализм, или теория прерывистого равновесия, предложенная палеонтологами Н. Эдриджем и С. Дж. Гулдом, утверждает, что эволюционные изменения происходят быстро в короткие периоды видообразования, за которыми следуют длительные периоды стазиса, или эволюционной стабильности. Эта модель была разработана для объяснения наблюдаемых паттернов в ископаемой летописи, где зачастую отсутствуют промежуточные формы.

Эти предположения палеонтологов подтверждаются и данными современной генетики. Гены можно подразделить на две функциональные группы – структурные и регуляторные. Структурные гены обеспечивают внутривидовую изменчивость и разнообразие за счет мутаций. Направленность развития определяется относительно небольшим числом регуляторных генов – данная группа предназначена для сохранения постоянства вида. Мутации регуляторных генов, как правило летальны, но «правильные» мутации в этих генах могут обеспечивать видообразование, в том числе в относительно короткие (по эволюционным меркам) периоды времени.¹²⁰

Итак, эволюция как процесс развития жизни является процессом многогранным, сочетающим в себе элементы случайности, закономерности, и направленности. Случайность проявляется в мутациях, которые вносят изменения в генофонд популяций. Закономерность отражается в действии

¹¹⁹ Корочкин Л.И. Биология индивидуального развития (генетический аспект). М., Изд-во МГУ, 2002. С. 239-240.

¹²⁰ Курчанов Н. А. Антропология и концепции биологии: учебное пособие / Н. А. Курчанов. – СПб.: СпецЛит, 2007. – С. 69.

естественного отбора, который систематически благоприятствует адаптивным признакам, повышающим приспособленность организмов к окружающей среде. Направленность же эволюции может наблюдаться по эволюционным трендам, таким как увеличение размера мозга у гоминид. Эта многоаспектность эволюционного механизма подчеркивает его комплексность и зависимость от интерпретации.

Рассмотрим основные гипотезы происхождения *Homo sapiens*. Наиболее признанной в научном сообществе является теория африканского происхождения (Out of Africa). Согласно этой теории, *Homo sapiens* появился в Африке 200-300 тыс. лет назад. Затем волны миграций: на Ближний Восток (120 тыс. л.н.), в Европу (45 тыс. л.н.), в Америку (15 тыс. л.н.). Везде вытесняя и ассимилируя местные виды *Номо* - неандертальцев, денисовцев. Гипотеза африканского происхождения подкрепляется значительным объемом генетических, палеонтологических и археологических данных. Палеонтологические исследования на африканском континенте выявили наиболее древние ископаемые остатки гоминид, формируя наиболее полную и последовательную из имеющихся эволюционную линию предков человека. Археологические находки, включая древнейшие каменные орудия, также локализованы преимущественно в Африке. Более того, континент является местом обнаружения останков как древнейших представителей *Homo sapiens*, так и их непосредственных предшественников. Данная теория находит дополнительное подтверждение в результатах современных генетических исследований. Одним из таких исследований является исследование митохондриальной ДНК представителей пяти рас группой Вильсона¹²¹. По результатам исследования ученым удалось установить, что у всех ныне живущих людей есть общий предок женского пола, живший приблизительно 200 тысяч лет назад. Это открытие получило название «митохондриальная Ева», что дает дополнительный аргумент сторонникам библейской версии появления людей. Впрочем, не стоит

¹²¹ Wilson A. C. et al. Mitochondrial DNA and two perspectives on evolutionary genetics //Biological Journal of the Linnean Society. – 1985. – Т. 26. – №. 4. – С. 375-400.

переоценивать данный факт, т.к. он является научной абстракцией. Тем не менее конвергенция доказательств из различных научных дисциплин существенно укрепляет позиции африканской модели антропогенеза в современном научном дискурсе.

Альтернативная модель – мультирегиональная гипотеза – предполагает, что современные люди эволюционировали параллельно в различных регионах мира из более ранних форм *Homo erectus*, с некоторым генетическим обменом между популяциями. Примечательно, что в Новое Время данная гипотеза считалась подлинно научной, т.к. моногенизм отождествлялся с религиозной, т.е. антинаучной, позицией – её поддерживали Парацельс, Дж. Бруно, Вольтер. На основании данной гипотезы объяснялось происхождение рас, что в свою очередь давало псевдонаучное обоснование расизму. В настоящее время данная гипотеза считается маргинальной и имеет мало сторонников¹²².

Помимо мультирегиональной, существуют и другие гипотезы, не признаваемые научным сообществом, среди них: акватическая гипотеза – концепция антропогенеза, предполагающая, что эволюционный путь предшественников *Homo sapiens* отклонился от линии развития других гоминидов в результате приспособления к среде обитания, тесно связанной с водными экосистемами; теория происхождения от акродельфид (потомков дельфинов), развиваемая В. Теном на основании физиологических отличий (постоянный рост волос на голове, подкожный жир, повышенная потливость) человека от человекоподобных обезьян; теория инволюции, т.е. постепенной деградации живых существ от людей к обезьянам и далее – к более простым формам жизни. Безусловно, все перечисленные гипотезы не рассматриваются учеными всерьез.

Таким образом, современная теория происхождения людей из Африки считается наиболее вероятной, поскольку именно там находится наибольшее число ископаемых останков, с помощью которых ученые могут выстраивать

¹²² ПОЛИГЕНИЗМ // Большая российская энциклопедия. Электронная версия (2016); <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/3153053> Дата обращения: 11.08.2024

эволюционную цепочку. Наиболее вероятным предком людей считаются древние человекоподобные обезьяны австралопитеки, появившиеся примерно 4–3,9 миллиона лет назад, характеризовавшиеся прямохождением при сохранении некоторых примитивных черт, таких как относительно небольшой объем мозга. Наиболее известным представителем этого рода является *Australopithecus afarensis*, живший 3,9–2,9 миллиона лет назад. Переход к роду *Homo* начался около 2,5 миллиона лет назад с появлением *Homo habilis*, обладавшего увеличенным объемом мозга и способностью к изготовлению простейших каменных орудий. Следующей важной ступенью стал *Homo erectus*, существовавший с 1,9 миллиона до 143 000 лет назад, который характеризовался еще большим объемом мозга и более совершенными технологиями обработки камня.

Дальнейшая эволюция привела к появлению архаичного *Homo sapiens* около 300 000 лет назад, который демонстрировал значительное увеличение объема мозга и более сложное социальное поведение. Параллельно с этим развивались другие виды человека, такие как *Homo heidelbergensis* (700 000–200 000 лет назад) и *Homo neanderthalensis* (400 000 - 40 000 лет назад). Анатомически современный *Homo sapiens* появился в Африке около 200 000–160 000 лет назад, среди характерных черт его были полностью развитое абстрактное мышление, сложный язык и способность к созданию и использованию символов. Этот вид постепенно распространился по всему миру, вытеснив или ассимилировав другие виды человека, и к 40 000 лет назад стал единственным сохранившимся представителем рода *Homo*.

Палеоантропологи производят видовую дифференциацию с помощью таких анатомических и физиологических показателей как средний рост, масса тела, объем головного мозга, анатомические особенности строения скелета и т.д. Перечисленные показатели являются преимущественно количественными, соответственно, с точки зрения биологии человек отличается от обезьяноподобного предка лишь количественными показателями этих характеристик и определенными анатомическими особенностями. Однако, как

было сказано выше, *Homo sapiens* получил способность к абстрактному и символическому мышлению, что сделало возможным для него принципиально новый способ взаимодействия с окружением.

Приведем пример из области палеоантропологии, демонстрирующий этот «иноприродный характер» принципов, лежащих в основе человеческой культуры. Первые представители рода *Homo* – *Homo habilis*, создавали свои каменные орудия с помощью бросания камней о другие камни и последующим отбором подходящих заостренных осколков или, говоря короче, путем случайного перебора вариантов. Этот способ носит некий промежуточный характер между строительной деятельностью животных, основанной на инстинкте, и творческим актом, в основе которого лежит идея или образ. Орудия представителей более поздней, ашельской культуры, позволяют исследователям делать выводы о том, что они изготавливались не путем перебора вариантов, а на основе ментального шаблона, т.е. непосредственному воздействию на материал предшествовал некий образ, идея.¹²³ Это принципиальное изменение в мышлении: существо распознает не готовый объект с нужными ему качествами (например, осколок камня с острым краем), а в необработанном материале видит ту форму, которую необходимо «освободить» – будто скульптор, работающий с куском мрамора, реализует свой замысел путем избавления от лишнего. В этих действиях человека эпохи палеолита ясно прослеживается способность к направленности сознания, а следовательно, и наличие у него воли.

В этих первых орудиях, задуманных для определенной цели, рождается культура. В словах, произнесенных для донесения своей мысли или желания до соплеменника, рождается культура. В рефлексии над окружающим миром, отпечатавшейся в виде рисунков на стенах пещер, рождается культура. Культуры нет без человека, как и человека нет без культуры – мы переходим к анализу когнитивно-волевого уровня антропогенеза.

¹²³ Волков П. В. Феномен Адама. Экспериментальная археология о человеке до Потопа. Новосибирск: Издательский дом «Сова», 2008. С 220-222.

Говоря об орудийной деятельности перед исследователями, возникает проблема – что именно считать орудиями? Одни склонны считать орудием любой предмет, которым орудовало животное, другие – исключительно человеческие орудия. Зачастую, позиция первых была сформирована под влиянием трудовой теории Ф. Энгельса, которая для исследователей, работавших в СССР, была базисом для построения дальнейших теорий антропосоциогенеза. Из неё исходит предположение, что сознательному труду предшествовал труд инстинктивный, т.е. запрограммированный на биологическом уровне, который постепенно делал из обезьяны человека. Действительно, наблюдения за животными подтверждают использование тех или иных предметов окружения в качества орудий: шимпанзе и гориллы пользуются палками, чтобы достать труднодоступные плоды, или используют камни, чтобы расколоть орех. Однако отмечается, что такая орудийная деятельность обезьян носит спорадический, случайный и необязательный характер¹²⁴.

Напротив, каменные изделия упомянутой выше ашельской культуры свидетельствуют о качественно иных свойствах психики их создателей: «понимание отношения части к целому, целого к части, осознание соотношения частей, осознание пространственно-временных отношений и, наконец, понимание идентичности объектов или операций»¹²⁵. Уже в перечисленных принципах обработки камня усматриваются способности к абстрактному мышлению, креативности, пониманию причинно-следственных связей, социальному обучению, долгосрочному планированию (часто орудия находят в километрах от месторождения материала, т.е. имеет место заготовка). Таким образом, орудийная деятельность человека, начиная с ашельской культуры, демонстрирует качественно новый уровень когнитивных способностей, который выходит далеко за рамки простого использования инструментов, наблюдаемого у животных, и позволяет говорить об уникальной способности людей к мышлению. Красноречиво об этом сказал А. Г. Спиркин: «Научаясь все лучше

¹²⁴ Алексеев В. П. Становление человечества. М.: Издательство политической литературы, 1984. С. 133

¹²⁵ Там же. С. 137

обрабатывать камень, человек оттачивал и острее свой собственной мысли» ... «научался, прежде чем расчленять или соединять предметы, проделывать эти операции в своем сознании»¹²⁶.

Основой мышления человека является язык. Язык представляет собой важнейшее достижение человечества, которое принципиально отличает людей от животных. Эфиопские мартышки, верветки, издают специальные сигналы тревоги в зависимости от того какой хищник им угрожает: леопард, змея или орёл. В отличие от простых сигналов, используемых животными для коммуникации, человеческий язык обладает сложной структурой и позволяет передавать намного большие объемы информации. Это дало нашим предкам значительное эволюционное преимущество, повысив эффективность совместных действий. Способность к овладению языком проявляется у людей с самого раннего детства: еще до произнесения первых слов младенцы начинают гулить, как бы подготавливая речевой аппарат к будущему освоению речи. Этот процесс уникален для человека и не наблюдается у наших ближайших родственников - человекообразных обезьян.

Язык - не просто обмен сигналами (коммуникативная функция). Это инструмент мышления (понятийная функция). Одно из ключевых отличий человеческого языка от коммуникации животных – это способность формировать абстрактные понятия. Язык позволяет людям мыслить не только конкретными образами, но и обобщениями, что существенно расширяет возможности познания мира и решения сложных задач. Считается, что эта особенность языка сыграла ключевую роль в развитии человеческого интеллекта и культуры¹²⁷.

Когда возник язык? Проблема в том, что слова не окаменевают. Приходится искать косвенные доказательства, начиная с разграничения языка людей и языка животных. Язык как средство коммуникации есть у многих видов животных, причем не только у высокоразвитых обезьян вроде шимпанзе или горилл, но и у

¹²⁶ Спиркин А. Г. Формирование абстрактного мышления на ранних ступенях развития человека // Вопросы философии, 1954. № 5. С. 66-71

¹²⁷ Пропп, М. В. Homo naturalis : Кто мы? Зачем мы? Куда идем? / М. В. Пропп ; М. В. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2003. С. 29-30

многих других. Особый интерес представляют вокальные коммуникации приматов, дельфинов и некоторых видов птиц, которые обладают определенной степенью комбинаторности и контекстуальной вариативности. Однако, в отличие от человеческого языка, коммуникативные системы животных, как правило, ограничены в своей способности передавать информацию о прошлом или будущем, а также в выражении абстрактных понятий. По преимуществу они играют роль сигнальной системы, помогая предупреждать сородичей об опасности, находить партнеров, общаться с потомством.

С целью установления возраста человеческого языка антропологи Шарль Перро и Сара Мэтью предложили необычный метод: считать фонемы. Логика проста – чем древнее язык, тем больше в нем фонем. Они обнаружили, что африканские языки имеют наибольшее количество фонем, в то время как языки Южной Америки и Океании – наименьшее. Это связывают с миграцией *Homo sapiens* из Африки и последующими популяционными кризисами. Основываясь на скорости накопления фонематического разнообразия, ученые предположили, что языки возникли в Африке между 350 и 150 тысячами лет назад, что соответствует появлению *Homo sapiens*¹²⁸. Таким образом, справедливо будет сказать, что язык существует столько же, сколько существует человеческий вид.

Исследователи считают, что развитие и усложнение человеческого языка и активная эволюционная цефализация – это сопряженные и взаимообусловленные процессы, поскольку обилие обрабатываемой информации, более сложная социальная коммуникация, расширение сферы труда – все это требовало развитого мозга. Мозг человека современного типа в три раза больше мозга австралопитека и в два-два с половиной – по сравнению с *Homo habilis*. Большую часть объема мозга человека занимает неокортекс, отвечающий за обработку и интерпретацию информации от всех органов чувств, пространственное мышление, функции сознания (мышление, рассуждение, планирование), понимание и производство речи, социальное обучение, абстрактное мышление,

¹²⁸ Perreault C, Mathew S. Dating the origin of language using phonemic diversity. PLoS One. 2012;7(4)

самосознание, творчество – словом, большую часть тех способностей, которые присущи только человеку.

Примечателен пример из библейской истории сотворения, который редко рассматривается в подобном свете. Первым действием, совершенным Адамом после того, как он стал «душею живою» (Быт. 2:7), было нареkanie имен «всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2:20). Что этот библейский стих может сказать с антропологической точки зрения? Первое: для именования необходим язык и символическое мышление. Второе: существо, способное давать видовые и родовые имена, безусловно должно обладать способностью к абстракции. Третье: именование животных в соответствии с их сущностными характеристиками или отличительными особенностями свидетельствует о способности интерпретировать опыт контакта с природой и теоретически его осмысливать. И четвертое: акт нареkania имен – это акт творчества. Завершив этот акт творчества, Адам осознает свою уникальность в мире: «но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2:20). Таким образом, язык как основа мышления – это одно из ключевых отличий человека от любого другого животного существа.

Язык и орудийная деятельность являются не единственными проявлениями уникальности человеческого вида. Творческий потенциал человека выражается также в искусстве, появляющегося начиная с эпохи верхнего палеолита (прим. 40000 лет назад). Если орудия помогали более эффективно охотиться и обрабатывать добычу, а язык более эффективно взаимодействовать с сородичами, то наскальная живопись представляет собой нечто совершенно несводимое к жизненной необходимости или выгодному эволюционному поведению, с помощью которых антропологи-редукционисты склонны объяснять все человеческое.

В эпоху верхнего палеолита, примерно 40 тысяч лет назад, произошел значительный культурный скачок, который привел к появлению первых образцов доисторического искусства. Этот период ознаменовался развитием абстрактного мышления и символизма у древних людей, что нашло отражение в создании

наскальных рисунков, скульптур малых форм и украшений. Археологические находки свидетельствуют о широком распространении художественной деятельности в различных регионах Евразии и Африки. Ключевыми примерами палеолитического искусства являются пещерные росписи Ласко и Альтамиры, а также многочисленные фигурки «палеолитических Венер». Исследователи отмечают резкое, скачкообразное появление символического мышления у людей, которое отразилось в предметах палеолитического искусства, что позволяет говорить о том, что люди – это не «улучшенные» обезьяны, а нечто принципиально иное¹²⁹. Отмечаемая скачкообразность появления символического мышления и, как следствие, искусства вписывается в пунктуалистскую концепцию эволюции Эдриджа и Гульда, описанную выше.

По объектам, изображаемым художниками палеолита, можно судить о том, что их волновало или вызывало интерес. Преимущественно это были изображения промысловых животных – основных объектов охоты: оленей, диких лошадей, бизонов, мамонтов и шерстистых носорогов. Менее распространенными, но все же присутствующими в палеолитическом искусстве, были образы хищных животных, представлявших угрозу для человека, таких как пещерные львы, леопарды, гиены и медведи. Эти сюжеты отражали значимые аспекты жизни и выживания древних людей в окружающей их природной среде. Однако это свидетельствует также и о способности к рефлексии над происходящими с человеком событиями.

Исследование когнитивных и психологических аспектов творчества в процессе антропогенеза приводится в коллективной монографии Института философии РАН «Творчество как принцип антропогенеза». Так, исходным пунктом становления человека как биосоциального существа авторы считают обретение им способности к рефлексии: «выделение человеком себя из природы, представление о своей неповторимой идентичности, а затем общение с самим собой и с Другим и Другими представляется мне исходным пунктом всякого творческого порыва, начинания, дерзания и действия человека как

¹²⁹ Tettersall I. Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness. New York: Harcourt Brace. 1998. P.188

биосоциального существа»¹³⁰. Эта мысль занимала ещё античных философов, например, Аристотель оценивал «мышление о мышлении» как свойство божественного ума: «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении...так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя»¹³¹. Исходя из этого, способность к рефлексии является одной из ключевых особенностей человека, позволяющей ему в уме воспроизводить свой опыт взаимодействия с миром, размышлять над ним и материализовывать результаты этого размышления в неприродных формах.

Таким образом, *Homo sapiens* – существо не только разумное, но и существо творящее. Творящее в первую очередь систему символов и смыслов. Культуролог А. А. Пелипенко дает определение человеческой культуры как «системы принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия»¹³². Культура – путь, по которому проходит не-человек к становлению человеком: «Функцию культуры также естественно описывать в терминах перманентного антропогенеза, т.е. перехода человека от его бытия как живого существа к бытию человеком. Тогда быть человеком означает *быть призванным* пройти этот путь от не-человека к человеку – отличать себя от иного и в том числе от иного в себе»¹³³. Предельно лаконично и со свойственной филигранностью эта мысль изложена М. К. Мамардашвили: «Человек – это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается средствами, не данными в самой природе»¹³⁴.

¹³⁰ Творчество как принцип антропогенеза / [Киященко, Н. И. и др.] ; Ин-т философии РАН, Акад. гуманитарных исслед. - Москва: Академия гуманитарных исслед., 2006. – С. 45

¹³¹ Аристотель. Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 316.

¹³² Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. – М.: Издательство «Языки русской культуры», 1998. – С. 10.

¹³³ Творчество как принцип антропогенеза / [Киященко, Н. И. и др.] ; Ин-т философии РАН, Акад. гуманитарных исслед. - Москва: Академия гуманитарных исслед., 2006. – С. 155

¹³⁴ Мамардашвили М. К. Введение в философию / Мераб Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – с. 16.

Подобный взгляд на сущность культуры изложен в монографии В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова: «Самореализация, развертывание всех своих способностей в их общественном применении – это один из стержней личного бытия, обретения смысла жизни. В способностях человека, исторически сформировавшихся и проявляющихся в реальной деятельности, в конкретных социальных условиях – источник всех свершений культуры»¹³⁵.

В. ван Хайстин, подкрепляя свои выводы исследованиями палеоантропологов и археологов, утверждает, что самосознание и символическая деятельность связаны с появлением религиозного мышления: «с самого возникновения вида *Homo sapiens* эволюция тех характеристик, которые делают человека уникальным по сравнению с другими видами – т. е. таких характеристик, как самосознание, язык, символическое мышление и поведение – прямо связана с религиозным сознанием и религиозным поведением. И, поскольку любое человеческое общество на любой стадии своего развития обладает того или иного рода религией, набором мифов и ритуалов, имеющих своей целью объяснить взаимоотношения человечества с окружающим миром – религия должна занимать свое законное место в любых рассуждениях о поведении, типичном для человека»¹³⁶. Пещерные рисунки верхнего палеолита представляют собой не просто примитивные изображения, а, вероятно, являются отражением сложных верований и обычаев кроманьонцев. Некоторые исследователи предполагают, что эти изображения могли служить своеобразным мостом между естественным и сверхъестественным мирами, выполняя роль духовной связи. Они могли быть частью ритуалов, иллюстрациями к мифам или легендам, или выражением духовного опыта древних людей.

По эволюционным меркам рост мозга гоминид происходил достаточно стремительно, а около 40 тысяч лет назад привел, как мы было показано выше, к «когнитивному взрыву». Этот факт заставил исследователей обратить на него

¹³⁵ Давидович, В. Е. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов-на-Дону : Ростовский государственный университет, 1979. – С. 95.

¹³⁶ Хайстин В. ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – С. 226-229

более пристальное внимание и рассматривать биологическую и культурную эволюцию как процессы взаимосвязанные. Данный подход получил название гипотезы «культурного драйва», впервые выдвинутой А. Вильсоном, о котором мы уже упоминали в контексте его открытия «митохондриальной Евы» и следовательно подтверждения моногенетической теории происхождения человечества.

Культурный драйв представляет собой механизм самоподдерживающейся коэволюции мозга, социального обучения и культуры. Этот процесс основан на том, что культура может направлять и ускорять биологическую эволюцию, создавая новые направления отбора. Между развитием способностей к социальному обучению, обогащением культуры и отбором на улучшение когнитивных способностей существует положительная обратная связь. Механизм коэволюции культуры и мозга описывается следующим образом: развитие способностей к социальному обучению приводит к тому, что поведенческие инновации чаще закрепляются в виде культурных традиций. По мере того, как культура становится богаче, у индивидов появляется возможность обучаться большему числу различных навыков от сородичей. Это делает способности к социальному обучению еще более полезными. Более сложное и гибкое поведение, в свою очередь, ставит перед индивидами новые когнитивные задачи и вызовы, что приводит к отбору на еще более эффективное социальное обучение и улучшенные когнитивные способности. В результате развивается еще более богатая культура, и цикл повторяется¹³⁷.

Биолог А. Марков с помощью компьютерного моделирования исследовал феномен культурного группового отбора и пришел к выводам о правомерности этой теории¹³⁸. Для запуска культурного драйва, по словам Маркова, необходимы исходные способности к социальному обучению и возможность изобретения выгодных вариантов поведения, передаваемых социально. Социальный образ

¹³⁷ Лейланд К. Неоконченная симфония Дарвина: как культура формировала человеческий разум / Кевин Лейланд; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2024. – С. 189

¹³⁸ Марков. А, Наймарк Е. Эволюция человека. Книга III. Кости, гены и культура. М.: CORPUS, 2022. Глава 12.

жизни гоминид в совокупности с культурным отбором спровоцировал активный рост мозга. Однако Марков постулирует «слепой» характер культурного отбора, отрицая какие бы то ни было интерпретации в сторону «замысла», что не мешает ему в другой работе (протитирована ранее в данном параграфе), утверждать закономерность и направленность эволюции. Думается, что известный биолог таким образом не хочет давать дополнительные аргументы в пользу религиозных объяснений уникальной природы человека.

Итак, нами были рассмотрены в довольно общих чертах основные естественнонаучные теории появления человека. С точки зрения культурологии и психологии рассмотрены такие уникальные атрибуты и способности человеческого вида как орудийная деятельность, язык и речь, символическое мышление, способность к рефлексии и самосознанию, способности к творчеству. В заключительной части данного параграфа будут рассмотрены философские подходы к проблеме антропогенеза.

Философская антропология выделяет несколько различных по своим методологическим и эпистемологическим основаниям подходов к происхождению человека^{139 140}.

Натуралистический или биологизаторский подход к антропогенезу представляет собой концепцию, согласно которой природа человека и его социальное поведение в значительной степени детерминированы биологическими факторами. Данный подход нашел отражение в трудах ряда философов, в том числе Томаса Гоббса и Людвиг Фейербаха, хотя их взгляды имеют существенные различия. Идейно взгляды Гоббса и Фейербаха предвосхитили открытия Дарвина. В своей работе "Сущность христианства" Фейербах критиковал идеалистическую философию и религию, утверждая, что не Бог создал человека, а человек создал Бога по своему образу и подобию – собственно это он называл антропологическим подходом, т.е. интерпретацию

¹³⁹ Погорелый, А. П. Проблема происхождения человека в философской антропологии / А. П. Погорелый // Научная мысль. – 2015. – № 3(17). – С. 13-20.

¹⁴⁰ Устименко, Д. Л. Современные антропогенетические подходы и перспективы философии антропогенеза / Д. Л. Устименко // Философия права. – 2014. – № 3(64). – С. 16-20.

идеальных сущностей через особенности ментального и чувственного устройства человека: «Абсолютная сущность, Бог человека есть его собственная сущность»¹⁴¹. Впоследствии на основе биологизаторской интерпретации развития человека и общества возникли учения социал-дарвинизма, социобиологии, социозтологии, позволившие ученым-зоологам (Р. Сапольски, Р. Докинз) делать заключения в области человеческой этики и морали на основе инстинктивного поведения животных.

Социологизаторский подход к теории антропогенеза представляет собой концептуальную парадигму, акцентирующую внимание на социальных факторах как ключевых детерминантах происхождения и развития человека как вида. Данный подход противопоставляется биологизаторскому и стремится объяснить антропогенез преимущественно через призму социальных взаимодействий и культурных процессов. В рамках социологизаторского подхода особое значение придается таким факторам, как трудовая деятельность, социальная организация, язык и коммуникация, культурная эволюция и социальное обучение. Те или иные аспекты социологизаторского подхода нашли отражение в трудах Ф. Энгельса, Э. Дюркгейма, Б. Поршнева. Энгельс в своей знаменитой работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» отдавал труду и орудийной деятельности ключевое значение, с которой напрямую связывалось развитие мозга у человекоподобных обезьян. Б. Поршнев в своей оригинальной антропогенетической теории делал акцент на способности к внушению (суггестии) и способности сопротивляться внушению (контрсуггестии) – эти факторы, по мнению Поршнева, оказали значительное влияние на форму социальных отношений, развитие языка, появление понятий и абстрактного мышления.

Экстраполяция социологической концепции Э. Дюркгейма, который подчеркивал примат социальных фактов (внешняя объективная реальность, оказывающая принудительное воздействие на индивида) над индивидуальными, на процесс антропогенеза означает, что социальные структуры и нормы играли

¹⁴¹ Фейербах Л. - Сочинения: В 2 томах. Пер. с нем. / Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Том 2. – С. 27

ключевую роль в формировании человека как вида. Социальные институты семьи, религии, права являются результатом социального регулирования. Дюркгейм ввел понятие "коллективного сознания" как совокупности общих верований и чувств, разделяемых членами общества. Развитие коллективного сознания можно рассматривать как важный фактор в эволюции человеческого мышления и социального поведения.

Религиозные представления о происхождении человека можно разделить на две группы: теистические и пантеистические. Теизм, особенно в авраамических религиях (христианство, иудаизм, ислам), утверждает креационную версию сотворения человека «из ничего» как свободный акт Божьей воли, не укорененный в Его сущности. Пантеистические религии (индуизм, буддизм, даосизм и др.) и политеистические традиции, напротив, предполагают изначальную идентичность и со-вечность Бога и человеческого мира. В теистической парадигме человек рассматривается как творение, предназначенное для созерцания славы Божией, носитель образа Божия, обладающий душевными свойствами, связанными с Божественными энергиями.

Важно отметить, что религиозная (под этим термином мы будем понимать прежде всего христианскую) версия происхождения человека носит не описательно-научный характер, а культурно-смысловой, делая акцент на духовной стороне проблемы. Так, центром библейской версии Сотворения является не детальное описание космологии, а появление в мире человека – венца творения, обладающего свободной волей, т.е. подобного Творцу. Дальнейшее повествование происходит в контексте злоупотребления человеком своей свободой – грехопадение человека стало переломным моментом в истории творения, существенно исказив изначальный замысел Бога о мире и человеке. Согласно христианскому учению, человек, злоупотребив данной ему свободой воли, нарушил заповедь Божию, что привело к искажению не только его собственной природы, но и всего мироздания. Земля была проклята за человека, в мир вошли страдания, болезни и смерть. Антропоцентричность христианства выражается в том, что и Спасение человечества происходит через «Сына

человеческого», т.е. воплотившегося Бога в личности Иисуса Христа. Это событие представляет собой высшую точку отношений между Богом и человеком. Через Воплощение, Крестную смерть и Воскресение Христа Бог Сам приходит в мир, чтобы восстановить падшее человечество и дать ему возможность вновь обрести утраченное богообщение.

Религиозные взгляды на природу и смысл существования человека в мире ярко отражены в русской религиозной философии. Вл. Соловьев в своих знаменитых «Чтениях о богочеловечестве» рассматривает человека как существо, соединяющее в себе божественное и земное начала: в земном аспекте человек ограничен природой, временем и пространством, т.е. смертен, но в божественном – человек сопричастен вечности. Н. Бердяев выделял свободу как фундаментальную характеристику человеческого бытия. Он утверждал, что свобода предшествует бытию и является более глубокой реальностью, чем природа или материя. Бердяев видел в человеке прежде всего творца. Он считал, что человек призван к со-творчеству с Богом, продолжая акт божественного творения.

Проблемность религиозного подхода заключается в том, что он не объясняет естественных процессов, происходящих в природе таким образом, чтобы это соответствовало научному методу, который в Новое время прочно утвердился как эталон объективной истины. Стремление к согласованию религиозных и научных представлений об антропогенезе дали начало *научно-религиозному* подходу к проблеме происхождения человека. Многие современные западные богословы (Г. Кюнг, Дж. Хот, А. Пикок, Дж. Полкинхорн) придерживаются этого эволюционно-библейского подхода. Они рассматривают человека как уникальный продукт эволюции, а не как непосредственно созданный Богом «венец творения». Этот подход, называемый «теистическим эволюционизмом», основывается на принципе дополнительности религии и науки. Однако, принимая идею эволюции как ключевую, он с большой вероятностью ведет ко вторичному положению религиозного учения.

Оригинальный *феноменологический* подход к изучению антропогенеза разрабатывает Д. Устименко^{142 143}. Как ясно из названия, он восходит к феноменологии Э. Гуссерля. В отличие от естественнонаучных подходов, феноменология фокусируется на «первом сознании» как ключевом событии антропогенеза, доступном для непосредственного усмотрения. Предполагается, что «первое сознание» как универсальная структура может быть познано через актуальное самосознание исследователя. Феноменология рассматривает сознание не как результат биологической эволюции, а как «абсолютный феномен», данный в непосредственном опыте. Вместо объективного исторического процесса, феноменология рассматривает время как внутренний процесс самого разума. История сводится к жизни разума, обретая в нем свое единство и осмысленность. Это позволяет преодолеть проблему исторической дальности антропогенеза, делая его доступным для непосредственного исследования в актуальном опыте сознания. В рамках этого метода исследователь не конструирует теории о прошлом, а обращается к собственному опыту сознания, в котором отражаются универсальные структуры человеческого бытия – археология от первого лица.

Рассмотренные подходы к философскому осмыслению антропогенеза зачастую сосредотачиваются на каком-то одном аспекте или комплексе связанных аспектов для объяснения причин развития человека и общества от примитивно-животного состояния до современного. Для дальнейшей работы определимся с тем, что именно мы будем понимать под антропогенезом. Обратимся к энциклопедическому определению понятия антропогенеза. В антропологии под антропогенезом понимается «процесс происхождения человека современного типа (*Homo sapiens*) от его животного и человекоподобного предка»¹⁴⁴ или в несколько более выразительном варианте

¹⁴² Устименко, Д. Л. Философско-методологическое осмысление антропогенеза: феноменологическая перспектива / Д. Л. Устименко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2014. – № 1(74). – С. 13-17.

¹⁴³ Устименко, Д. Л. Феноменологический образ антропогенеза / Д. Л. Устименко // Ценности и смыслы. – 2017. – № 6(52). – С. 135-141.

¹⁴⁴ Борзенков В. Г. Антропогенез // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.

«процесс выделения человека из мира животных, иначе – процесс превращения высокоразвитой двуногой ископаемой обезьяны в человека»¹⁴⁵. Отметим два момента. Первый: антропогенез имеет временные границы от «двуногой ископаемой обезьяны» до «человека современного типа». Второй, сущностный момент, заключается в «выделении человека из мира животных», т.е. в обретении им неких уникальных видовых качеств. Условно обозначим их как *темпоральный* и *дистинктивный* аспекты антропогенеза соответственно.

Философская антропология, будучи интегративной формой знания, но всегда оставаясь «философской», т.е. стремящейся рассмотреть фундаментальные принципы исследуемого предмета, должна в фундаментальности приближаться к математике. Обозначенные темпоральный и дистинктивный аспекты антропогенеза являются своеобразной системой координат, в которой на временной шкале происходит нечто, что в какой-то момент истории выделяет человекоподобную обезьяну из всего другого животного мира. Определить это нечто и является задачей философского исследования антропогенеза.

Рассматривая научные подходы к антропогенезу, мы отметили, что в последние десятилетия в научной среде утверждается мнение, что процесс выделения человека из мира животных тесно связан с появлением культуры (теория культурного драйва). На определенном этапе развития человечества произошел значимый сдвиг в механизмах выживания и эволюции вида *Homo sapiens*. Если ранее ключевую роль играли биологические факторы – такие как физическая сила, острые когти или быстрые ноги, то теперь на первый план вышло то, что можно назвать «внешним телом» человека – культура и социальная среда¹⁴⁶. Это «внешнее тело» стало предоставлять человеку гораздо больше возможностей для выживания и развития, чем традиционная биологическая эволюция. Культурная эволюция позволила «перехитрить» природу и за

¹⁴⁵ Советская историческая энциклопедия. Гл. ред. Е. М. Жуков т. I, М.: «Советская Энциклопедия», 1961, С. 637.

¹⁴⁶ Еворовский В. Философская перспектива антропогенеза // Наука и инновации. 2013. №130. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-perspektiva-antropogeneza> (дата обращения: 16.08.2024).

последние 10–12 тысяч лет совершить скачок от первого земледельческого общества к обществу, которое всерьёз задумывается о колонизации соседних планет. Таким образом, у людей биологическую эволюцию большей частью заменила эволюция духа.

Наша способность создавать культуру во всех её проявлениях является отличительной особенностью *Homo sapiens*. Животное, поведение которого детерминировано инстинктами, не создает культуру. Однако этот тезис оспаривается некоторыми учеными-приматологами: «Данные из области приматологии, накопленные к настоящему времени, существенно подрывают традиционные представления о качественной уникальности человека и делают поиски пресловутой грани между ним и человекообразными обезьянами малоперспективными. Конечно, различия существуют, но они по большей части количественного порядка»¹⁴⁷. Некоторые приматологи склонны очеловечивать обезьян, за которыми они наблюдают. Дж. Гудолл, знаменитая исследовательница шимпанзе, известна своим теплым отношением к своим подопечным. Она давала им имена и описывала их поведение в терминах человеческих эмоций. Другой знаменитый этолог, Ф. де Вааль, чьи книги о жизни шимпанзе и бонобо также широко известны, в своих работах описывает внутригрупповые отношения шимпанзе через призму человеческих эмоций и мотивов. Например, он пишет о "политике" (книга «Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов») и «морали» (книга «Истоки морали. В поисках человеческого у приматов») у обезьян.

Элементы социального обучения и примитивная орудийная деятельность ещё не дают оснований говорить о культуре у животных. Во многом это вопрос точности терминологии. Бывший глава Общества по изучению поведения животных (Animal Behavior Society) так обозначил разницу между «культурами» людей и животных: «Если вы хотите называть то, что есть у шимпанзе культурой, нам придется найти новое слово для обозначения того, что есть у людей»...

¹⁴⁷ Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры // Природа. 1998. № 9. С. 93.

«разница отражается в том факте, что мы строим соборы и гуляем по Луне, а они все еще сидят голые под дождем»¹⁴⁸.

Соответственно, в основании человеческой культуры лежит не просто какая-то количественная разница, а некое фундаментальное свойство внутреннего устройства человека. Вспомним известное кантовское определение культуры: «приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это культура»¹⁴⁹. Целеполагание и свободная воля являются условиями появления культуры. Таким образом, культурную деятельность можно рассматривать как интенциональную деятельность человека, основанную на свободной воле и реализации творческого потенциала.

Взаимосвязь творчества и свободы, как фундаментальных оснований культуры очевидна. Н. Бердяев писал: «Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы»¹⁵⁰. Свобода для Бердяева является метафизическим свойством: «Свобода предельна, ее нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода – безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально ощутимого дна свободы. Свобода – колодезь бездонно глубокий, дно его – последняя тайна»¹⁵¹. Бердяев утверждает, что человек свободен настолько, насколько он трансцендентен природному порядку, т.е. человеческая свобода измеряется степенью сверхприродности. Безусловно, философия свободы и творчества Бердяева основана на христианском понимании свободы. В этом смысле Христос, победивший смерть – есть чистая воплощенная свобода.

Как было показано ранее, процесс творчества сопровождается рефлексией – осознанием своего опыта и мыслей, «мышлением о мышлении». Способность

¹⁴⁸ Grant B. Do Chimps Have Culture? // The Scientist URL: <https://www.the-scientist.com/do-chimps-have-culture-46242> (дата обращения: 17.08.2024).

¹⁴⁹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1996. С. 464

¹⁵⁰ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Издательство «Правда», 1989. – С. 368.

¹⁵¹ Там же. С. 369

к рефлексии позволяет индивиду осознавать свои мотивы, оценивать альтернативы и прогнозировать последствия своих решений, что является необходимым условием для осуществления свободного выбора. Однако мы не можем свести свободу к рефлексии, напротив свобода лежит в основе рефлексии. Рефлексия без свободы невозможна, свободное существо должно обладать способностью выхода за пределы заданного природой когнитивного трека.

В этом свете заявления этологов и приматологов о только лишь количественном отличии умственных способностей людей от высших приматов вызывают серьезные сомнения. По «количественным» показателям компьютеры давно превзошли человека: последний матч крупного шахматиста с компьютером (В. Крамник против Deep Fritz) был сыгран около двадцати лет назад и продемонстрировал, что компьютер по сравнению с человеком обладает способностью хранить больше специализированной информации и анализировать её. Впоследствии матчи человек-компьютер не проводились из-за очевидного перевеса в пользу компьютеров. Более свежий пример – искусственные нейронные сети типа GPT. Искусственный интеллект такого типа хранит в своей памяти огромные массивы информации, недоступные человеческому мозгу, а на обработку и анализ текста объемом с кандидатскую диссертацию по философии уходят секунды. По «количественным» характеристикам когнитивных способностей мы уже отстали от созданных нами же компьютеров, но сможет ли когда-нибудь компьютер обладать самосознанием? Сильный искусственный интеллект, т.е. способный выполнять любую интеллектуальную задачу, которую может выполнять человек, является лишь гипотетической конструкцией, поскольку свободу нельзя запрограммировать или измерить в количестве нейронных связей. Несмотря на впечатляющие достижения в области искусственного интеллекта, остается фундаментальный вопрос о качественном различии между человеческим разумом и машинным интеллектом. Это различие становится особенно очевидным, когда мы рассматриваем такие аспекты человеческого разума, как самосознание, способность к абстрактному мышлению и творчеству.

Реализация свободы и творческого потенциала невозможна без «мышления о мышлении», которое дает человеку возможность перманентно сопоставлять себя с тем, чем он не является и быть не хочет (животным или нечеловеком) и тем, чем он не является, но чем хотел бы быть (Бог). Человек сам, с помощью рассмотрению себя изнутри и сопоставлением со своим опытом взаимодействия с окружающим миром выделяет себя из него (вспомним пример Адама с именованием живых существ). Без этой операции человек остается малоприспособленной к выживанию частью природы.

Таким образом, рефлекслирующее бытие, противопоставляющее себя нечеловеческому и сопоставляющее себя с божественным способно направлять свою волю с целью преобразования самого себя и окружающей действительности – это и является условием возникновения культуры как принципов и продуктов смыслообразования. Это подводит нас к следующей формулировке: в *дистинктивном аспекте* антропогенез – это обретение человеком свободной воли (самодетерминации), которая проявляется в способности к метакогнитивной рефлексии над собственным опытом, чувствами и мыслительными процессами. Эта подлинно уникальная способность позволяет человеку не только осознавать свои ментальные состояния, но и активно влиять на них, формируя собственную идентичность и систему ценностей. Результатом реализации этой свободы становится создание и развитие культуры – многогранного феномена, включающего в себя материальные и нематериальные проявления человеческой деятельности, такие как искусство, наука, философия, религия и социальные институты.

Очевидно, что проявление дистинктивного аспекта антропогенеза не является одномоментным событием – это разворачивающийся во времени процесс. Исследовать его мы можем по его результатам, т. е. изучению истории культуры и культурогенеза. Известный отечественный культуролог А. Я. Флиер так описывает исторический вектор развития культуры: «история культуры – это история обретения человеком социальной свободы: от инстинкта к обычаю, от

обычая – к свободе»¹⁵². Культура ранних этапов истории человечества направлена на ограничение личной свободы (обычай, табу) с целью обеспечения стабильного и безопасного сосуществования в обществе. Постепенно с увеличением специализации труда и усложнения социальной структуры возникает потребность в импровизационном, творческом подходе к деятельности, для которой необходимо увеличение личной свободы. Таким образом выстраивается следующая иерархия:

- Инстинкт – генетически наследуемая программа поведения
- Обычай – программа поведения, по своему назначению схожая с инстинктом, но наследуемая не генетически, а путем обучения.
- Рациональное поведение – программа поведения, определяющаяся свободным выбором варианта поведения на основе рациональной оценки.

Различные программы поведения не существуют в истории изолированно, однако с ходом истории меняется их соотношение. Отмечается увеличение доминирования рационального поведения, т.е. все большее обретение личной свободы. Этот вектор развития культуры свидетельствует о том, что *дистинктивный* аспект развивается и с развитием усиливается в *темпоральном*.

Причем процесс этот происходит как на индивидуальном, так и на общечеловеческом уровне. Параллелизм филогенеза (видового развития) и онтогенеза (индивидуального развития) является проблемным вопросом, опровергнутым наукой в своих буквально-линейных формах. Однако определенные параллели бесспорны, они проявляются в моторном развитии (от ползания к прямохождению), когнитивном развитии (от простых рефлексов к абстрактному мышлению), социальном развитии, освоении речи и формировании нравственных представлений. Еще одно доказательство того, что путь от «животного» состояния к человеческому проходит на индивидуальном уровне можно привести от обратного. Одичавшие дети, которые не жили в

¹⁵² Флиер А. Я. История культуры: от инстинкта к обычаю, от обычая – к свободе // История и современность. 2013. №2 (18). С. 36-51

человеческом обществе в первые годы жизни, в дальнейшем неспособны научиться речи, а иногда и прямохождению.

Эти параллели между филогенезом и онтогенезом подчеркивают важность социокультурной среды в становлении человека как личности. Именно взаимодействие с обществом и культурой позволяет индивиду реализовать свой человеческий потенциал, развивая те качества, которые отличают его от других живых существ. Этот процесс требует постоянных усилий и активного участия самого индивида в своем развитии. Однако с увеличением свободы увеличивается и ответственность – таким образом, антропогенез в философской антропологии имеет этическое измерение. В этой связи уместно вспомнить известное высказывание М. К. Мамардашвили о том, что «человек есть усилие быть человеком».

Биологическая эволюция *Homo sapiens*, приведшая к формированию современного анатомически развитого человека, в значительной степени замедлилась. Однако это не означает завершения антропогенеза как такового. Напротив, человечество вступило в новую фазу своего развития, где доминирующую роль играет культурная эволюция. Этот процесс характеризуется стремительным накоплением и передачей знаний, технологий, социальных практик и ценностных ориентиров, которые существенно влияют на образ жизни и мышление современного человека. Таким образом, антропогенез продолжается в форме непрерывного взаимодействия между биологической природой человека и его культурной средой. Это взаимодействие порождает новые формы человеческого бытия и сознания, что позволяет рассматривать *темпоральный аспект* антропогенеза как незавершенный, динамичный процесс, тесно связанный с культурной эволюцией общества.

Переходя к выводам по данному параграфу, выделим следующие положения:

- Антропогенез является междисциплинарной проблемой, находящейся на стыке естественных, исторических, гуманитарных наук и философии. Если каждая дисциплина изучает антропогенез в его отдельных аспектах

(механизмы эволюции, анатомические изменения Номо, артефакты древних культур и т. д.), то философский подход к антропогенезу позволяет интегрировать биологические, социальные, культурные и духовные аспекты человеческой природы с целью построения концептуально цельных представлений об этом процессе.

- Философская рефлексия о сущности и природе человека породила ряд концепций: разумное животное, символическое животное, играющий человек, рисующий человек, человек-скиталец. Каждая из этих концепций выделяет определенный аспект человеческой природы, но в их основе лежит нечто общее – способность человека к реализации своей свободы. Разумность, способность к символическому мышлению, игре, творчеству и постоянному поиску – все эти качества являются проявлениями способности человека выходить за рамки своей биологической природы и создавать нечто новое. Рациональность позволяет человеку свободно анализировать ситуации и принимать решения. Символическое мышление дает свободу создавать и интерпретировать абстрактные концепции. Игра предоставляет пространство для свободного экспериментирования с реальностью и даже «выходу» из неё. Творчество – это прямое выражение свободы в создании нового, преобразовании окружающей действительности, преобразовании себя самого. Поиск и странствие отражают свободу человека не останавливаться на достигнутом, не замыкаться в рамках биологического существования, а делать шаг навстречу трансцендентной неизвестности. Таким образом, хотя каждая концепция фокусируется на отдельном аспекте, все они в конечном счете указывают на фундаментальную способность человека к самоопределению и самореализации через свободное волеизъявление, которое Н. Бердяев называл «последней тайной».
- На основании этой фундаментальной и уникальной способности человека к самоопределению был выделен дистинктивный аспект антропогенеза, который представляет собой формулировку качественных отличий

человека, несводимых к особенностям биологического функционирования организма. Дистинктивный аспект антропогенеза представляет собой обретение человеком свободной воли, которая проявляется в способности к метакогнитивной рефлексии над собственным опытом, чувствами и мыслительными процессами. Исходя из этой формулировки, культура рассматривается как результат реализации свободы и творческого потенциала человека.

- Процесс разворачивания и развития культуры во времени является темпоральным аспектом антропогенеза. На основании культурологических работ показано, что вектор развития культуры движется от инстинкта к обычаю и от обычая к рациональной свободе. В условиях стремительно происходящей социокультурной эволюции темпоральный аспект позволяет рассматривать антропогенез как незавершенный, динамично развивающийся процесс, поскольку биологическую эволюцию (как механизм приспособления к окружающей среде) у людей во многом вытеснила эволюция культурная.

В качестве общего вывода по главе можно заключить, что проблема антропогенеза является актуальной и активно развивающейся областью знания в рамках множества дисциплин, что свидетельствует о сложности и многомерности этого процесса. Методология современной философской антропологии позволяет делать широкий охват связанного с антропогенезом знания, обобщать его и рассматривать данную проблему с точки зрения философии – в её полноте и сложности.

ГЛАВА 2. СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА: ПОДХОДЫ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

2.1. Происхождение человека в свете библейского креационизма: богословская традиция и современные новации

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению основных версий происхождения человека, разрабатываемых христианскими теологами, следует сделать предварительные замечания¹⁵³.

Христианская версия сотворения мира и человека, признаваемая в качестве откровения всеми христианскими конфессиями, изложена в первых пяти главах библейской книги Бытия. Первая глава повествует о космогонической последовательности сотворения как бы от лица Бога. Вторая и третья главы сосредотачиваются на сотворении первых людей, истории их грехопадения и дальнейшего изгнания из Эдемского сада. Главы четвертая и пятая повествуют о потомках Адама и Евы и дальнейшем распространении людей. В целом, это повествование охватывает период, который в научной картине мира соответствует отрезку от Большого взрыва (около 13,8 млрд лет назад) до появления неолитического общества (10-12 тыс. лет назад). Различные подходы к сопоставлению этих двух космогонических нарративов позволяют говорить о разных «концепциях» происхождения человека в христианском богословии. Классифицировать мы их будем на основании типологии взаимоотношений науки и религии предложенной И. Барбуром¹⁵⁴.

Подход, который опирается на буквальное или близкое к буквальному понимание текста указанных глав Библии, принято именовать креационизмом.

¹⁵³ Некоторые положения данного параграфа относительно особенностей креационной модели происхождения человека опубликованы в следующей статье соискателя: Мамонов, В. В. Эволюция как проблема современной христианской мысли / В. В. Мамонов // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2023. – № 1(217). – С. 30-39.

¹⁵⁴ Барбур И. Религия и наука: история и современность. / И. Барбур. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. С. 91-127.

Его характерная особенность заключается не только в отстаивании буквальной интерпретации библейского текста, но и поиске научных подтверждений в пользу этого. При сопоставлении с «мейнстримной» научной версией эволюционирующей Вселенной данный подход часто вступает в конфликт, следовательно, мы можем классифицировать его как конфликтный по отношению к науке или в терминах формальной логики – контраридикторный.

Под термином креационизм принято понимать мировоззренческую позицию, согласно которой причиной мира является Бог, в противовес научному мировоззрению, которое присутствие Бога в мире не учитывает. На самом деле наука не может доказать или опровергнуть существование Бога (во всяком случае в монотеистическом понимании), поскольку это невозможно в рамках научной субъект-объектной методологии. Однако утверждение научной картины мира как системы, наиболее адекватно описывающей реальность, имело и идеологическое обрамление. В XIX веке, в век тотальной «рационализации» и критики всех догматических и моральных систем, в век набирающей обороты секуляризации, в век индустриальной революции трудами Фейербаха и Маркса поднимается знамя «научного атеизма». До распространения научного атеизма в массах не было необходимости как-то обособлять представления о сотворении мира Богом. Таким образом, термин «креационизм» вошел в обиход во второй половине XIX века как реакционный и контраридикторный по отношению к научному атеизму.

Важным моментом в развитии движения креационизма является публикация «Происхождения видов» Чарльза Дарвина в 1859 году. Эта работа предложила научное объяснение эволюции живых организмов через естественный отбор, что вступило в прямое противоречие с традиционными креационистскими взглядами, утверждавшими сотворение всех живых существ в том виде, в котором они и пребывают. С 1920-х годов креационисты начали использовать язык науки. Появился «научный креационизм» (creation science) – попытка подвести научную базу под буквальное прочтение Книги Бытия. Основными целями «научных креационистов» стали опровержение теории Дарвина и доказательство «библейского» возраста Земли в 6000 лет.

Кульминацией того периода стал так называемый «Обезьяний процесс» 1925 года (США, штат Теннесси). Школьный учитель Джон Скоупс нарушил закон Батлера, запрещавший преподавание «любой теории, отрицающей божественное сотворение человека». Хотя Скоупс был признан виновным, процесс привлек внимание общественности к дебатам между эволюционистами и креационистами, став значительным медиа-событием.

В 1960-х годах наблюдалось возрождение креационистского движения в США. Это было связано с общественной реакцией на секуляризацию образования и общества в целом. В 1972 году был основан Институт креационных исследований, который стал центром «научного креационизма» и способствовал распространению креационистских идей.

В конце XX – начале XXI века появилась концепция «разумного замысла», которая представляет собой более утонченную форму креационизма, пытающуюся объяснить сложность живых организмов действием разумного создателя, не ссылаясь напрямую на религиозные тексты. Эта концепция стала предметом нескольких судебных разбирательств в США, касающихся ее преподавания в государственных школах.

Позиция РПЦ в этом вопросе не однозначна. Русская православная церковь не имеет единой официальной позиции по вопросу креационизма. Церковь признает Бога как Творца мира, но не настаивает на буквальном толковании библейского повествования о сотворении мира. Впрочем, ряд авторитетных авторов, обладающих учительным правом, т.е. будучи священниками, выступают как ярые приверженцы креационистских взглядов.

Рассмотрим основные аргументы креационистов. Мы изучим аргументы как западных богословов, которые стремятся найти научное объяснение креационизму, так и православных, аргументация которых преимущественно строится на апелляции к Преданию. Объединяющим фактором здесь служит противопоставление библейской и научной версий происхождения человека.

Первый и главный аргумент сторонников креационизма заключается в том, что они придерживаются единственного абсолютно достоверного источника –

Библии. Достоверность источника заключается в его богодухновенности, следовательно, в этом тексте Бог сообщил людям точные сведения о процессе сотворения мира. Сторонник креационизма – это человек, который принимает библейское объяснение происхождения мира и истории Земли как точное и достоверное. Однако креационисты стремятся к поиску свидетельств достоверности Библии, с помощью фактов окружающего мира: «Креационист – это человек, признающий, что библейское объяснение происхождения мира и истории Земли является точным и достоверным. Кроме того, креационист считает, что утверждения, которые мы находим в Слове Божьем, должны иметь фактические подтверждения в созданном Богом физическом мире»¹⁵⁵.

Основываясь на этом положении, строится дальнейший поиск аргументов в пользу буквального понимания библейского текста. Креационисты придерживаются дословной интерпретации «дней Творения», которых, согласно Быт. 1, было шесть. В «Книге ответов», авторами которой являются трое известнейших представителей креационизма – К. Хэм, Дж. Сарфати, и К. Виланд. Авторы отстаивают Творение в течение шести земных дней, аргументируя это буквальной интерпретацией еврейского слова «йом» (в букв. значении – день): «Первая глава книги Бытия, если читать её непредвзято, учит, что дни Творения – это обычные дни»¹⁵⁶, и далее, подкрепляют это толкование подсчётом количества упоминаний в Библии слова йом в значении светлого времени суток или 24-часового отрезка времени¹⁵⁷. Приводя ещё несколько подобных аргументов, авторы приходят к выводу, что возраст Вселенной около 6000 лет. Православные сторонники креационной модели опираются на возраст Земли около 7500 лет¹⁵⁸, который основан на летоисчислении «Константинопольской эры». Те креационисты, которые принципиально стоят на

¹⁵⁵ Маклин Г., Оклэнд Р., Маклин Л. Очевидность сотворения мира., М.: Христианская миссия «Триада», 1993. – С. 4-5.

¹⁵⁶ Хэм К., Сарфати Дж., Виланд К. Книга ответов. Расширенная и обновленная (под ред. Д. Бэттена). Симферополь: Христианский научно-апологетический центр, 2000. – С 27.

¹⁵⁷ Там же, с.32

¹⁵⁸ Сысоев. Д. Летопись начала. Библейская история и современная наука., М.: Издательство Сретенского монастыря, 1999. – С. 7.

позициях «молодой» Земли, получили название «младоземельные креационисты».

Младоземельные креационисты опровергают все научные методы датирования органического материала, такие как радиоизотопный анализ. Ставится под сомнение фундаментальное предположение о постоянстве скорости радиоактивного распада во времени и предполагается, что в прошлом эта скорость могла быть значительно выше. Это могло привести к искажению результатов датирования, делая объекты кажущимися намного старше, чем они есть на самом деле. Кроме того, сторонники молодой Земли указывают на проблему возможного загрязнения образцов, что может существенно повлиять на точность измерений. Креационисты также обвиняют ученых в избирательном подходе к интерпретации результатов, утверждая, что данные, не соответствующие ожидаемым временным рамкам, часто игнорируются или отбрасываются. Подчеркивается ограниченность метода радиоизотопного датирования, указывая, что он не всегда применим и имеет свои пределы точности. В поддержку своей позиции креационисты часто приводят случаи, когда разные методы радиоизотопного датирования дают противоречивые результаты для одного и того же образца. Эти доводы считаются достаточными для признания научных методов геологического датирования несостоятельными¹⁵⁹.

Кроме того, приводится ряд аргументов, делающих невозможным большой возраст Земли. Так, священник Даниил Сысоев приводит следующий аргумент: «Обнаружено, что Луна удаляется от Земли на два дюйма в год, следовательно, 1 миллиард лет назад они соприкасались»¹⁶⁰. Учитывая, что наиболее близкое расстояние (перигей) от Земли до Луны равняется примерно 356 тыс. километров, а приливное ускорение (скорость удаления Луны от Земли) на самом

¹⁵⁹ Сарфати Дж. Несостоятельность теории эволюции., Симферополь: Христианский научно-апологетический центр., 2001 – С. 97-105.

¹⁶⁰ Сысоев, указ. соч., С. 5.

деле даже меньше двух дюймов в год (38 миллиметров), то в подобного рода аргументациях, видимо, имеет место достаточно вольное обращение с фактами.

Основные аргументы научного креационизма выглядят так¹⁶¹:

- 1) *Возникновение Вселенной «из ничего»*: согласно современной инфляционной теории, Вселенная возникла из квантового вакуума. Пространство, время и материя появились одновременно и мгновенно – эти компоненты мироздания взаимосвязаны и не могут существовать отдельно друг от друга. Происхождение изначального вакуума остается необъяснимым для физики.
- 2) *Антропный принцип*: свидетельствует о том, что фундаментальные законы физики настроены для возможности существования жизни. Предполагает наличие некоего «плана» Вселенной еще до ее возникновения. Указывает на целенаправленность в устройстве мироздания.
- 3) *Статистическая невероятность самопроизвольного зарождения жизни*: применение теории вероятностей показывает крайне низкую вероятность самопроизвольного возникновения даже простейших форм жизни – это ставит под сомнение идею случайного зарождения жизни.
- 4) *Несовершенство методов датирования*: радиоуглеродный и другие методы датирования имеют существенные недостатки. Эти методы не могут надежно подтвердить длительность естественной эволюции, что порождает сомнения в точности определения возраста ископаемых остатков.
- 5) *Проблемы эволюционной теории*: сложность объяснения происхождения генетической информации – механизмы, объясняющие возникновение сложных генетических кодов, которые управляют развитием и функционированием живых организмов, до сих пор не получили убедительного научного объяснения. Кроме того, теория эволюции затрудняется объяснить, как организмы способны так быстро

¹⁶¹ Лохов С. А., Мамченков Д. В. Креационизм – псевдонаука или псевдорелигия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 153-154

адаптироваться к стремительно меняющимся условиям окружающей среды. Скорость и эффективность этих адаптаций часто кажутся несовместимыми с медленным процессом случайных мутаций и естественного отбора. Еще одним традиционным аргументом против эволюции является отсутствие переходных форм.

- б) *Сходство ископаемых и современных людей*: ископаемые люди отличаются от современных не больше, чем современные люди между собой – это указывает на принадлежность всех найденных останков к одному биологическому виду, что ставит под сомнение идею постепенной эволюции человека от обезьяноподобных предков.

Безусловно большинство аргументов с той или иной степенью убедительности оспариваются учеными, что, тем не менее, не колеблет уверенности креационистов в своей правоте.

Сама идея длительного процесса зарождения, расширения и усложнения Вселенной претит сторонникам буквального толкования Шестоднева, поскольку подрывает авторитет и всемогущество Бога. Приведем цитату архимандрита Алипия из предисловия к апологетическому труду православного священника Константина Буфеева: «Материя не торопится исполнять повеления Творца на протяжении миллионов и миллиардов лет! Сторонники эволюции делают Бога бессильным сотворить без промедления то, что Он считает «весьма хорошим». Таким образом, умаляется всемогущество Божие»¹⁶².

Возникает вопрос: если длительный процесс Творения умаляет всемогущество Бога, а шестидневный подтверждает его, то почему мир не сотворен за три дня, за один час или в один момент? Ведь, следуя этой логике, чем быстрее творится мир, т.е. чем быстрее материя повинуетя воле Бога, тем более явно проявляется Божье всемогущество. Принципиальным для младоземельных креационистов является буквальное понимание дней Творения.

¹⁶² Буфеев К., свящ. Православное вероучение и теория эволюции., М.: Миссионерско-просветительский центр «Шестоднев», 2003. – С. 4.

Менее принципиальные в этом вопросе приверженцы креационной модели получили название «староземельных» креационистов.

Староземельный креационизм принимает научные данные о возрасте Вселенной и Земли, но отвергает дарвинизм, утверждая, что виды были созданы божественным вмешательством на протяжении длительного времени. Астрофизик Хью Росс¹⁶³, представитель этого движения, приводит несколько аргументов:

- 1) Недостаточность времени для химической эволюции жизни.
- 2) Резкие скачки в содержании кислорода и появлении новых классов живых существ.
- 3) Отсутствие новых видов млекопитающих при наличии вымерших.
- 4) Массовые вымирания как свидетельство божественного плана.
- 5) Наличие больших запасов органических ископаемых для пользы человечества.

Староземельный креационизм обладает более сбалансированной аргументацией по сравнению с младоземельным, ссылаясь на фактические данные науки, в особенности в области космологии, астрофизики и геологии, не уменьшая при этом авторитета Священного Писания. Впрочем, по этой же причине данное движение подвергается критике как со стороны младоземельных креационистов (за небуквальное понимание «шести дней»), так и со стороны теистических эволюционистов (за отвержение теории эволюции).

Любопытным ответвлением креационизма является движение «Разумного замысла» (англ. *Intelligent design*). Строго говоря, его нельзя отнести к библейскому креационизму, поскольку в своей аргументации сторонники разумного замысла намеренно избегают апелляции к библейскому тексту, используя лишь свидетельства от природы и логическим доказательствам. Существует два основных аргумента, на которые ссылаются сторонники разумного замысла: «неуменьшаемая сложность» и «определенная сложность».

¹⁶³ Росс Х., Подкаст #11, youtube-канал «Разумная вера», URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nqaC2PWI2wI> (дата обращения: 03.02.2023)

Аргумент от неуменьшаемой сложности сформулирован и описан в книге американского биохимика и католика М. Бихи «Darwin's Black Box». Бихи подтверждает, что теория Дарвина хорошо описывает происхождение видов путём постепенного приспособления организмов к внешней среде. Однако дарвинизм не объясняет происхождение отдельных сложных систем, особенно на клеточном и молекулярном уровнях¹⁶⁴. В качестве примеров автор приводит жгутик кишечной палочки, механизм свёртывания крови, систему приобретенного иммунитета и даже глаз – по мнению Бихи, все эти системы не могут быть объяснены теорией эволюции путём прослеживания развития от просто к сложному, т.к. обладают неуменьшаемой сложностью. Из этого делается вывод, что системы обладающие неуменьшаемой сложностью свидетельствуют о разумном замысле.

Аргумент от определенной сложности предложен математиком Уилльямом Дембски в работе «The Design Inference». Дембски предлагает «объяснительный фильтр» для отнесения любых событий к одной из трёх категорий: закономерности, случайности и замысла. Событие, которое может произойти с высокой долей вероятности является закономерностью – например, шанс того, что выпадет решка при подбрасывании монетки – 1 к 1. Событие средней степени вероятности относится к случайности, например, шанс выпадения двух единиц на паре игральные костей равняется 1 к 36. Более того, выигрыш в лотерею с шансом 1 к 1000000 тоже является событием средней степени вероятности в «фильтре» Дембски¹⁶⁵. События категории замысла определяются Дембски как низкой степени вероятности – настолько низкой, что их вероятней объяснить замыслом. При этом событие с необходимостью должно обладать определенной сложностью. В пример приводятся механизмы определения плагиата и нарушения авторских прав и использование косвенных улик детективами для поиска преступников¹⁶⁶. Опираясь указанными категориями, Дембски

¹⁶⁴ Behe M. J. Darwin's Black Box. The biochemical challenge to evolution. New York, Free Press. 2006 – p. 3-4

¹⁶⁵ Dembski W. A. The Design Inference. Eliminating Chance Through Small Probabilities. New York, Cambridge University Press. 1998 – p. 38-39

¹⁶⁶ Там же, с. 47

доказывает, что Жизнь не может быть ни закономерным, ни случайным событием, а так как она обладает определённой сложностью, то она относится к категории замысла¹⁶⁷.

По приведенному анализу аргументов разумного замысла можно судить о наукообразном подходе к аргументации и стремлении к паритетному статусу как одной из теорий происхождения жизни. Однако научное сообщество не приняло доводов сторонников данного движения и в 2005 г. в результате судебного процесса «Китцмиллер против школьного округа Довер» движение «Разумный Замысел» было признано псевдонаукой.

Итак, фундаментальные принципы креационистов можно сформулировать в следующих положениях:

- Библия – это точный и непогрешимый источник сведений о Сотворении мира.
- Бог творит мир непосредственно могуществом своего Слова, а не по средствам эволюции или других механизмов.
- Поскольку миру от 6000 до 10000 лет, то никакая эволюция невозможна в столь короткие сроки. Виды животных и растений были созданы отдельно и не эволюционируют в новые виды. Крупномасштабные эволюционные изменения невозможны, хотя микроэволюция (небольшие изменения внутри вида) может происходить.

Перейдем непосредственно к учению о Сотворении человека и его антропологических аспектах. Креационная модель происхождения человека представляет собой комплексное религиозное понимание происхождения и сущности человека, основанное на библейском повествовании, в частности, на книге Бытия. Эта модель утверждает уникальность человека среди всех живых существ, подчеркивая, что люди были созданы по образу и подобию Бога (Быт. 1:27). Это предполагает наличие у человека особых качеств и способностей, таких как свободная воля, разум, моральное сознание, творческий потенциал и духовность.

¹⁶⁷ Там же, с. 56

Согласно этой концепции, Адам и Ева рассматриваются как реальные исторические личности, первые люди, непосредственно созданные Богом, а не эволюционировавшие из других форм жизни. Ключевая идея «*imago Dei*» или «образа Божьего» лежит в основе понимания природы человека, подчеркивая его духовное измерение и предполагая, что люди обладают некоторыми атрибутами, отражающими божественную природу, человек как бы является «отражением Бога» в мире.

На реальности личностей Адама и Евы строятся важнейшие догматы христианского вероучения: «Упоминания об Адаме и Еве важны (и даже неизбежны) в контексте раскрытия догматических положений Православия о Сотворении, грехопадении, Боговоплощении, Искуплении и других» поскольку: «большинство вероучительных положений Православной Церкви исходят из очевидной логической предпосылки: “библейский Адам существовал”»¹⁶⁸. Действительно, если Адам и Ева существовали как реальные личности и от этих двух людей происходит все человечество, то этим объясняется наследование «первородного греха», который в православном учении не является наследуемой виной, но представляет собой наследование последствий греха — удобосклонности ко греху и смертности.

В креационной концепции происхождения человека люди до грехопадения были бессмертны. Православное учение о смерти до грехопадения основывается на библейском повествовании и святоотеческом толковании. Согласно этому учению, Бог изначально создал человека для вечной жизни. Адам и Ева были сотворены бессмертными как по душе, так и по телу. Смерть не входила в первоначальный замысел Божий о человеке, и весь мир был устроен так, чтобы поддерживать это бессмертное состояние. Однако, несмотря на изначальное бессмертие, у человека была свобода выбора. Эта свобода включала в себя возможность отвернуться от Бога и нарушить Его заповедь. Таким образом, хотя смерть не была частью изначального творения, потенциальная возможность её

¹⁶⁸ Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Миссионерско-просветительский центр «Шестоднев», 2014. – С. 252.

появления существовала как следствие свободной воли человека. Первоначальная субъективная свобода человека выражалась в свободе выбора между послушанием и ослушанием: «акт грехопадения тварей, сотворенных Богом свободными, является свободным решением и делом их личной воли»¹⁶⁹.

Грехопадение Адама и Евы стало поворотным моментом, который привел к появлению смерти в мире. Нарушив заповедь Божию, первые люди открыли дверь смерти, которая вошла в мир как прямое следствие греха. Апостол Павел пишет об этом: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом – смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12).

Грехопадение привело к двум видам смерти: духовной и физической. Духовная смерть, которая представляет собой отчуждение от Бога – источника жизни, произошла немедленно после грехопадения. Адам и Ева сразу почувствовали стыд, страх и желание скрыться от Бога, что свидетельствовало о нарушении их прежних отношений с Творцом. Физическая же смерть стала неизбежным следствием греха, но не наступила мгновенно. Бог сказал Адаму: «в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19).

Из реальности грехопадения выводится самый важный догмат христианства – догмат о Боговоплощении и искупительной жертве Христа. Через воплощение, крестную смерть и воскресение Иисуса Христа была дарована возможность восстановления изначального замысла Божия о человеке. Христос, будучи безгрешным, добровольно принял смерть и, победив её Своим воскресением, открыл путь к вечной жизни для всего человечества. Апостол Павел говорит: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22).

Таким образом, смерть в креационной концепции человека представляется как нечто чуждое изначальной природе человека, появившееся вследствие греха,

¹⁶⁹ Бурлака Д. К. Философское и христианско-богословское понимание свободы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2006. №2. С. 224.

но преодоленное искупительным подвигом Христа. Воскресение Христово стало залогом будущего всеобщего воскресения и восстановления бессмертия, которое было утрачено при грехопадении.

В этом свете объясняется наличие зла в мире. Бог дал человеку свободу, зло же является результатом злоупотребления дарованной свободой. Само текущее состояние мира не является нормальным с точки зрения креационизма – образ бытия всего живого искажен после грехопадения: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8:19-22).

Следовательно, «нормальным» с креационной точки зрения состоянием человека является бессмертное пребывание в Божьей славе. Нынешнее «тленное» состояние считается «ненормальным». Очевидно, что данные представления о происхождении и природе человека крайне плохо согласуются с эволюционной теорией.

Однако в креационной концепции происхождения человека наблюдается заметная параллель с дистинктивным аспектом антропогенеза, который мы в §1.2 определили как обретение человеком способности к свободному волеизъявлению и творческой реализации этой свободы в виде культуры. Эта параллель отражает в *imago Dei* – образе Божьем в человеке. В этом аспекте раскрывается уникальность положения человека в мире, его ответственности за мироздание. Этот особый статус налагает на человека моральную ответственность перед Богом, другими людьми и окружающим миром. Более того, предполагается, что у человека есть особое предназначение или духовная миссия в мире, которая может включать управление природой, развитие отношений с Богом и распространение божественной истины.

Философский анализ образа Божьего в человеке затрагивает проблемы свободы воли, сотворчества и отношения человека к мирозданию как отражения божественного акта Творения. С теологической точки зрения, *imago Dei*

соотносится с учением о благодати, богопознании и духовном совершенствовании. Теологические аспекты также включают вопросы соотношения божественной и человеческой природы, телеологии человеческого существования и потенциала человека к саморазвитию.

Постижение и реализация образа Божьего в человеке требует непрерывного развития и внутреннего пути к взаимодействию с божественной реальностью. В этом единстве сознания и духовности человек может обрести истинное блаженство и преображение. Преображение связано с преодолением «падшей» природы. Природа как бы «тянет» человека к земле, из которой он взят согласно Быт. 2:7, свободное покорение воле Бога возносит или, обращаясь к терминологии синергийной антропологии, «размыкает» человека для трансцендентной реальности. Способность человека быть связанным с духовным измерением рассматривается как уникальный дар, связывающий его с трансцендентным и отражающий его связь с божественным. Христианская традиция утверждает, что образ Божий в человеке неразрывно связан с его духовностью и нравственными ценностями.

Телеологические аспекты концепции *imago Dei* обретают перспективы в контексте социокультурной эволюции. В координатах телеологического подхода концепт *imago Dei* выступает не просто статичной характеристикой, но вектором, задающим саму траекторию антропологического развития. Здесь носитель образа Божьего осмысливается через динамику: призыванию к совершенствованию сопутствует постепенная актуализация заложенного в него божественного потенциала.

Сопряженная с этим эсхатологическая перспектива переносит акцент на предельные цели человечества. В данной оптике *imago Dei* служит фундаментом для реализации метафизического плана спасения. Эсхатологическое измерение предполагает, что человечество движется к определенной кульминационной точке истории, в которой раскрытие образа Божьего в человеке синхронизируется с «космическим преображением»: «И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр. 21:5).

Этот процесс находит свое конкретное выражение в концепции теозиса (обожения). Теозис рассматривается как динамический процесс, в котором человек, реализуя свой потенциал как носитель образа Божьего, становится все более подобным Богу в своих качествах и действиях. В отличие от механического «личностного роста» теозис предполагает синергичность и глубокую трансформацию человеческой природы, которая затрагивает все аспекты существования: духовный, интеллектуальный, психофизический.

Этическое же содержание *imago Dei* диктует императив нравственного восхождения, как индивида, так и социума. Любовь, сострадание, справедливость, мудрость рассматриваются как отражение атрибутов Бога. Соответственно, проектирование будущего в рамках этой парадигмы невозможно без формирования социума, в чьем основании лежат эти высшие ценности.

Гносеология образа Божьего, в свою очередь, фундирует уникальную способность к богопознанию. Это открывает перед цивилизацией горизонт качественного интеллектуального прорыва, где постижение божественной реальности становится драйвером развития духа.

Экологическая ответственность, вытекающая из концепции *imago Dei*, подчеркивает статус человека как со-творца и хранителя мироздания. Этот статус предполагает, что человечество призвано не только пользоваться ресурсами планеты, но и заботиться о ее сохранении и процветании. Экологическая этика здесь вырастает не из страха перед кризисом, а из онтологического долга перед Творцом.

Резюмируя представленные аспекты учения об *imago Dei*, которое является ключевым и принципиальным в концепции библейского креационизма, можно заключить следующее:

- Креационное представление о человеке, основанное на библейской антропологии, действительно представляет собой целостную концепцию, охватывающую многогранные аспекты человеческой природы и существования. Интегрируя физическое, социальное и метафизическое

измерения, данная парадигма утверждает человека как уникальный, многомерный феномен, чье существование не исчерпывается биологической данностью.

- Центральным элементом креационной антропологии является концепция *imago Dei*, согласно которой человек создан по образу и подобию Божьему (Бытие 1:26-27). Эта фундаментальная идея определяет онтологический статус человека и его аксиологическое значение в мироздании.
- Холистический характер креационной антропологии проявляется в интеграции различных аспектов человеческой природы. В отличие от дуалистических концепций, разделяющих тело и душу, креационный подход рассматривает человека как психосоматическое единство.
- Креационная концепция происхождения человека включает телеологические представления о смысле и цели существования как отдельного человека, так и общества (Церкви) в целом, обретая, таким образом, и социальное значение.

Впрочем, необходимо рассмотреть и противоречия, присущие буквалистскому подходу к толкованию библейской версии Творения:

- Представления о возрасте Земли от 6000 до 10000 лет несовместимы с геологическими данными, что толкает креационистов на поиск наукообразных объяснений, которые, как было показано, не всегда добросовестны.
- Креационная модель постулирует мгновенное и независимое создание человека Богом, тогда как данные современной науки указывают на эволюционное происхождение человека от общих с другими приматами предков, подтверждаемое генетическими, палеонтологическими и археологическими свидетельствами.
- Происхождение людей от одной пары невозможно с точки зрения популяционной биологии. Научные данные демонстрируют, что генетическое разнообразие современного человечества не могло возникнуть от одной пары за короткий период времени.

- Плохая согласуемость креационной модели происхождения человека с данными науки зачастую приводит к тому, что все науки, говорящие об эволюционном развитии материи и жизни объявляются безбожной «философией» (напр. в работах прот. К. Буфеева¹⁷⁰ и иером. С. Роуза¹⁷¹). Что в свою очередь создает фундамент для формирования конспирологического мышления по отношению к науке у приверженцев креационизма.

Резюмируя, отметим, что креационная концепция происхождения человека задает человеку высокую духовную, моральную и социальную планку. С точки зрения внутреннего содержания и структуры представляя собой комплексный и целостный взгляд на природу и сущность человека. Тем не менее, современные знания различных наук о человеке вступают в противоречия с данной концепцией, которые не могут быть сняты при буквальном понимании текста Библии.

2.2. Понимание происхождения человека богословием «двух миров»

Космологическая концепция богословия «двух миров» или альтеризма (от лат. *alter* – «другой из двух») является выражением взглядов тех богословов, которые признают гносеологический потенциал науки в области познания нашего мира, но в то же время не готовых слишком далеко отступить от библейского текста¹⁷². Данный подход утверждает существование двух принципиально разных миров – до и после грехопадения. Сторонниками данного подхода, как правило, признаётся полнота научного знания о материальном мире, включая теорию эволюции. При этом библейская версия сотворения человека также считается истинной, но она выносится за временные и пространственные

¹⁷⁰ Указ. соч.

¹⁷¹ Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию., СПб: Светослов, 1997.

¹⁷² Некоторые положения данного параграфа относительно особенностей альтеристской космологии и теологии опубликованы в следующей статье соискателя: Мамонов, В. В. Эволюция как проблема современной христианской мысли / В. В. Мамонов // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2023. – № 1(217). – С. 30-39.

пределы существования этого мира. Данный подход имеет распространение, в частности, среди русскоязычных авторов, принадлежащих к православной традиции.

Еп. Василий Родзянко в своей книге «Теория распада Вселенной и вера Отцов» (1996) развивает и обосновывает эту концепцию, опираясь как на научные сведения о происхождении Вселенной, так на тексты Священного Писания и отцов каппадокийцев. Еп. Василий критикует поиски Эдемского сада на Земле: «Совершенно очевидно, что к Библейскому Раю земная география отношения не имеет. Все попытки ученых найти «Эдему» географическое соответствие, место на земле, потерпели неудачу» и «Эдем не относится к компетенции земной – этой земли – археологии»¹⁷³. Автор делает акцент на том, что у библейского повествования об Эдеме другой смысл: «дать знать человеку, что он – изгнанник в этот мир из мира иного»¹⁷⁴.

Космологическая концепция двух миров – райского до-грешного и нашего после-грешного – разрабатывалась в том числе в рамках русской религиозной философии. Так, Е. Н. Трубецкой, говоря о проблеме несоответствия библейского повествования и науки, пишет: «откровения о вселенной до грехопадения относятся к такому ее состоянию, где весь космический строй был иной. Там действовали законы природы, отличные от тех, которые обнаруживаются данными нашего научного опыта»¹⁷⁵. Таким образом, отрицается принципиальная возможность науки делать какие-либо суждения о догреховном состоянии мира и человека: «Опыт одного плана бытия не может служить основанием для суждений о бытии вообще. Поэтому ни космография, ни биология, ни какие-либо иные естественные науки не призваны судить о том, действовали ли когда-либо до возникновения известной им вселенной иные, неизвестные науке законы взаимоотношения духа и тела и законы жизни»¹⁷⁶.

¹⁷³ Родзянко Василий, еп. Теория распада Вселенной и вера отцов. – М.: Издательство «Паломник», 2003. – С. 48-49.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 241.

¹⁷⁶ Там же, С. 241-242.

Схожую мысль развивает Н. А. Бердяев: «первично ощущаемый всеми людьми и во все времена первородный грех не мог иметь своего начала во времени и в этом мире. Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время – дитя греха и данный нам мир – результат греховности»¹⁷⁷. Более того, Бердяев видит все устройство Вселенной в свете его «проклятости»: «В один из моментов мистической диалектики, в момент распри Творца и творения, бытие заболело тяжелой болезнью... Болезнь эта прежде всего выразилась в том, что все стало временным, т. е. исчезающим и возникающим, умирающим и рождающимся; все стало пространственным и отчужденным в своих частях, тесным и далеким, требующим того же времени для охватывания полноты бытия; стало материальным, т. е. тяжелым, подчиненным необходимости; все стало ограниченным и относительным; третье стало исключаться, ничто уже не может быть разом А и не-А, бытие стало бессмысленно логичным»¹⁷⁸.

Если в креационизме мир предстает как тот же мир, который сотворил Бог, но искаженный, «лежащий во зле» после грехопадения, то в альтеристской концепции это два разных мира, с разными законами, с разным онтологическим статусом. В этом богословии «двух миров» находятся как решения старых проблем, так и новые теологические и философские сложности. Рассмотрим их подробнее.

Главное преимущество богословия «двух миров» – это радикальный подход к решению основных проблем теодицеи. Теодицея – это философско-богословское учение, которое стремится объяснить и оправдать существование зла и страданий в мире, созданном всемогущим и всеблагим Богом. В задачи теодицеи входит решение таких проблем как примирение идеи всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога с существованием зла и страданий в мире; объяснение существования стихийных бедствий, болезней и других форм

¹⁷⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. – С. 129

¹⁷⁸ Там же, С. 130.

страданий, не связанных с человеческими действиями; причины страдания невинных людей и т.п.

Решение, предлагаемое альтеризмом, лежит на поверхности – до-греховный мир был гармоничным и единым, в нем не было никакой ограниченности временем и пространством: «есть Мир Истинный – подлинный мир Божий, вышедший из Его «рук» в Божественном творческом акте, в самом начале всего, в том истинном творческом действии, после которого сказал Бог: «Хорошо весьма»»¹⁷⁹. Венцом этого творческого действия становится сотворение человека и наделение его даром свободы: «Эта свобода дана была для того, чтобы не было никакого насилия, а был свободный выбор в чистой и святой любви»¹⁸⁰.

Как известно из библейского повествования, первые люди злоупотребили свободой, ослушавшись воли Бога. После грехопадения «Мир Истинный» распадается, что еп. Василий отождествляет с Большим взрывом и расширением, т.е. «распадом» Вселенной. Это дает основания говорить о том, что мир после Большого взрыва со всеми его законами не имеет никакого отношения к миру первоначальному: «Мир сей, в котором мы живем, не был сотворен Богом: Бог зла не творил, а в мире сем, как мы все знаем, зла хоть отбавляй. Его источник не Бог, а «князь мира сего»»¹⁸¹.

Такая космология действительно снимает все болезненные вопросы относительно теодицеи – какие нужны оправдания Богу, если Он не имеет отношения к этому миру? Более того, Бердяев снимает с Бога ответственность за само существование свободы: «Свобода – безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия»¹⁸². За подобное понимание свободы Бердяева упрекали в дуализме.

Но в этом же утверждении о непричастности Бога к нашему миру коренится и большинство претензий к альтеризму. Согласно, альтеристской концепции изначальный мир распадается после грехопадения – эти

¹⁷⁹ Родзянко Василий, еп. Теория распада Вселенной и вера отцов. – М.: Издательство «Паломник», 2003. – С. 5.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Указ соч., С. 369.

представления выводятся из соответствующей интерпретации Быт. 3:21: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их». Кожаные одежды или в церковнославянском «кожаные ризы» отождествляются с низвержением человека в этот мир – в момент грехопадения запускается история нашей Вселенной.

Однако возникает серьезная проблема, если мы предположим, что изменения, произошедшие с Адамом после грехопадения, были настолько радикальными, что он фактически стал принадлежать к совершенно иному миру с другими законами природы. В этом случае возникает вопрос о преемственности между Адамом до и после грехопадения, а также о нашей связи с ним. Д. В. Кирьянов задает резонный вопрос: «Если Адам до падения принадлежал к совершенно иному миру с другими естественными законами (напр., с иной биологией), какое отношение сохраняется между Адамом до и после грехопадения? Существует ли в действительности что-то в нашей природе, что связывает нас с Адамом до грехопадения? Если нас связывает с ним только бессмертная душа, то Адам до падения становится подобен некоторому виду духа, павшего на Землю в результате греха или вины»¹⁸³. И коль скоро согрешивший Адам запускает эволюцию Вселенной, то кто является подлинным творцом мира? Выходит, что Адам.

Развивая эту логическую цепочку, вопросов подлинно становится больше, чем ответов предлагаемых альтеристской концепцией. Альтеризм, как было сказано выше, не противопоставляет себя науке, принимая науку как надежный способ познания законов павшего мира. Согласно эволюционной теории, которая была рассмотрена в §1.2, род Ното развивался постепенно и в масштабах популяции. Возникает проблема исторического Адама – был ли Адам в «этом», созданным по его вине мире? Согласно дальнейшему повествованию книги Бытия, был, но в какой момент истории человечества он реально пребывал на

¹⁸³ Кирьянов Д. В. Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте // Манускрипт. 2017. №12-1 (86). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-evolyutsii-v-pravoslavno-hristianskom-religiozno-filosofskom-kontekste> (дата обращения: 24.08.2024).

Земле сторонники альтеризма ответа не дают. Справедливости ради стоит отметить, что проблема «исторического» Адама актуальна не только для альтеризма, но и для теистического эволюционизма.

Проблема первородного греха также усиливается в концепции альтеризма. Если креационисты признают Адама и Еву как прародителей всего человечества, то их падшая природа естественным образом передается всем их последующим потомкам – этим в догматике объясняется и необходимость непорочного зачатия для Боговоплощения. В альтеристской концепции грехопадение совершается не в нашем мире, но ответственность за это возложена на представителей людского рода в этом мире. И тут альтеристам приходится ещё более усложнять свою концепцию: Адам не просто человек или дух, Адам – это совокупность всего человечества. В Адаме сотворено всё человечество как «Первозданная Церковь», а после грехопадения рассыпано осколками в пространстве и времени этого мира¹⁸⁴. Эту идею развивает и А. В. Храмов: «грехопадение произошло не в рамках земной истории, а там, где время текло иначе, чем сейчас, где не было разницы между прошлым и будущим, между предками и потомками»¹⁸⁵. Чтобы облегчить понимание данной, прямо скажем, не интуитивной, концепции Храмов предлагает обратиться к современным представлениям о мультивселенной, согласно которой могут существовать реальности, которые могут развиваться по совершенно иным законам.

Необходимость объяснения таких представлений об Адаме-человечестве приводит к довольно вольным интерпретациям текста Библии: «Рай наполнился нами – вне нашего времени и нашего пространства, а когда согрешили – таким же вневременным изгнанием в «Биг бэнге» на эту землю в «несовершенной» вселенной – в долгом эволюционном многовековом прошествии, и наконец пришествии ради спасения и восстановления в будущем Царстве Божием!»¹⁸⁶. Эта концепция предполагает, что все человечество изначально существовало в

¹⁸⁴ Родзянко В., еп. Указ. соч. С. 59-61.

¹⁸⁵ Храмов А. В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом? - М.: Никея, 2019 – С. 152

¹⁸⁶ Родзянко В., еп. Указ. соч. С. 80.

идеальном, райском состоянии. Однако затем произошло коллективное грехопадение, в котором участвовали не только Адам и Ева, но и все их потомки, уже населявшие Рай.

Прот. К. Буфеев усматривает в таком понимании Адама сходство с каббалистическим учением об Адаме Кадмоне. В этом учении Адам рассматривается как прообраз всего человечества, содержащий в себе все человеческие души. Согласно этой идее, грехопадение Адама привело к «расколу» этой единой души на множество отдельных душ, что метафорически сравнивается с разбитым зеркалом, отражавшим образ Божий¹⁸⁷. Собственно, в книге еп. Василия все человечество и называется «осколками» Адама.

Вопросы, возникающие в процессе изучения этой концепции продолжают множиться. В Быт. 1 говорится, например, о сотворении светил (до грехопадения). Сравним описание сотворения Луны в книге Бытия с современными научными данными. Согласно Библии, Луна была создана на четвертый день Творения и существовала до грехопадения. Однако научные теории утверждают, что Вселенная началась с Большого взрыва, когда существовал только «физический вакуум», без небесных тел (возраст Луны оценивается в 4,5 млрд. лет).

Свою версию низвержения Адама и появления его в истории мира предлагает Н. С. Серебряков. Согласно этой версии, Адам и Ева не были тотчас же после грехопадения изгнаны из Рая, но пребывали там какое-то значительное по меркам нашего мира время: «для человека его история на падшей Земле началась лишь с момента его изгнания из рая, т.к. после проклятия земли человек ещё какое-то время оставался в раю»¹⁸⁸. Таким образом, пребывая в раю, Адам и Ева, ожидали «исполнения» наказания, в то время как вся остальная тварь «стенала и мучалась», рождалась и вымирала до тех пор, пока естественный ход

¹⁸⁷ Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и модернистское богословие / Протоиерей Константин Буфеев. – М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2019. – С. 531-532

¹⁸⁸ Серебряков Н.С. Проблемы согласования библейского повествования с творением мира и современных научных данных. Дипломная работа. Кафедра истории миссии. Миссионерско-Катехизаторский факультет. ПСТБИ. М., 2002 – С. 63.

эволюции не создал те условия, в которых могли обитать уже изгнанные из рая люди.

Если принять идею епископа Василия о том, что грехопадение совпадает с Большим взрывом, возникает противоречие. Получается, что Луна существовала в течение библейских дней Творения, исчезла на 10 миллиардов лет после Большого взрыва, а затем снова появилась. Такой сценарий можно было бы допустить для человека с бессмертной душой, но не для материального объекта вроде Луны. Это противоречит философским представлениям о пространственно-временной непрерывности материальных объектов¹⁸⁹.

Если явления «Истинного» мира имеют хоть что-то общее с явлениями нашего мира, то они, хотя бы частично, могут быть изучены. В различных исторических науках, таких как космология, геология, палеонтология, археология разработаны специальные методы, позволяющие создавать неполные, но обоснованные реконструкции прошлого. Эти методы учитывают, что многие наблюдаемые сейчас явления могли быть иными в прошлом. Однако, если хотя бы что-то остается неизменным, это позволяет создавать модели прошлого. Применение этих методов к нашему миру приводит к стандартной эволюционной картине, описываемой теорией Большого взрыва и палеонтологией.

Исходя из этого, можно заключить, что если бы существовал какой-то иной или, в терминологии альтеристов, «Истинный» мир до нашего или параллельно с ним, но не имеющий с нашим миром ничего общего, то он был бы абсолютно непознаваем для нас. Следовательно, его невозможно было бы описать ни на одном человеческом языке. Таким образом, нет оснований говорить о принципиально ином мире в терминах мира нашего, поскольку это, на языке логики, несравнимые понятия.

Итак, сущностью и одновременно главной проблемой альтеризма является удвоение мира. В этом «удвоении» усматривается параллель с миром идей

¹⁸⁹ Гоманьков А. В. Библия и природа: эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: Геос, 2014. – С. 19-20.

Платона. Обе идеи основаны на дуалистическом видении реальности. В библейской концепции «кожаных риз» это выражается в разделении между изначальным духовным состоянием человека и его нынешним материальным воплощением после грехопадения. Платон, в свою очередь, постулирует существование двух миров: идеального мира чистых форм и идей, и материального мира, который является лишь несовершенным отражением первого.

Этот дуализм приводит к пониманию несовершенства материального мира и мощной интенции к возврату в мир совершенный. «Кожаные ризы» символизируют ограниченность человеческого существования, подверженность страданиям и смерти. В христианской традиции это выражается в желании преодолеть последствия грехопадения и вернуться к изначальному состоянию единения с Богом.

Сходно с этим, у Платона мир вещей является лишь тенью мира чистых эйдосов. Душа стремится познать истинные идеи и вернуться в мир идей, откуда она произошла. Физическое тело и чувственное восприятие ограничивают способность души познавать идеи, и только через философское размышление можно приблизиться к истинному знанию. «Кожаные ризы» так же ограничивают способности человека к непосредственному восприятию божественной истины, затуманивая его духовное зрение.

Ещё одним характерным сходством двух концепций является понимание материального мира как временного «заклочения» для души. В христианском понимании «кожаные ризы» - это временное облачение души до момента воскресения и преображения. Подобно этому у Платона тело – темница души.

Отсюда и главная цель человека очень схожая в обоих концепциях – скинуть «риз», вырваться из тела-темницы и вернуться в состояние совершенства.

Однако, как было показано, в этом удвоении лежит большая часть претензий по отношению к альтеризму как со стороны креационизма (Буфеев),

так и со стороны христианского эволюционизма (Гоманьков). Обозначим основные положения концепции «двух миров»:

- Наличие двух кардинально различающихся миров – мира до грехопадения и мира после. Мир до и после грехопадения - это две принципиально разные реальности с несовпадающими принципами бытия. Если «подлинный мир» характеризуется абсолютной гармонией, то наша нынешняя Вселенная мыслится как результат коллапса или деградации первоначального бытия. Все свойства, законы и характеристики того мира не имеют ничего общего с законами бытия нашего мира.
- Альтеризм не вступает в прямой конфликт с наукой, признавая валидность эволюционной теории или физических законов, но жестко ограничивает сферу их действия. Наука описывает лишь «падшее» состояние материи, будучи бессильной перед тайной предысторического совершенства.
- Акт сотворения человека выносится альтеристами за пространственно-временные рамки нашей Вселенной. Библейский шестоднев в этой логике относится к метаистории, не пересекающейся с эмпирическим прошлым.
- Нынешнее состояние космоса не является прямым Божественным установлением, а интерпретируется как продукт «распада» совершенного единства. Это объясняет наличие зла и несовершенств в мире.
- В альтеристской концепции момент грехопадения отождествляется с Большим взрывом. Грехопадение рассматривается как событие, которое привело к «распаду» изначального мира и породило нашу расширяющуюся Вселенную.
- Согласно альтеризму, все человечество изначально существовало в идеальном, райском состоянии. Грехопадение рассматривается как коллективный акт, в котором участвовали не только Адам и Ева, но и все их потомки, уже населявшие Рай.

Исходя из этой космологии мы можем сделать следующие выводы относительно антропогенетической концепции данного подхода:

- Адам и Ева, пребывая в раю, имели иную природу. Люди по своей природе до грехопадения были скорее духами, после грехопадения люди получают «кожаные ризы», которые в альтеризме понимаются как материальные тела со всей их ограниченностью и недостатками.
- Адам рассматривается как «Первозданная Церковь», включающая в себя всех людей, которые после грехопадения были рассыпаны подобно осколкам в пространстве и времени нашего мира. Данная концепция имеет сходство с каббалистическим учением об Адаме Кадмоне.
- Не вполне прояснен вопрос о жизни Адама и Евы после изгнания из рая. Согласно библейскому повествованию, у первой пары людей после изгнания появилось потомство, а сами они прожили много столетий. Альтеризм не дает ответа, какому моменту естественной истории человечества это соответствует.
- Истинной причиной и творцом падшего мира является либо Адам, либо дьявол, поскольку альтеризм постулирует непричастность Бога к творению этого мира. Это положение имеет «пугающую» с точки зрения христианского учения параллель с гностицизмом, признающим мир фундаментально злым и порочным.
- Эсхатологическое учение в целом сходится с представлениями теистических эволюционистов в плане «эволюции ко Христу». Кожаные ризы альтеристов должны быть преодолены и сброшены путем духовного совершенствования и подражания Христу.

Делая обобщающий вывод, можно сказать, что альтеризм, безусловно, представляет интересную попытку согласования библейского креационизма и эволюционизма путем разделения миров на до-греховный и после-греховный. В общем плане этот подход разрубает гордиев узел христианской теодицеи – существования зла и смерти в мире. Однако это прямолинейное решение задачи при первом же приближении обнаруживает в себе массу новых теологических и философских проблем, таких как соотношение и взаимосвязь двух миров, ответственность человечества за грех праотцев, природа человека, реальность

жизни Адама и Евы в падшем мире, согласование научных данных и библейского повествования о потопе и вавилонской башне. Кроме того, обнаруживаются параллели с нехристианскими религиозно-философскими учениями, что не добавляет авторитета этой концепции с точки зрения традиционной догматики.

Завершить изучение этого подхода хотелось бы словами выдающегося русского мыслителя А. Ф. Лосева из повести «Жизнь»: «кто знает, что весь мир лежит во зле, тот спокоен, ибо самая эта суeta мира как лежащего во зле уже сама по себе предполагает, что мир не есть зло, что это его временное состояние»¹⁹⁰.

2.3. Теистический эволюционизм как попытка синтеза естественно-научного и богословского понимания антропогенеза

Третий подход, который мы рассмотрим, является попыткой синтеза научных знаний и религиозного учения с целью придания эволюционному процессу каузальности и телеологичности. Концепция теистического эволюционизма базируется на идее о том, что процесс эволюции направляется божественной силой, под которой обычно понимается христианский Бог. Данная перспектива стремится к примирению научной теории эволюции с религиозными верованиями, постулируя, что природный мир и процесс эволюции являются частью божественного замысла. Ключевым аспектом теистического эволюционизма выступает принятие научных доказательств эволюции при одновременном сохранении веры в присутствие и влияние высшей силы в этом процессе. Теистический эволюционизм характеризуется значительным разнообразием взглядов среди его сторонников. Спектр мнений внутри теистического эволюционизма определяется прежде всего разностью взглядов на характер и интенсивность Божественного участия в процессе развития космоса и зарождения жизни. Некоторые приверженцы этой концепции полагают, что Бог установил начальные условия и законы природы, позволяющие эволюции происходить автономно, в то время как другие считают, что божественное

¹⁹⁰ Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. – Т. 1. – М.: Время, 2002 – С. 551.

вмешательство было более непосредственным и постоянным (*creatio continua*) на протяжении всего эволюционного процесса.

В фундаменте этой парадигмы лежит не просто формальное принятие научного консенсуса о возрасте Земли или механизмах естественного отбора, но попытка онтологического примирения веры и разума. Для теистического эволюционизма характерно стремление к междисциплинарному синтезу, где данные биологии, палеонтологии и космологии интегрируются в теологический контекст. Следует отметить, что нередко приверженцами теистического эволюционизма становятся ученые - многие из тех авторов, чьи работы мы рассмотрим, являются не только богословами или философами, но и обладателями научных степеней в естественнонаучных дисциплинах. Это порождает особую интеллектуальную среду. Именно этот «двойной бэкграунд» позволяет им избегать поверхностных апологетических клише и работать на стыке столь различных областей знания.

Центральный вызов здесь заключается в том, чтобы не просто «вписать» Бога в лакуны научного знания, а признать общность происхождения видов и генетическую изменчивость как инструменты Божественного промысла. Теистический эволюционизм не пассивно соглашается с теорией Дарвина - он предлагает ее теологическую и телеологическую реинтерпретацию, рассматривая случайные мутации как в той или иной степени направленный процесс. Однако, в отличие от чисто натуралистических интерпретаций эволюции, теистический эволюционизм предполагает божественное руководство эволюционным процессом. Эволюция из «угрозы вере» трансформируется в доказательство сложности и величия замысла Творца, реализуемого через естественные механизмы.

Степень божественного влияния на ход эволюции у различных теистических эволюционистов может варьироваться: от изначального установления законов развития и последующего невмешательства, что приближает эту позицию к деизму, до периодического божественного

вмешательства в ход эволюции, в особенности того, что касается антропогенеза и появления у людей разума, души, морали.

Теистический эволюционизм, судя по высказываниям пап Иоанна Павла II и Франциска, на данный момент признается предпочтительной точкой зрения на эволюцию в Римско-католической церкви^{191 192}. Впрочем и сам исторический путь развития отношений Рима к эволюционизму носит вполне эволюционный характер: от почти полного неприятия эволюционной теории практически сразу после публикации «Происхождения видов» в 1859 г., далее через частичное принятие в середине XX в., и, наконец, к доминированию теистического эволюционизма как основной богословской позиции по проблеме Творения и эволюции.

Знаковой для взаимодействия богословия и эволюционизма стала энциклика папы Пия XII *Humani Generis* (1950). Данный документ носит апологетический характер и его целью является установление пределов допустимого в католическом богословии. В частности, папа объявляет эволюцию «гипотезой, имеющей некоторое научное основание», напоминая об авторитете Церкви и Предания в вопросах творения человека и, в особенности, души. Также антицерковными объявляются те точки зрения, которые допускают полигенизм (происхождение людей от более чем одной пары прародителей) и интерпретацию Адама в качестве символично-мифического прародителя, а не реальной личности. Тем не менее, занятия католиков исследованиями в научных областях, связанных с эволюционной теорией, не порицаются, и, более того, энциклика предостерегает от другой крайности – фундаменталистского подхода к Библии в качестве единственного источника истины, признавая важность разума¹⁹³.

¹⁹¹ Eugenie C. Scott. Creationists and the Pope's Statement [Электронный ресурс] URL: <https://ncse.ngo/creationists-and-popes-statement> (дата обращения: 24.01.2023)

¹⁹² Catholic News Agency. Francis inaugurates bust of Benedict, emphasizes unity of faith, science [Электронный ресурс] URL: <https://www.catholicnewsagency.com/news/30810/francis-inaugurates-bust-of-benedict-emphasizes-unity-of-faith-science> (дата обращения: 24.01.2023)

¹⁹³ Hess Peter M.J., Allen Paul L. Catholicism and science // Greenwood guides to science and religion / Greenwood Press, 2008. – P. 100-103

Хотя в *Humani Generis* и не было названо ни одного конкретного имени, многим было понятно, что в своей критике эволюционизма Пий XII в первую очередь имел в виду Тейяра де Шардена (1881-1955) – монаха-иезуита, палеонтолога и автора одной из самых заметных богословских систем, основанных на всеобщем принципе эволюционизма. Кроме того, личная судьба Тейяра и судьба его наследия являют яркий пример неоднозначного отношения римской курии к попыткам примирения христианства и эволюционной теории в тот период.

Уникальность мысли иезуита-палеонтолога в том, что он высказывался не по каким-то отдельным проблемам, связанным с принятием эволюции, а смог выстроить цельную богословско-космологическую систему, интегрирующую в себя естественнонаучные представления первой половины XX в. – от космогенеза до эсхатологии. Наиболее полно эта система изложена в работе «Феномен человека» («*Le Phénomène humain*», 1955), изданным после смерти автора. Согласно его концепции, вся Вселенная вызвана к бытию и дальнейшему развитию особым типом энергии – любовью, но т.к. Тейяр стремился придать научности своему тексту, то любовь он также именуется «радиальной энергией», которая является самой сущностью объектов¹⁹⁴. Радиальная энергия постепенно накапливается и суммируется – отсюда проистекает эволюция Вселенной. Конечной точкой процесса накопления радиальной энергии является «точка Омега», в котором творение и, главным образом, человечество, осознав себя частью Бога, будет покоиться в нём в форме коллективного сознания, отделенного от материальной матрицы.

Концепция Тейяра де Шардена представляет собой интереснейший пример синтеза теологии, философии и науки в попытке найти объединяющее начало для всех сфер человеческой рациональности. Согласно его концепции, космологическая эволюция проходит четыре стадии развития:

- Преджизнь – неорганическая эволюция материи

¹⁹⁴ Шушаков Е. С. (2018) Концепция творения мира и эсхатологические представления в творчестве П. Тейяра де Шардена. Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, (3), 100-112

- Жизнь – эволюция живых организмов
- Мысль – появление сознания и развитие ноосферы
- Сверхжизнь – выход сознания за пределы материи

Такая стадияльная схематизация позволяет рассматривать эволюцию как сценарий, по которому движется все мироздание к своей конечной цели – Богу, или говоря языком Тейяра «Точке Омега». В этом смысле тейярдизм представляет собой оптимистичную (с некоторыми оговорками) философию прогресса. Человечество сверхъестественной силой втягивается в «Точку Омега» как в черную дыру. При этом важные аспекты христианского учения, такие как существование зла и смерти в мире понимаются в натуралистском ключе – как естественные следствия развития жизни. Еще одним «сомнительным» с точки зрения христианской догматики пунктом философии Тейяра является своеобразное представление о спасении всего человечества, носящее отпечаток эсхатологического учения Оригена. Бог у Тейяра являясь началом творения, в то же время самосозидается из кирпичиков радиальной энергии, чтобы наконец обрести свой завершенный образ в точке Омега. Безусловно, богословская концепция Тейяра де Шардена была проблемной для традиционных представлений о Боге, человеке, начале и конце мира, сложившимся в католицизме. Богословская система Тейяра де Шардена представляет собой одну из первых систематически проработанных концепций в духе теистического эволюционизма. Однако со времен Тейяра был совершен ряд открытий в эволюционной науке, что не могло возыметь эффекта и отклика в теологии. Перейдем к рассмотрению более современных авторов, отдав Тейяру де Шардену должное место в качестве исторической вехи в области интеграции научных и религиозных знаний.

В исследовательской литературе выделяется три основных подвида теистического эволюционизма¹⁹⁵:

¹⁹⁵ Rau G. Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything. Downers Grove IL, Inter-Varsity Press, 2012. – P. 193-195

- 1) *Ненаправленная эволюция*: в этой концепции Бог рассматривается как первопричина, давшая начало Вселенной, но не вмешивающаяся в дальнейшее развитие. После первоначального акта творения все процессы, включая эволюцию жизни, происходят естественным путем без божественного вмешательства. Это взгляд совмещает веру в Бога-Творца с научными теориями о естественной эволюции, но отводя Ему лишь место первопричины. Сторонники этой идеи могут видеть величие Бога в создании Вселенной, способной к самоорганизации и развитию.
- 2) *Запланированная эволюция*: эта концепция предполагает, что Бог изначально спроектировал Вселенную так, чтобы она развивалась по определенному плану. Здесь эволюция мыслится как развертывание колоссальной программы, в которую на уровне фундаментальных физических констант уже вписаны появление жизни и антропогенез. Бог здесь выступает как всеведущий архитектор, чей план настолько совершенен, что не требует дальнейших корректировок. Всомогущество Творца выражается здесь именно через создание самодостаточных законов природы, которые с математической неизбежностью ведут к реализации предначертанной цели.
- 3) *Направленная эволюция*: данная интерпретация предполагает наиболее динамичную и имманентную вовлеченность Творца в исторический процесс. Согласно этой концепции, Бог не только создал Вселенную, но и продолжает направлять ее развитие через периодические вмешательства. Эволюция здесь - не автономный механизм, а результат постоянного синергического взаимодействия между Богом и Его творением. Эти вмешательства могут быть тонкими и незаметными, например, на квантовом уровне, но они влияют на ход эволюции, особенно в критические моменты. Конечной целью этих вмешательств является появление человека и начало библейской истории. Эта концепция позволяет совместить научные данные об эволюции с идеей о специальном божественном плане для человечества. Римско-католическая церковь

официально придерживается именно этой точки зрения, что позволяет ей признавать научные открытия в области эволюции, сохраняя при этом идею об особой роли Бога в создании человека.

Далее мы будем рассматривать подходы, развиваемые в рамках второго и третьего подвидов теистического эволюционизма, поскольку первый, в сущности, является деизмом и выходит за пределы предмета данного исследования.

Дни Творения. Характерной чертой теистического эволюционизма является аллегорическое толкование дней Творения в отличие от буквальной интерпретации, принятой в креационизме. Теистические эволюционисты обычно подчеркивают, что древнееврейское слово «йом» может означать не только 24-часовой период, но и более длительный промежуток времени. Исходя из этого строится согласование библейского текста и научных космологических теорий.

Сторонники теистического эволюционизма отмечают, что наше современное понимание соотношения дней и лет глубоко укоренилось благодаря используемому календарю. Однако это представление основано на ньютоновской концепции времени как независимого вместилища для всех процессов. Согласно общей теории относительности, абсолютного или универсального времени для Вселенной не существует – в зависимости от гравитационного искривления оно может течь по-разному, при этом причинно-следственная последовательность сохраняется. В нашей реальности время определяется через эталонные процессы. Для нас такими эталонами служат космические явления: вращение Земли вокруг своей оси (день) и вокруг Солнца (год). Таким образом, для библейского «дня» в контексте сотворения мира данный эталон неприменим¹⁹⁶.

Освобождение от интерпретации «дней Творения» как 24-часовых периодов приводит к выводу, что их следует рассматривать как последовательность этапов, а не как точные временные интервалы. Такой подход позволяет понять порядок, в котором происходили события Творения, но не дает возможности определить

¹⁹⁶ Гоманьков А. В. Библия и природа: эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: Геос, 2014. – С. 24-25.

длительность каждого этапа или промежутки между ними. Таким образом, «дни Творения» становятся своего рода маркерами последовательности событий, без указания на их конкретную продолжительность в современном понимании времени. При таком подходе, в Быт. 1 действительно усматривается «эволюционный» характер сотворения развития Вселенной.

Стоит отметить, что аллегорический подход к толкованию Библии это не какое-то новшество богословов-модернистов. Данный подход появляется на заре становления христианской догматики и наибольшее развитие получил в Александрийской богословской школе. Цель данного подхода – найти более глубокий, неявный смысл в тексте, помогающий раскрыть или подтвердить суть учения.

Исходя из указанных положений о согласовании Библии и эволюционной теории, можно сделать вывод, что эволюция – это метод, избранный Богом для сотворения мира. Естественный отбор, согласно эволюционной теории, это один из основных механизмов развития жизни. Таким образом, естественный отбор – это часть того метода, который избрал Бог для сотворения мира, в частности жизни. Налицо крупное противоречие с традиционными христианскими представлениями о Всеблагое Боге и «ненормальном» статусе смерти в Божьем замысле. Ведь речь идет не о «лежащем во зле» из-за грехопадения людей мире, а о нормальности смерти как части жизни, неизбежности естественных катастроф, доминирования сильных над слабыми и т.д.

А. В. Гоманьков утверждает, что смерть растений и животных существовала в раю: «Запрещая человеку вкушение плодов от дерева познания добра и зла, Бог сопровождает эту первую заповедь обещанием: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Этим обещанием явно подразумевается, что человек знал, что такое смерть. А знать это он мог, очевидно, лишь наблюдая за жизнью животных и растений, так как сам был еще бессмертным. Бог как бы говорит человеку: «Посмотри, Я создал тебя

бессмертным, а животных – смертными. Так вот, не уподобляйся им. Не будь животным, будь человеком – образом и подобием бессмертного Бога!»¹⁹⁷.

Г. ван ден Бринк, разбирая вопрос о смерти и страданиях животных в эволюционной перспективе замечает: «когда речь заходит о вымирании животных, можно сказать, что ни одно отдельное животное не страдает; скорее, это мы, *люди*, сожалеем о потере столь многих видов. Однако почему бы нам просто не принять ту идею, что Бог, по-видимому, установил ограниченный период времени для каждого из созданных Им видов? Возможно, даже смерть животных нет никаких оснований считать злом»¹⁹⁸. В подкрепление приводится тот факт, что у большинства животных отсутствует или слабо развито самосознание, таким образом, боль они испытывают, но не осознают её, что ставит боль и страдание в один ряд со всеми другими реакциями животного организма. Впрочем, такая точка зрения соответствует скорее первому подвиду теистического эволюционизма и плохо сочетается с христианским эволюционизмом.

Принятие смерти животных как части эволюционного плана является единственным решением данной проблемы. Борьба за выживание, включая хищничество и конкуренцию, способствует адаптации видов к меняющимся условиям окружающей среды. Этот процесс приводит к появлению новых, более приспособленных форм жизни, что можно интерпретировать как часть божественного плана по созданию разнообразия и сложности живых организмов.

Страдания отдельных особей в этом контексте рассматриваются как необходимая жертва ради большего блага - поддержания экологического баланса и развития видов в целом. Хищничество и естественный отбор играют ключевую роль в регуляции популяций и экосистем, предотвращая перенаселение и истощение ресурсов. Таким образом, то, что может казаться жестокостью на уровне отдельных животных, на самом деле служит поддержанию здоровья и

¹⁹⁷ Гоманьков А. В., указ соч., С. 22.

¹⁹⁸ Бринк Г. ван ден, «И произвела земля...» Христианская вера и эволюция / Пер. с нидерл. и англ. (Серия «Богословие и наука».) – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2022. – С. 113-114.

устойчивости всей экосистемы. В рамках данной парадигмы животные не рассматриваются как существа, обладающие моральной ответственностью. В отличие от человека, чья природа была радикально трансформирована библейским актом «вкусения от древа познания добра и зла», представители фауны лишены этического самосознания. Следовательно, феномены боли и смерти в животном мире лишены той моральной валентности, которую они приобретают в человеческом опыте. Это позволяет рассматривать их как нейтральные с моральной точки зрения явления, необходимые для обеспечения устойчивости и динамики природных систем.

В этой оптике многовековая драма эволюции, сопряженная с борьбой за выживание, осмысливается как необходимая онтологическая подготовка мироздания к появлению существа, способного осознавать Бога и вступать с ним в отношения. Таким образом, в контексте теистического эволюционизма страдания животных интерпретируются не как бессмысленная жестокость, а как неотъемлемая часть сложного и целенаправленного процесса творения¹⁹⁹.

В теистическом эволюционизме зло разделяется на два типа: «природное зло» и «моральное зло». В эволюционистском понимании случайный характер эволюции свидетельствует о том, что у мира есть определенная свобода для развития: «Моральное и физическое зло в мире является результатом свободы, предоставленной Богом человечеству и всему развивающемуся физическому процессу соответственно. [Аргумент] защиты свободы воли, относящийся к моральному злу, нуждается в дополнении аргументом защиты свободного процесса, относящимся к физическому злу»²⁰⁰. Следовательно, зло, будь оно природным или моральным, всегда является результатом свободы – свободного процесса в природе и свободной воли в человеке.

Рассмотрим антропогенетические представления, которые выстраиваются в рамках данной концепции. Пересечение эволюционной теории с христианской верой, особенно в вопросе о происхождении человека, немедленно приводит к

¹⁹⁹ Там же, С. 140-148.

²⁰⁰ Polkinghorne J., *Science and Providence*, Boston: Shambala, 1989, 3.

одному вопросу: приходим ли мы от одной пары людей или нет? Этот вопрос поднимает множество проблем, как теологических, так и научных. Теистические эволюционисты исходят из того, что современные данные эволюционной палеоантропологии точны и надежны, а следовательно, происхождение человечества от одной пары невозможно. По их мнению, научные доказательства, свидетельствующие против возможности существования исторических Адама и Евы, неопровержимы и наше общее происхождение от человекообразных предков очевидно²⁰¹.

Теория происхождения людей из Африки сближает научные знания с аллегорической интерпретацией Бытия 2-3. Главный смысл заключается в том, что люди происходят от одной популяции, т.е. имеют единый «корень» и одних метафорических прародителей. Г. ван ден Бринк приводит различные подходы к толкованию истории Адама и Евы, которые могут быть согласованы с эволюционной историей человечества:²⁰²

- 1) *Внеисторический* подход: Адам и Ева понимаются как архетипы близкие каждому человеку. Их история описывает то, что происходит с каждым человеком – моральный выбор, ответственность, понесенное наказание и т.п. Таким образом, Быт. 2-3 не подразумевает никакого исторического контекста и должна истолковываться чисто с богословской точки зрения.
- 2) *Доисторический* подход рассматривает Адама и Еву как реально существовавших людей (возможно вождей) эпохи конца каменного века или начала неолита, что соответствует примерно 10 000 лет до Р.Х., что уже хронологически намного ближе к летоисчислению основанному на вычислениях «от сотворения мира». Праотцы понимаются не как первые представители вида *Homo sapiens*, а как люди, избранные Богом, чтобы первыми жить в сознательных отношениях с ним, но впоследствии добровольно отказавшиеся от этих отношений, что соответствует моменту

²⁰¹ Gauger Ann K. The Battle over Human origins // Theistic Evolution. A Scientific, Philosophical, and Theological Critique // edited by J. P. Moreland. Crossway, 2017.

²⁰² Бринк, указ. соч., С. 186-192.

грехопадения. Смерть, существовавшая и до этого, стала восприниматься как знак Божьего суда.

- 3) *Протоисторический* подход рассматривает Адама и Еву как действительно существовавших первых представителей вида сапиенсов, что соответствует 200 000-100 000 лет до Р.Х. Библейское повествование описывает их историю в антураже раннего земледельческого общества, близкого и понятного первым читателям и слушателям книги Бытия.

Очевидно, что вариант 1 фактически исключает согласование с учением о грехопадении. Известный апологет христианского эволюционизма А. Пикок так высказывается в ключе внеисторического подхода: «Традиционное толкование третьей главы Книги Бытия, что, дескать, произошло историческое «грехопадение», то есть имело место некое действие наших человеческих предков, которое является объяснением биологической смерти, должно быть отвергнуто. Не было ни золотого века, ни совершенного прошлого, ни людей, таких как «Адам» или «Ева», от которых все люди произошли и пришли в состояние падшести и которые некогда были совершенными в своих отношениях и поведении»²⁰³.

В подобном же духе высказывается другой известный богослов-эволюционист Дж. Хот: «первородный грех означает, что все мы рождены в еще не завершенной и только устремленной к совершенству Вселенной, где существует сильное давление (многое унаследовано через культуру многих поколений) на нас, вызывающее безразличие к творческому божественному стремлению максимально воплотить красоту»²⁰⁴. Если, реальность грехопадения отбрасывается и Быт. 2-3 понимается исключительно аллегорически, то какие вообще основания интерпретировать дальнейшие книги Библии как-то по-другому? Христос также может пониматься как архетип или идеал, а книга Откровения, несмотря на весь символизм, не более как аллегория будущего золотого века, которого люди достигнут путем совершенствования социальных

²⁰³ Цит. по Бринк Г. ван ден, указ. соч., С. 183.

²⁰⁴ Хот Д. Бог после Дарвина: богословие эволюции. М.: ББИ, 2011. – С. 162.

отношений. Собственно, от христианского учения остается лишь морально-этическая сторона, которая при необходимости может быть вытеснена схожим по смыслу светским законодательством. Такая интерпретация сотворения – это, по сути, капитуляция христианства.

Варианты 2 и 3 из типологии Бринка, как варианты, предполагающие реальное существование в человеческой истории пары людей, которые в Библии именуются Адамом и Евой, являются потенциально согласуемыми с христианской догматикой. Рассмотрим их подробнее.

Палеонтологические находки оценивают возраст анатомически идентичных современным людям существ ориентировочно в 200 000 лет. Эти существа с биологической точки зрения классифицируются как *Homo sapiens*. Однако культурных артефактов, свидетельствующих о существовании символического мышления, рефлексии и всех тех качеств, которые в §1.2 мы обозначили как дистинктивный аспект антропогенеза – нет. Библейская история повествует, что Адам после сотворения осознает себя как личность, т.е. обладает разумом, волей, символическим и абстрактным мышлением. Таким образом, понимание первого *Homo sapiens* как «протоисторического Адама» из варианта 3 также плохо согласуется с христианским учением.

Остается лишь вариант 2, который рассматривает Адама и Еву не как самых первых людей вообще, но как первых людей, вступивших в отношения с Богом. Такой подход хотя и опирается на аллегорическое толкование, тем не менее не требует отказа от реальности существования Адама и Евы как личностей. Отталкиваясь от предположения о реальном существовании Адама в истории, с помощью археологии можно попытаться более точно определить предполагаемый исторический период его существования.

То, что в данной работе определяется как дистинктивный аспект антропогенеза, в сущности, близко к библейскому образу Божию (*imago Dei*) в человеке. Подробный анализ концепции *imago Dei* проводит Хайстин в работе «Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии». Концепция *imago Dei*, согласно Хайстину, является ключевой в понимании отношений между

Богом и людьми. Это понимание по-новому раскрывается в Новом Завете, где Иисус Христос представлен как новый «новый Адам» (1-Кор. 15:47-49). Через жизнь, страдания и воскресение Иисуса открывается новое измерение отношений между человечеством и Богом. Таким образом, концепция *imago Dei* служит связующим звеном между фундаментальными богословскими идеями о Боге, человеке, грехе и искуплении. Она предоставляет богословам основу для переосмысления этих понятий в рамках христианского учения, позволяя интегрировать древние библейские тексты с новозаветным пониманием роли Христа²⁰⁵.

Культурный скачок в развитии человечества фиксируется в эпоху верхнего палеолита. Верхний палеолит в Западной Европе, начавшийся около 40 тысяч лет назад, ознаменовал собой значительный скачок в развитии когнитивных способностей человека. На смену утилитарному подходу приходит эра сложных интеллектуальных процессов и развитой речевой коммуникации, что нашло отражение в беспрецедентном разнообразии и сложности артефактов. Люди того периода создавали множество художественных изображений, украшений и даже музыкальных инструментов, что маркирует окончательное формирование «человека символического». Это явление имеет исторический характер, то есть возникло в определенный момент эволюции человека и стало неотъемлемой частью человеческой культуры. Способность к оперированию абстрактными смыслами, позволяющая наделять значением как эмпирические объекты, так и воображаемые миры, заложила фундамент для возникновения мифопоэтических и религиозных систем. Именно эта семиотическая активность - умение создавать, транслировать и интерпретировать символы - определила специфику человеческого модуса бытия, радикально отличного от всех иных биологических форм.²⁰⁶

²⁰⁵ Хайстин В. ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – С. 169-170.

²⁰⁶ Там же, С. 179-180.

Другой этап качественно изменивший весь ход человеческой истории – это т.н. неолитическая революция. В этот период произошёл кардинальный переход человечества от присваивающего хозяйства (охота и собирательство) к производящему (земледелие и скотоводство). Этот переход сопровождался следующими инновациями в культуре: переход к оседлому образу жизни, культивирование растений, создание ирригационных систем, одомашнивание животных, изобретение керамики, ткачества, шлифованных каменных орудий, формирование более сложных общественных структур, появление специализации труда, появление новых верований и ритуалов, связанных с земледелием.

Эти процессы сходны с описанием деятельности потомков Адама. В Быт. 4 Каин является земледельцем и градостроителем, а Авель – скотоводом. Потомки Каина и Сифа также отождествляются с появлением тех или иных культурных инноваций: Иавал – кочевое скотоводство, его брат Иувал – музыка, Тувалкаин – обработка металла, Енос – религиозное поклонение Богу. И далее мы встречаем упоминания о Ное как виноградаре (Быт. 9:20), Нимроде как первом политическом лидере (Быт. 10:8-10).

Таким образом, с исторической точки зрения, Библия после изгнания людей из Эдемского сада описывает тот период, который соответствует Ближневосточному неолиту, начавшемуся приблизительно 12 500 лет до н.э. Качественные изменения в дистинктивном аспекте антропогенеза начинаются в позднем палеолите с появлением символического и абстрактного мышления. Об этом свидетельствует наскальная живопись, украшения, музыкальные инструменты. Это позволяет локализовать появление «условно-исторического Адама» в интервале между 40 000 и 12 000 годами до н.э.

Обобщая результаты обзора эволюционной парадигмы в рамках христианской антропологии, можно выделить несколько концептуальных положений, определяющих специфику данного подхода:

- *Инструментальный характер эволюции:* теистический эволюционизм рассматривает эволюцию как метод, избранный Богом для создания

разнообразия жизни. Этот подход позволяет согласовать научные данные с верой в божественное творение: Бог мыслится как Первопричина, действующая опосредованно, через установленные Им же физические и биологические закономерности.

- *Вариативность степени божественного вмешательства*: парадигма допускает широкую вариативность в понимании синергии Бога и мира: от установления начальных условий и законов природы (деистический крен) до непосредственного вмешательства в ключевые моменты эволюции – прежде всего в акте творения человека.

- *Признание научного консенсуса*: сторонники теистического эволюционизма принимают научные доказательства о возрасте Земли (около 4.5 миллиардов лет) и эволюционном развитии жизни. Научная картина мира здесь не конфликтует с догматикой, но служит материалом для более глубокой теологической рефлексии, позволяя интегрировать эмпирические факты в целостную картину бытия.

- *Аллегорическое толкование дней Творения*: герменевтика Книги Бытия в этой традиции окончательно отходит от буквалистского прочтения. Дни Творения интерпретируются не как буквальные 24-часовые периоды, а как более длительные эпохи или этапы Творения. Такой подход позволяет теистическим эволюционистам согласовать библейское повествование с научными данными о длительной истории Земли и жизни на ней.

- *Естественный отбор и смерть как часть божественного плана*: в рамках теистического эволюционизма естественный отбор, включая смерть и борьбу за выживание, рассматривается как механизм, заложенный Богом для развития и совершенствования жизни. Это позволяет объяснить наличие страданий в природе с теологической точки зрения.

Можно заключить, что теистический эволюционизм является неоднородным течением и спектр подходов к интерпретации библейского повествования и христианского учения довольно широк, однако можно сделать следующие обобщения касательно антропогенетической концепции:

- Отвергается идея происхождения всего человечества от одной пары (Адама и Евы). Вместо этого предполагается эволюционное развитие человека из популяции предков.
- Предлагаются различные интерпретации Адама и Евы, совместимые с эволюционной теорией:
 - а) Внеисторический подход: Адам и Ева как архетипы, описывающие общечеловеческий опыт.
 - б) Доисторический подход: Адам и Ева как реальные люди конца каменного века или начала неолита, первые вступившие в сознательные отношения с Богом.
 - в) Протоисторический подход: Адам и Ева как первые представители вида *Homo sapiens*, жившие 200 000–100 000 лет назад.
- Переосмысливается концепция образа Божьего в человеке. Она связывается не с физическим происхождением, а с духовными и когнитивными способностями человека, которые развивались в ходе эволюции.
- Грехопадение интерпретируется не как историческое событие, а как аллегория человеческого состояния или как момент в эволюции, когда люди обрели моральное сознание.
- Человеческая история понимается как продолжение эволюционного процесса, где культурная эволюция играет ключевую роль.

Исходя из этого, можно заключить, что антропогенетическая концепция теистического эволюционизма является наиболее согласуемой с данными современной науки, но при чрезмерном «увлечении» аллегорическим толкованием Библии богословы-эволюционисты, в сущности, вынуждены отказываться от догматического ядра христианского учения, оставляя за ним лишь право на духовно-нравственный ориентир для будущего культурной эволюции.

2.4. Проблемы согласования библейской и научной версий антропогенеза

В предыдущем параграфе были рассмотрены три подхода к согласованию научных знаний и религиозного учения, применяемых в современной христианской теологии. Мы выяснили, что каждый из подходов по-своему рассматривает процесс Творения, а соответственно, и происхождения человека, что позволяет говорить о различных концепциях происхождения человека в современном христианстве. Также были обнаружены характерные проблемы и противоречия, присущие каждой концепции.

В данном параграфе²⁰⁷ мы выделим основные проблемы, возникающие в процессе согласования библейского повествования о сотворении мира и человека с данными науки. Наметим логические и эпистемологические условия решения противоречий, прежде всего с точки зрения философской антропологии, стремящейся к комплексному представлению о человеке. Таким образом, мы произведем философскую концептуализацию представлений о происхождении человека, включающую в себя как религиозную, так и научную составляющие.

Потребность в такой концептуализации обусловлена, прежде всего, эпистемологическими реалиями складывающимися в постсекулярном обществе. Выделяют два основных подхода к пониманию этих реалий²⁰⁸. Первый – «модерный», признающий за религиозным дискурсом определенную когнитивную ценность, но требующий перевода религиозных высказываний на рационально-секулярный язык для выхода из сферы индивидуальной веры в сферу публичной дискуссии (Ю. Хабермас). Второй – «постмодерный», признающий эпистемологическое равенство всех «интерпретирующих сообществ» в сфере публичной дискуссии. При таком подходе «научная и религиозная картины мира оказываются лишь разными, но равно возможными языками описания и – что особенно важно – в равной степени понятными и

²⁰⁷ Некоторые положения данного параграфа относительно основных проблем согласования научной и библейской версий антропогенеза опубликованы в следующей статье соискателя: Мамонов, В. В. Современное христианское понимание антропогенеза: попытки и проблемы согласования с теорией эволюции / В. В. Мамонов // Вестник Калмыцкого университета. – 2024. – № 4(64). – С. 145-152.

²⁰⁸ Узланер Д. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии // Д. Узланер / Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1 (33) – С. 136-163.

доступными для любого гражданина вне зависимости от того, является ли он верующим или же атеистом / агностиком»²⁰⁹.

Очевидно, первый подход является более консервативным с точки зрения теории секуляризации и может быть вполне приемлем для ученых-естествоиспытателей. Но как правило он неприемлем для религиозных сообществ, поскольку, как было показано ранее на примере теистического эволюционизма, «перевод» религиозных высказываний на секулярный язык может приводить к искажению доктрины. Это особенно хорошо прослеживается на примере доминирующей конфессии России – РПЦ, активные члены которой довольно редко придерживаются эволюционизма²¹⁰.

Второй подход предполагает плюрализм мнений и равенство участников диалога, но в крайних своих проявлениях подвержен тотальному релятивизму, присущему всему постмодернистскому дискурсу. М. Эпштейн (признан в РФ иностранным агентом), описывая особенности постсоветской религиозности, определяет текущее состояние как «новое распутье» секуляризации, подразумевающее не только бинарный выбор между религиозным и безрелигиозным путем, но и возможность выбора срединного пути, в котором религиозное сосуществует с секулярным в определенном нейтральном поле (при этом не «растворяясь» в нем)²¹¹.

Подобной нейтральной средой для диалога может стать философский дискурс, внутри которого становится возможным обсуждение как естественнонаучных, так и теологических теорий. Обращаясь к предмету данного исследования, формально выделим две теории:

А – человек есть результат биологической эволюции.

В – человек есть результат божественного творения.

²⁰⁹ Там же, С. 145.

²¹⁰ Причины православного «консерватизма» в отношении теории эволюции подробно описаны в статье А. Карабыкова (Карабыков А. Почему православные отвергают эволюционизм? / А. Карабыков // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2023. – Т. 41, № 1. – С. 240–268.).

²¹¹ Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – С. 216–222.

Каждая из теорий представляет собой множество, включающее соответствующую ей аргументацию – естественнонаучную для **А**, теологическую для **В**. При прямом сопоставлении они представляют собой непересекающиеся множества – для подтверждения своей теории ученому нет нужды обращаться к религиозной доктрине и наоборот. Включение **А** и **В** в третье множество **С** позволяет их рассматривать как части одной, более широкой теории. Подобной теорией может быть философская теория, внутри которой **А** и **В** находятся по-халкидонски «неслитно и нераздельно». **С** формирует собой интерпретационное поле, в котором теологическая и научная теория могут рассматриваться как разные, но при этом дополняющие друг друга теории о происхождении человека, которые помогают лучше понять природу человека, признавая при этом ограничения и сферы применения каждой из них в отдельности.

Под интерпретационным полем мы предлагаем понимать концептуальное пространство, в котором происходит осмысление, толкование и сопоставление научной и теологической теорий. Внутри этого пространства научные факты и религиозные представления могут быть рассмотрены, интерпретированы и согласованы различными способами, не нарушая при этом ни научной методологии, ни религиозных догматов.

Построение такого концептуального пространства возможно при устранении базовых противоречий. Очевидно, что оно будет внутренне противоречивым, если под процессом «творения» понимать буквальное одномоментное превращение «праха земного» в одушевленный человеческий организм без каких-либо промежуточных стадий (напр., сначала эволюция неорганической, затем органической материи). При такой интерпретации «творения» теории **А** и **В** находятся в противоречии и взаимоисключают друг друга (либо **А**, либо **В**).

Заметим, что предлагаемые пути решения базовых проблем выводятся на основании содержательной непротиворечивости, не претендуя никоим образом на религиозную истинность. Система или теория является приемлемой или

потенциально истинной, если она внутренне непротиворечива, то есть не содержит логических противоречий²¹². Таким образом для ученого **В** будет скорее истинна, если она напрямую не противоречит **А**. В свою очередь **А** будет скорее истинна для теолога, если она не отрицает догматическое содержание **В**.

На основании этого мы выделили несколько базовых противоречий, которые являются наиболее проблемными с точки зрения помещения их в единое концептуальное пространство:

1. Буквальное толкование Книги Бытия и эволюция.
2. Историчность Адама и Евы.
3. Грехопадение и природа современного человека.

Рассмотрим каждое из них в отдельности.

Проблема 1. Буквальное толкование Книги Бытия и эволюция.

Доводы в пользу буквального толкования Книги Бытия основываются на вере в то, что Библия – это прямое Слово Божье, непогрешимое и точное во всех аспектах, включая описание сотворения мира. Ввиду точности и непогрешимости Слова Божьего его следует понимать буквально. В дополнение к этому в православной среде используется апелляция к трудам святых отцов, которые толковали Шестоднев в буквальном ключе. Прот. К. Буфеев прямо утверждает: «святоотеческая традиция не использует аллегорический способ толкования по отношению к первой главе Книги Бытия»²¹³. Апологеты данного подхода ссылаются на труды Василия Великого, Августина Блаженного, Ефрема Сирина. Кроме того, в Библии содержатся подробные описания родословных, которые позволяют относительно точно рассчитать возраст Земли (около 6 000–10 000 лет).

Доводы против апеллируют к тому, что буквальное толкование Библии как современная форма противостояния с наукой имеет истоки в американском фундаментализме и является скорее идеологической, нежели теологической

²¹² Мысль и искусство аргументации / И. А. Герасимова, М. М. Новоселов, А. А. Ивин [и др.]. – Москва: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 147–149

²¹³ Буфеев, 2014. С. 51.

позицией²¹⁴. В опыте православного христианства исторически сосуществовали как буквальный, так и аллегорический подходы к толкованию Писания. Кроме того, христианская теология никогда не замыкалась исключительно на Писании. Святые Отцы обращались и к философскому знанию, с которым были хорошо знакомы (Александрийская и Антиохийская богословские школы, Великие каппадокийцы). Философия же в те времена включала в себя и протонауку, таким образом, диалог «разума и веры» – это норма для христианского богословия.

Пути решения проблемы буквального понимания Книги Бытия могут быть обозначены при обращении к логическому смыслу повествования. Из обоих подходов можно вывести следующие положения:

- 1) Сотворение имеет протяженность во времени
- 2) Сотворение обладает как непрерывностью (процесс Творения не прерывался), так и стадийностью (разделено на «дни Творения»)
- 3) Человек – это финальная стадия Творения

Исходя из этого, проблема преимущественно терминологическая и заключается в понимании «дня Творения» – в буквальном смысле или аллегорическом. Если последняя книга Библии, Откровение Иоанна Богослова, повествующая о конце мира, наполнена символами и аллегориями, то почему книга, обращенная в начало мира, которое также максимально скрыто от нас, непременно должна обладать документальной точностью? Следовательно, чисто логически, нет никаких препятствий понимать Книгу Бытия не как задокументированную хронологию, но как истинное *по смыслу* Слово Божие, которое далеко не всегда буквально, ведь сам Господь говорит: «потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не понимают» (Мат. 13:10).

Более того, важно учитывать, что сама Библия содержит примеры небуквального использования слова «день». Например, в синодальном переводе Быт. 2:4 говорится: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, *в то*

²¹⁴ Дик Дж. Христианский фундаментализм. Сделано в Америке. // Богословие творения / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолюбенко (Серия «Богословие и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 256-257.

время, когда Господь Бог создал землю и небо». Сравним это с церковнославянским: «*в онъже день*, когда Господь Бог создал землю и небо». В оригинале стоит слово «йом» – то же самое, которое используется для «дней Творения» в первой главе. А. П. Лопухин отмечает: «„День“, о котором говорится здесь, это не обычные астрономические сутки, ибо здесь нет необходимого указания на утро и вечер, – а весь шестидневный период творения мира, как это ясно из контекста, в котором идет речь о творении всей вселенной, объединенной в понятиях «неба и земли». Лучший перевод этого места дает сирийская версия (Пешито), которая просто говорит «в то время», когда созданы были небо и земля...»²¹⁵. Это указывает на то, что даже в контексте Творения слово «день» может использоваться в более широком смысле.

Таким образом, небуквальное толкование Книги Бытия при условии сохранения смысла не только не противоречит общему посланию Библии, но может даже способствовать более глубокому пониманию Божественного замысла и гармонизации веры с научным знанием.

Проблема 2. Историчность Адама и Евы

Понимание первой библейской пары как реально существовавших людей, от которых происходит все человечество, является основополагающим для учения о грехопадении и искуплении. В христианской теологии Адам занимает важнейшее место как прародитель человечества. Согласно библейскому повествованию, он был первым человеком, созданным Богом непосредственно «из праха земного» (Быт. 2:7). Уникальность Адама заключалась в его изначальном состоянии совершенства и близости к Творцу. Он обладал полнотой общения с Богом, что выражалось в непосредственном диалоге между ними в Эдемском саду.

Как венец творения, Адам был наделен особыми дарами: праведностью, бессмертием и благодатью Божией. Он был призван к владычеству над остальным творением и к дальнейшему совершенствованию в добродетели.

²¹⁵ Толковая Библия А.П. Лопухина – Бытие, Глава 2, стих 4. // Портал Экзегет.ру URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-2/stih-4/tolkovaa-biblia-ap-lopuhina/> (дата обращения: 29.08.2024).

Однако, обладая свободной волей, Адам нарушил заповедь Бога, что привело к грехопадению. Буквальное понимание Адама и Евы было преобладающим в патристический период, среди Отцов придерживавшихся такой точки зрения Василий Великий, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирий, Кирилл Иерусалимский и немало других святых. В пользу этой версии говорит

Доводы против буквального понимания Адама и Евы исходят из данных науки, которые свидетельствуют о следующем:

- 1) Анатомически современный человек (*Homo sapiens*) существует около 200000–300000 лет.
- 2) Популяционная генетика указывает на происхождение человечества от группы, а не от одной пары.
- 3) Когнитивные способности и моральное сознание развивались постепенно в ходе эволюции.

Исходя из этого, христианские сторонники эволюционизма трактуют праотцев символически: как архетип, как прообраз всего человечества, как тот нарратив, в котором каждый может узнать себя. Безусловно, Адам и Ева как символы оказали и продолжают оказывать огромное влияние на человеческую культуру, но возникает серьезная проблема теологического характера – какова реальность грехопадения и какое отношение все мы имеем к этому? Поиски ответа на этот вопрос заставляют некоторых теистических эволюционистов радикально пересматривать традиционные взгляды на этом вопрос и воспринимать человечество не как падших некогда святых существ, но как животных, постепенно приходящих к святости.

Проблема данного подхода в том, что он вступает в противоречие с догматической основой христианского вероучения и влечет за собой отказ от учения о грехопадении. Если не было грехопадения, то какое место во всем учении должна занимать крестная смерть Иисуса Христа? Искупительная жертва становится просто не нужна, если грех является лишь издержкой того способа, который избрал Бог для процесса творения. Осознавая это, теистические эволюционисты вынужденно заменяют традиционную христологию искупления

на эволюционную, где Христос своими смертью и воскресением задаёт вектор дальнейшей эволюции, направленный на духовное совершенствование человечества. Реформатский богослов Г. ван ден Бринк так оправдывает данный подход: «необходимость искупительной работы Христа зависит не от того, как именно мы стали грешниками, а от самого факта, что мы – грешники»²¹⁶.

Очевидно, что следование этой логике превращает христианство в морально-этическую систему, которая без своей мистической составляющей, без глубокого космологического, сотериологического и эсхатологического уровней становится лишь одним из вариантов деизма, пантеизма или панпсихизма.

На первый взгляд может казаться, что есть лишь два варианта – либо буквально-исторический Адам, либо аллегорический. Попытаемся отыскать сбалансированный путь решения адамовой проблемы, сочетающий истинность представлений об Адаме как личности и сохраняющий совместимость с популяционной биологией. В § 2.1.3 мы рассмотрели подход, обозначенный как «доисторический», суть которого в том, что Адам и Ева были реальными людьми, не первыми представителями *Homo sapiens*, а первыми *Homo Divinus*, т.е. людьми божественными. Также это можно описать как историческое деление на людей биологических и людей теологических.

Современный, в анатомическом смысле, человек (*Homo sapiens*) существует около 200 000 лет. Однако в культурном смысле между людьми раннего палеолита и людьми неолита целая пропасть. В дистинктивном аспекте сапиенсы ещё не были достаточно развиты – об этом свидетельствуют артефакты культуры (или их отсутствие). Мы упоминали о «скачке» культуры в эпоху верхнего палеолита, выразившегося в появлении символического мышления. Говоря языком метафизики, человек постепенно обретал необходимую форму, в которую будет помещено принципиально новое содержание. Таким образом, человек биологический – это форма, а человек теологический – это форма, наполненная принципиально новым содержанием.

²¹⁶ Бринк, указ. соч., С. 224.

О двух этапах творения человека свидетельствует и Библия (Быт. 2:7): сначала Бог создал человека «из праха земного», а затем «вдунул в лице его дыхание жизни». Осторожно ступим на путь аллегорического толкования. Очевидно, что глагол «вдунул» не должен пониматься буквально и является метафорой. Таким образом, метафорическое понимание «праха земного» не будет логически противоречить такому же толкованию. Образ «праха земного» может навести на мысль, что биологических людей было немало – как пыли под ногами – но с Адамом происходит уникальное событие – он получает «дыхание жизни». Что понимать под этим? Обратимся к Писанию. «Я есмь путь и истина и *жизнь*; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» – говорит Господь (Ин. 14:6). Исходя из этого, логично будет предположить, что «дыхание жизни» – это опыт богообщения. В подтверждение этого приведем другие слова Христа: «не хлебом одним будет *жить* человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Опять – жизнь и факт богообщения предстают как взаимосвязанные явления. Таким образом, Адам – первый человек, испытавший опыт богообщения. В этот момент он уже не просто биологический человек, а человек теологический, т.е. богословствующий.

Такое понимание согласуется и с историей сотворения Евы, если под сотворением мы понимаем переход от биологического к теологическому человеку. Блаженный Августин так объясняет это место Писания: «Экстаз, который был наведен Богом на Адама, чтобы он, приведенный в усыпление, заснул, правильно будет разуместь как сон, наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил разумение будущего. Поэтому, проснувшись и как бы исполненный пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, то есть жену свою, тотчас провозгласил великую тайну»²¹⁷. Таким образом, можно предположить, что после сна-экстаза Адам поделился своим опытом с Евой, открыв тайну богообщения.

²¹⁷ Августин Иппонский, О Книге Бытия буквально. Глава XIX. Экстаз Адама. // Портал Экзегет.ру URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-2/stih-21/> (дата обращения: 30.08.2024).

Данное понимание не противоречит как буквальному пониманию Адама и Евы, так и научным представлениям об эволюции рода Homo. Однако вопрос о грехопадении пока остается не решенным, рассмотрим его отдельно.

Проблема 3. Грехопадение и природа современного человека.

Согласно повествованию, изложенному в Быт. 3 Адам и Ева, будучи искушены змеем, нарушили заповедь не вкушать от дерева познания добра и зла. Это привело, как принято считать, к порче человеческой природы, облачению «в кожаные ризы» и изгнанию из Эдемского сада. Подходы к толкованию «кожаных риз», как мы убедились в предыдущих параграфах данной главы, порождают довольно широкий спектр смыслов, однако можно выделить следующие последствия грехопадения:

- Смертность
- Склонность ко греху
- Страдания и болезни
- Искажение отношений между людьми и природой
- Искажение отношений между людьми и Богом

Отсюда исходит понимание «ненормальности» текущего состояния мира, необходимости преодоления этой ненормальности, т.е. спасения. Уже в самом повествовании о грехопадении Церковь усматривает обетование Бога о Спасителе (Быт. 3:15). На сопоставлении Адама и Христа построено учение о спасении: «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1-Кор. 15:47) и далее «как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1-Кор. 15:49).

Аллегорические трактовки грехопадения или вовсе отрицание этого события обычно приводятся в трудах теистических эволюционистов. Так, А. Пикок описывает «грех» человека как психосоматическое свойство человека: «на призыв Бога к осуществлению высших возможностей и высшего предназначения человека, созданного, чтобы господствовать на земле, человек отвечает очень несовершенно, в сущности, восстает против этого... в этом и состоит «грех» – разрыв отношений между Богом и человеком, или, точнее сказать, недостижение

тех гармоничных отношений, к свободному участию в которых приглашает человека Бог»²¹⁸. Таким образом, грех и зло – это не космологическая катастрофа, а лишь временный нюанс свойственный человеку, который преодолен Христом и верующими в него.

Эта точка зрения подвергается критике не только со стороны креационистов, но и со стороны авторов, придерживающихся традиционного понимания христианской догматики. Пересмотр учения о грехопадении влияет на доктрину искупления, вызывая вопросы о его универсальности и метафизическом измерении, трансформируя понимание искупления из метафизического в чисто этическое²¹⁹.

Развивая предложенную при рассмотрении проблемы историчности Адама концепцию, можно найти решение, которое будет соответствовать догматическому учению Церкви о грехопадении, не отрицая при этом научные представления о популяционном развитии человечества.

Мы выдвинули предположение о том, что Адам был первым человеком, испытавшим опыт богообщения. Можно предположить, что он в тот момент пребывал в состоянии святости, будучи преисполнен благодати Божьей. Все естество его было освящено «дыханием жизни» и пребывало в нетлении. Согласно традиционным представлениям о святости, она выражается в духовной чистоте – сравним с Быт. 2:25: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились». Т.е. опыт богообщения наделил Адама свойствами, которые в Писании и Предании в разных формах проявлялись у разных пророков и святых. Сами тела Адама и Евы не обременяли их, а были вместилищем Духа.

Далее происходит нечто, что в христианстве принято называть «грехопадением». Мы не будем вдаваться в аллегорическое толкование этого события, отметив лишь, что чем бы это ни было в реальности, оно связано с актом свободной воли, который прервал благодатное состояние богообщения. Святость

²¹⁸ Пикок А. Эволюция – тайный друг веры / Пер. с англ. (Серия «Наука и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 167.

²¹⁹ Карабыков, А. Почему православные отвергают эволюционизм? / А. Карабыков // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2023. – Т. 41, № 1. – С. 250-253.

праотцев утрачивается и сами тела их становятся тягостными для них – собственно, такими же какими они были до освящения «дыханием жизни», но разница в том, что в их опыте уже было богообщение и благодать, а теперь остался опыт утраты и трагическое осознание собственной смертности. О том, что смерть животных существовала до грехопадения, свидетельствуют следующие слова святителя Григория Нисского: «А воспринято нами от кожи неразумных следующее: плотское соединение, зачатие, деторождение, нечистота, кормление грудью, питание, извержение, постепенное созревание до зрелости, расцвет, старость, болезнь, смерть»²²⁰. Такое толкование «кожаных риз» свидетельствует о том, что все это было естественным процессом до грехопадения.

Схематически процесс освящения и дальнейшего грехопадения можно изобразить так:

человек биологический + богообщение = человек теологический

человек теологический – богообщение = человек падший

Человека падшего от изначального «праха земного» отличает то, что вместо животной невинности, у него, говоря словами Сартра, «в душе дыра размером с Бога». Возникают страдания от осознания своей смертности, которых нет у животных. Теперь человек способен сопоставлять себя с тем, чем он хотел бы быть (Бог), тем, чем он не хотел бы быть (животное, не-человек) и тем, чем он актуально является: «Образ Бога, образ рая, в душе послеэдемского человека предстают *латентным совершенным*. «Потемневшее» в душевной и телесной организации, в результате грехопадения, предстаёт *актуальным несовершенным*. Таким образом, послеэдемский человек на исходной ступени антропогенеза предстаёт биполярным: в нём присутствует единство латентного совершенного (эдемского) и актуального несовершенного (послеэдемского). Эта различённость

²²⁰ Св. Григорий Нисский, Диалог о душе и воскресении // Азбука Веры, URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Gen.3:21&r> (дата обращения: 30.08.2024)

и обусловила его внутреннюю неравновесность, динамику и направленность развития»²²¹

Но возникает вопрос, если помимо Адама и Евы были ещё какие-то люди, то как частные духовные трудности одной семьи оказали влияние на все последующее человечество?

Если рассматривать тот религиозный опыт, который пережил Адам как озарение или своего рода духовное открытие (а это и было открытие божественной реальности), то нет ничего удивительного, что результаты этого открытия постепенно распространились на других людей. Сделаем небольшое отступление, чтобы описать сам процесс, согласно которому подобное могло происходить.

Процесс, в ходе которого индивидуальное открытие или озарение становится частью общей культуры, сложное явление, играющее ключевую роль в развитии человеческого общества. Этот путь от личного прозрения к культурному феномену можно разделить на несколько взаимосвязанных этапов:

Инсайт/эвристический акт. На этой стадии происходит рождение концепта в пространстве субъективного сознания - будь то результат целенаправленного научного поиска, философской рефлексии или внезапного интуитивного прозрения. В этот момент идея обладает статусом уникального феноменологического опыта автора; она еще не социализирована и ограничена рамками персонального интеллекта.

Распространение. Осознание значимости открытого смысла неизбежно подталкивает субъекта к акту передачи информации. Происходит экстериоризация идеи - ее выход в интерсубъективное пространство. Если в современную цифровую эпоху этот процесс характеризуется мгновенной виральностью информационных потоков, то в условиях неолитического общества трансляция смыслов осуществлялась через систему устных преданий,

²²¹ Казаков Е. Ф., Грицкевич Т. И., Логунова Л. Ю. К проблеме взаимосвязи христианского и эволюционного подходов в понимании антропогенеза // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 5. – С. 115

ритуальных практик и визуальных кодов архаичного искусства. Опыт индивида подвергается первичной верификации социумом и постепенно трансформируется в коллективный опыт.

Интеграция в культуру. Если концепт или идея демонстрирует свою жизнеспособность, адаптивную ценность, то он перестает восприниматься как внешнее новшество и становится элементом «самоочевидной» картины мира. Процесс культурной интеграции может занимать различное время - от нескольких лет до нескольких поколений. В ходе этого процесса идея влияет на мировоззрение людей, их ценности и повседневные практики. Она может изменить способ, которым люди воспринимают мир, взаимодействуют друг с другом или решают проблемы.

В истории науки и искусства можно найти множество примеров, когда озарение одного оказывает впоследствии влияние на всю культуру. Подобное понимание можно найти и в Библии. Святой апостол Павел в послании к Галатам говорит: «Познайте же, что верующие суть сыны Авраама» (Гал. 3:7) – очевидно, что не сыны по плоти, но по духу, то есть те, кто принял его опыт веры и включил в свой собственный, и кто стал ходить «по следам веры отца нашего Авраама» (Рим. 4:16). Вера Авраама интегрировалась в культуру человечества. Мы можем предположить, что подобно этому опыт утраты богообщения, полученный праотцами, интегрировался в культуру всего человечества – стал своего рода социокодом (общим культурным опытом)²²².

Подобное понимание грехопадения не противоречит догматическому учению Церкви, не требует глубокого ухода в символическое и аллегорическое толкование Книги Бытия, оставляя место как для научного объяснения, так и для Величайшей Тайны, которая есть Воплощение, Искупительная Жертва и

²²² Социокод – модель социальной памяти и способ передачи культурного опыта между поколениями, описанный М. К. Петровым. В основе социокода лежит язык как средство коммуникации и трансляции знаний. Подробнее см.: Петров М. К. Язык, знак, культура / Вступ. Ст. С. С. Неретиной. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004.; Драч, Г. В. Европейская культурная традиция и мы: идеи М.К. Петрова / Г. В. Драч // Вопросы философии. – 2024. – № 9. – С. 104-114. – DOI 10.21146/0042-8744-2024-9-104-114.

Воскресение Господа Иисуса Христа. Тайна, в которой каждый может обрести утраченное Адамом богообщение.

Выводы. Исходя из проведенного анализа и предложенных решений, мы можем вывести следующую антропологическую концепцию, которая может являться непротиворечивой в отношении современного научного знания, в то же время будучи приемлемой для верующих. Выделим следующие ключевые аспекты в понимании человека:

1. Рассмотрение человека в его эволюционном развитии следует разделять на биологическую и теологическую стадии. Адам и Ева – первые теологические люди.
2. Теологический человек характеризуется опытом богообщения, который отличает его от просто биологического человека.
3. Грехопадение понимается как утрата изначального состояния богообщения, что привело к изменению или «откату» природы человека в его исходное тленное состояние.
4. Человек падший отличается от изначального биологического человека осознанием утраты Бога и стремлением к его восстановлению.
5. Опыт грехопадения рассматривается как культурный феномен, распространившийся от первых теологических людей (Адама и Евы) на все человечество.
6. Человек обладает свободной волей, которая позволила ему как утратить, так и иметь способность восстановить богообщение.
7. Человек понимается как существо, нуждающееся в спасении и преображении своей природы. Возвращение утраченного богообщения связано с Воплощением Бога-Слова, т.е. Иисусом Христом, его Жертвой на Кресте и Воскресении.

Подобное понимание природы человека в контексте эволюции много лучше соотносится с научным знанием, избегая крайностей младоземельного креационизма и теистического эволюционизма, где первый оказывается замкнут в себе и изолирован от современного знания, а второй, в попытке «приладить»

религию к науке, утрачивает самое важное. Антропологическая концепция, предложенная здесь, позволяет изучать человека как многоуровневую систему на трех уровнях, описанных нами в § 1.1. Дистинктивный и темпоральный аспекты антропогенеза, описанные в § 1.2, позволяют обнаружить те уникальные качества, которые выделили и продолжают выделять человека из мира природы, а духовное измерение антропогенетических процессов позволяет рассматривать человека как существо духовно-нравственное, способное к самопознанию и нравственному совершенствованию.

Такой комплексный подход к пониманию природы человека приобретает особую значимость в контексте будущего социокультурной эволюции и античеловечных вызовов современности. В эпоху стремительного технологического прогресса, когда развитие искусственного интеллекта, биотехнологий и нейроинтерфейсов ставит под вопрос традиционные представления о человеческой природе и идентичности, крайне важно иметь целостное понимание сущности человека.

Предложенная антропологическая концепция позволяет:

- Сохранить представление об уникальности человека и его особом месте в мире природы, что имеет важное значение для противостояния редукционистским и дегуманизирующим тенденциям с позиции традиционных ценностей.
- Обосновать необходимость этического регулирования научно-технического прогресса, опираясь на понимание духовно-нравственной составляющей человеческой природы.
- Предоставить основу для разработки стратегий социокультурного развития, учитывающих как биологические, так и духовные аспекты человеческого существования.
- Способствовать формированию более целостного и гуманистического мировоззрения, необходимого для преодоления кризисных явлений современной цивилизации.

- Обеспечить теоретическую базу для диалога между различными мировоззренческими системами, что крайне важно в постсекулярном обществе.
- Содействовать развитию образовательных программ, направленных на формирование целостной личности, способной противостоять вызовам постиндустриального общества.
- Предложить новые подходы к решению биоэтических проблем, сопряженных с экспансией генной инженерии и нейротехнологий, где сугубо секулярный подход часто оказывается недостаточным для защиты онтологического статуса личности.
- Способствовать системному пересмотру постулатов транс- и постгуманистических проектов через призму духовного измерения человеческой природы.
- Содействовать формированию обновленной экологической этики, где человек рассматривается не как эксплуататор или «посторонний» наблюдатель, но как ответственный хранитель планетарной экосистемы.

Резюмируя вышеизложенное, можно утверждать, что предложенная антропогенетическая концепция не только позволяет преодолеть ограничения существующих подходов к пониманию человека, но и открывает новые перспективы для исследования и решения ключевых проблем современности, связанных с будущим человечества и его места в стремительно меняющемся мире. Данное исследование может стать основой для разработки новых стратегий социокультурного развития, способных обеспечить гармоничное сосуществование человека с природой и технологиями, сохраняя при этом его уникальную метафизическую сущность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антропологическая проблематика по своей природе представляет собой многомерное пространство, исключающее возможность монодисциплинарного анализа. Современный этап научного познания характеризуется парадоксальной ситуацией: чем глубже становится специализация наук о человеке, тем острее ощущается потребность в обретении утраченной целостности восприятия человеческого феномена. Представители философской антропологии XX в. декларируют необходимость создания методологии междисциплинарных исследований человека, которая может обобщить знания о человеке, и целью которой является концептуализация знаний о человеке. Комплексное знание о человеке становится возможным на этапе постнеклассической рациональности, в рамках которой особое внимание уделяется междисциплинарным исследованиям и саморазвивающимся системам. Человек как предмет исследования является саморазвивающейся системой. Кроме того, он является системой, развивающейся на различных уровнях бытия: биологическом, ментальном, духовном. На стадии постнеклассики отмечается возрастание значения аксиологических и этических аспектов научных исследований, связанных со стремительным переходом научных открытий в технологии и их влиянием на жизнь общества и экологической системы в целом.

Происхождение человека представляет собой междисциплинарную проблему, находящуюся на стыке естественных, исторических, гуманитарных наук и философии. Философский подход к ней позволяет интегрировать видение биологических, социальных, культурных и духовных составляющих человеческой природы, создавая целостное представление о процессе происхождения человека. Целью философского исследования антропогенеза является определение таких аспектов человеческого бытия, которые являются основополагающими для его уникального положения в мире. Эта совокупность качеств объединена под понятием дистинктивного аспекта антропогенеза. Дистинктивный аспект антропогенеза представляет собой формулировку

качественных отличий человека, несводимых к особенностям биологического функционирования организма. Этот аспект заключается в обретении человеком свободной воли, проявляющейся в способности к метакогнитивной рефлексии над собственным опытом, чувствами и мыслительными процессами. Кроме того, отмечается факт динамического развития дистинктивного аспекта, который выражается в темпоральном аспекте антропогенеза, образуя таким образом, антропогенетическую ось координат. Темпоральный аспект антропогенеза связан с процессом разворачивания и развития культуры во времени. Вектор развития культуры движется от инстинкта к обычаю и от обычая к рациональной свободе. В условиях стремительно происходящей социокультурной эволюции антропогенез рассматривается как незавершенный, динамично развивающийся процесс, где у людей биологическую эволюцию во многом вытеснила эволюция культуры.

Подходы к проблеме происхождения человека в современном христианском богословии разделяются на три основных направления: а) креационизм; б) альтеризм; в) теистический эволюционизм.

Креационная концепция происхождения человека сохраняет статус наиболее целостной системы, в которой духовные и психосоматические аспекты человеческой природы связаны воедино через догмат об *imago Dei*. Однако, несмотря на внутреннюю согласованность и высокую духовно-нравственную ориентацию, креационная модель происхождения человека сталкивается с серьезными противоречиями при сопоставлении с современными научными данными. Буквалистское толкование библейской версии Творения не согласуется с геологическими, палеонтологическими, археологическими и генетическими фактами. Неизбежный конфликт ставит традиционный креационизм в ситуацию изоляции, где высокая этическая ценность концепции вступает в противоречие с эмпирически верифицируемой картиной мира.

Попыткой преодоления этого разрыва выступает *альтеризм*, предлагающий радикальную космологическую пересборку христианского мировоззрения. Через постулирование онтологической дихотомии «двух миров»

альтеризм снимает остроту научного конфликта: библейское повествование выносится за пределы падшей материи, в область метаистории. Особое значение здесь приобретает отождествление грехопадения с космогоническим актом Большого взрыва, что позволяет интерпретировать биологическую эволюцию как естественный процесс внутри «кожаных риз». Альтеризм постулирует, что все человечество изначально существовало в идеальном, райском состоянии, имея духовную нетленную природу. Грехопадение, привело к «распаду» изначального мира и появлению материальных тел («кожаных риз») у людей. Эта концепция позволяет альтеристам принимать научные теории эволюции как подлинное описание процессов в нашем падшем мире, одновременно сохраняя веру в библейское повествование о сотворении человека, относя его к миру до грехопадения. Тем не менее, альтеристский подход, решая проблему согласования с наукой, порождает новые вопросы богословского характера, касающиеся статуса материи, прерывности истории спасения и роли Бога в творении падшего мира.

В свою очередь, *теистический эволюционизм* представляет собой наиболее гибкую стратегию интеграции, в которой биологическое развитие рассматривается не как альтернатива творению, а как его метод. Признавая научный консенсус в вопросах хронологии и механизмов естественного отбора, сторонники этого направления осуществляют глубокую теологическую реинтерпретацию научного знания. Сторонники этой концепции интерпретируют библейское повествование о днях Творения аллегорически, считая их длительными эпохами, и рассматривают естественный отбор и смерть как часть божественного плана. Существуют различные взгляды на степень божественного вмешательства в эволюционный процесс, от установления начальных условий до непосредственного участия в ключевые моменты. В рамках теистического эволюционизма антропогенез понимается как эволюционный процесс, отвергающий идею происхождения человечества от одной пары. Адам и Ева интерпретируются по-разному: как архетипы, как первые люди, вступившие в сознательные отношения с Богом, или как первые

представители *Homo sapiens*. Концепция образа Божьего связывается с духовными и когнитивными способностями человека, развившимися в ходе эволюции. Грехопадение рассматривается как аллегория человеческого состояния или момент обретения морального сознания. Человеческая история понимается как продолжение эволюционного процесса, с акцентом на культурную эволюцию.

Все упомянутые подходы так или иначе вступают в противоречие либо с религиозной истиной, либо с научным знанием. Для решения данной проблемы был выдвинут ряд идей, позволяющих согласовать научное знание, не отрицая при этом религиозной истины, которой придерживается Церковь на протяжении многих веков. Было доказано логическое непротиворечие Книги Бытия и эволюции Вселенной. В работе обоснована модель происхождения человека, обеспечивающая конвергенцию эволюционных данных и догматического учения об историчности первозданной человеческой пары. Ключевым элементом данной концепции является разграничение биологической и теологической стадий генезиса человека. В этой оптике Адам и Ева предстают как первые «теологические люди», маркирующие момент перехода от «зоологического» существования к бытию в горизонте Божественного присутствия. Их историчность манифестируется через уникальный, онтологически значимый опыт богообщения, ставший отправной точкой человеческой духовной истории.

Соответственно, грехопадение интерпретируется не просто как этическая ошибка, но как катастрофическая утрата этого модуса сопричастности Творцу, повлекшая за собой глубокую трансформацию человеческой природы и возникновение «экзистенциального вакуума». Человек, наделённый свободной волей, обладает способностью восстановить это общение, что, согласно христианской теологии, осуществляется через Иисуса Христа, Его Жертву и Воскресение. Предложенная антропогенетическая парадигма не только снимает ложную дихотомию между наукой и верой, но и задает систему координат для решения актуальных биоэтических и антропологических вызовов

современности через осознание и сохранение метафизической идентичности человека и его способности к диалогу с Абсолютом.

Отдельно следует заметить, что исследования по проблемам согласования теологической и научной концепций происхождения человека могут иметь перспективу не только в теологическом дискурсе. На первый взгляд проблема является чисто теологической и через вступление в диалог с наукой теологи как бы легитимизируют свою дисциплину в общенаучном пространстве. Но это лишь упрощенное видение. Во-первых, человечество стремится преодолеть состояние расколотости знания, поскольку современные социальные, экологические и технологические вызовы имеют комплексный характер, а следовательно, требуют приложения знаний из различных областей. Во-вторых, в постсекулярном обществе имеется запрос на такого рода диалог – об этом свидетельствуют периодически появляющиеся в религиозной среде инициативы по запрету преподавания теории эволюции в школах. В этом процессе роль теологии заключается в изложении своих истин научным языком и в рамках научных концепций, что позволяет снизить поляризацию и найти точки для диалога секулярного и религиозного. В-третьих, мировоззренческие конфликты существуют на внутриличностном уровне – у тех ученых, которые исповедуют христианство, для которых вопрос согласования научного эволюционизма и библейской картины мира является личностно значимым. Таким образом, потребность в согласовании научной и теологической концепций происхождения человека актуальна для широкого круга исследователей и мыслителей.

Конвергенция естественнонаучного и теологического дискурсов о происхождении человека выходит за рамки чисто академической дискуссии, приобретая особую прагматическую значимость перед лицом вызовов, связанных с развитием технологий и идеями трансгуманизма. Это сближение необходимо для создания целостного понимания человеческой природы и ее потенциала развития. Трансгуманизм, как философское и технологическое движение, фактически постулирует пластичность человеческой сущности, ставя под вопрос онтологические границы и ценностный статус личности. Эти идеи

ставят под вопрос традиционные представления о человеке, его месте в мире и границах человеческого существования.

В этом контексте согласованная концепция происхождения человека, объединяющая данные эволюционной биологии и христианской метафизики, выступает необходимым интеллектуальным противовесом редукционистским и технократическим стратегиям. Она позволяет противопоставить «технологическому функционализму» понимание человека как многомерного феномена, чья природа не исчерпывается биологическим кодом или цифровым алгоритмом. Утверждение нередуцируемой духовной основы человеческого бытия создает прочный фундамент для сбалансированного и этически обоснованного пути развития человечества, который учитывает как научный прогресс, так и глубинные аспекты человеческой природы, отраженные в религиозных традициях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аванесов С. С. Антропология сегодня: коррекция базовых ориентиров / С. С. Аванесов // Человек. – 2017. – № 3. – С. 5-32.
2. Августин Иппонский, О Книге Бытия буквально. // Портал Экзегет.ру
URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-2/stih-21/> (дата обращения: 30.08.2024).
3. Алексеев В. П. Антропогенез. Избранное. В 5 т. Т. 1. / В. П. Алексеев. – М.: Наука, 2007. – 710 с.
4. Алексеев В. П. Становление человечества. / В. П. Алексеев. – М.: Издательство политической литературы, 1984. – 462 с.
5. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
6. Андронникова О. О. Постнеклассический подход к проблематике человека и его бытия: научный анализ / О. О. Андронникова // Антология Российской психотерапии и психологии: Сетевое научно-практическое издание, Москва, 02–06 ноября 2023 года. – Москва: Общероссийская общественная организация «Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига», 2023. – С. 64-70.
7. Аристотель. Соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
8. Барбур И. Религия и наука: история и современность. / И. Барбур. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 430 с.
9. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. / Н. А. Бердяев. – М.: Издательство «Правда», 1989. – 608 с.
10. Борзенков В. Г. Антропогенез / В. Г. Борзенков // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
11. Борзенков В. Г. Единая наука о человеке: за пределами редукционизма / В. Г. Борзенков // Человек. – 2011. – № 2. – С. 24-40.

12. Борзенков В. Г. На пути к единой науке о человеке / В. Г. Борзенков // Человек. – 2004. – №. 3. – С. 66-78.
13. Борзенков В. Г. Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке. / В. Борзенков, С. Малков. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 604 с.
14. Бринк Г. ван ден, «И произвела земля...» Христианская вера и эволюция / Г. ван ден Бринк / Пер. с нидерл. и англ. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2022. – xii + 324 с. (Серия «Богословие и наука».)
15. Бурлака Д. К. Философское и христианско-богословское понимание свободы / Д. К. Бурлака // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2006. №2.
16. Бутовская М.Л. Эволюция человека и его социальной структуры / М. Л. Бутовская // Природа. 1998. № 9. С. 87–99.
17. Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и модернистское богословие / Протоиерей Константин Буфеев. – М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2019. – 656 с.
18. Буфеев К., свящ. Православное вероучение и теория эволюции. / Священник Константин Буфеев. – М.: Миссионерско-просветительский центр «Шестоднев», 2003. – 495 с.
19. Буфеев К., прот. Православное учение о Сотворении и теория эволюции. / Протоиерей Константин Буфеев. – М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. – 438 с.
20. Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре : динамика соотношения когнитивных практик : автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.14 / К.В. Воденко; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. – Ростов-на-Дону, 2012. - 38 с.
21. Волков П. В. Феномен Адама. Экспериментальная археология о человеке до Потопа. / П. В. Волков. – Новосибирск: Издательский дом «Сова», 2008. – 319 С.

22. Вишняцкий Л. Б. Человек в лабиринте эволюции / Л. Б. Вишняцкий. – Москва : Весь Мир, 2004. – 156 с.
23. Гелен А. О систематике антропологии (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва: Издательство «Прогресс», 1988. – С.152-201.
24. Георгиевский А. Б. Эволюционная антропология. Историко-научное исследование. / А. Б. Георгиевский. – СПб.: Нестор-История, 2009. – 255 с.
25. Герасимова И. А. Мысль и искусство аргументации / И. А. Герасимова, М. М. Новоселов, А. А. Ивин [и др.]. – Москва : Прогресс-Традиция, 2003. – 397 с.
26. Говорунов А. В. Философская антропология как интегративная форма знания / А. В. Говорунов, А. Н. Исаков, Э. И. Колчинский [и др.]. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. – 304 с.
27. Гоманьков А. В. Библия и природа: эволюция, креационизм и христианское вероучение. / А. В. Гоманьков. – М.: Геос, 2014. – 187 с.
28. Гуревич П. С. Векторы современного постижения человека / П. С. Гуревич // Философский журнал. – 2013. – № 2(11). – С. 95-106.
29. Гуревич П. С. Человек как предмет философской антропологии: методологические аспекты / П. С. Гуревич // Личность. Культура. Общество. – 2001. – Т. 3, № 3(9). – С. 52-67.
30. Гусейнов А. А. Философия между наукой и религией / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 4-10.
31. Давидович В. Е., Кто ты, человечество? Теоретический портрет. / В. Е. Давидович, Р. Я. Аболина. – М.: Молодая гвардия, 1975. – 176 с.
32. Давидович В. Е. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. – Ростов-на-Дону : Ростовский государственный университет, 1979. – 264 с.
33. Дик Дж. Христианский фундаментализм. Сделано в Америке. // Богословие творения / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила

- Толстолуженко (Серия «Богословие и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – vi + 265 с.
34. Драч Г. В. Европейская культурная традиция и мы: идеи М.К. Петрова / Г. В. Драч // Вопросы философии. – 2024. – № 9. – С. 104-114.
 35. Еворовский В. Философская перспектива антропогенеза / В. Еворовский // Наука и инновации. 2013. №130. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-perspektiva-antropogeneza> (дата обращения: 16.08.2024).
 36. Кабрин В. И. Транскоммуникативный подход как постметодология современной психологии / В. И. Кабрин // Вестник Томского государственного университета. – 2005. – № 286. – С. 15-19.
 37. Казаков Е. Ф., Грицкевич Т. И., Логунова Л. Ю. К проблеме взаимосвязи христианского и эволюционного подходов в понимании антропогенеза // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 5. – С. 111–120
 38. Кант И. Соч.: В 6 Т. – Т. 5. М., 1996. – 564 с.
 39. Карабыков А. Почему православные отвергают эволюционизм? / А. Карабыков // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2023. – Т. 41, № 1. – С. 240-268.
 40. Касавин И. Т. Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 61-73.
 41. Касавин И. Т. Междисциплинарные исследования и социальная картина мира / И. Т. Касавин // Философия науки. – 2014. – Т. 19, № 1. – С. 9-26.
 42. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры (Перевод Муравьев А.Н.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. С.3-30.
 43. Ким Н., свящ. Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. / Священник Николай Ким. – СПб.: Алетейя, 2003. – 304 с. (Византийская библиотека. Исследования.)

44. Кирьянов Д. В. Критический реализм в диалоге науки и религии: подход И. Барбура и Дж. Полкинхорна / Д. В. Кирьянов // Манускрипт. – 2021. – Т. 14, № 8. – С. 1669-1678.
45. Кирьянов Д. В. Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте / Д. В. Кирьянов // Манускрипт. 2017. №12-1 (86). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-evolyutsii-v-pravoslavno-hristianskom-religiozno-filosofskom-kontekste> (дата обращения: 24.08.2024).
46. Киященко Н. И. Творчество как принцип антропогенеза / Н. И. Киященко и др. ; Ин-т философии РАН, Акад. гуманитарных исслед. - Москва: Академия гуманитарных исслед., 2006. – 558 с.
47. Копейкин К. В. Богословие и естествознание в антропологической перспективе / К. В. Копейкин // Наука и богословие: : антропологическая перспектива. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 137-177.
48. Корочкин Л.И. Биология индивидуального развития (генетический аспект). / Л. И. Корочкин. – М., Изд-во МГУ, 2002. – 264 С.
49. Курчанов Н. А. Антропология и концепции биологии: учебное пособие / Н. А. Курчанов. – СПб.: СпецЛит, 2007. – 192 С.
50. Кутоманов С. А Философско-методологические основания креационизма / С. А. Кутоманов, В. Е. Пеньков // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2007. №1 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-metodologicheskie-osnovaniya-kreatsionizma> (дата обращения: 21.08.2024).
51. Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / Г.Кюнг / пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007 – 250 С. (Серия «Богословие и наука»).
52. Лейланд К. Неоконченная симфония Дарвина: как культура формировала человеческий разум / Кевин Лейланд; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2024. – 612 С.

53. Лекторский В. С. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? / В. С. Лекторский // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 44-49.
54. Лекторский В. А. Возможны ли науки о человеке? / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 3-15.
55. Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 Т. – Т. 1. – М.: Время, 2002 – 576 с.
56. Лохов С. А., Креационизм – псевдонаука или псевдорелигия / С. А. Лохов, Д. В. Мамченков // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 148-167.
57. Маклин Г. Очевидность сотворения мира. / Г. Маклин, Р. Окленд, Л. Маклин. – М.: Христианская миссия «Триада», 1993 – 159 с.
58. Мамардашвили М. К. Введение в философию / Мераб Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – 430 с.
59. Мамонов В. В. Дистинктивный и темпоральный аспекты антропогенеза / В. В. Мамонов // Гуманитарные и социальные науки. – 2024. – Т. 107, № 6. – С. 26-32.
60. Мамонов В. В. Современное христианское понимание антропогенеза: попытки и проблемы согласования с теорией эволюции / В. В. Мамонов // Вестник Калмыцкого университета. – 2024. – № 4(64). – С. 145-152.
61. Мамонов В. В. Эволюция как проблема современной христианской мысли / В. В. Мамонов // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2023. – № 1(217). – С. 30-39.
62. Марков А. В. Рождение сложности: эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы / А. В. Марков // М.: Астрель: CORPUS, 2010. – 527 С.
63. Марков. А. Эволюция человека. Книга III. Кости, гены и культура. / А. Марков, Е. Наймарк. – М.: CORPUS, 2022. – 624 с.

64. Марков Б. В. Философская концептуализация человека / Б. В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – С. 25-34.
65. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы / Н. Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1995. – №. 1. – С. 3-30.
66. Мороз А. А. Гармонизация знаний христианской и психологической антропологий. Православная теория личности / А. А. Мороз // Вестник психотерапии. – 2011. – № 39(44). – С. 117-137.
67. Никитин Г. М. Антропогенез и проблемы киборгизации современного общества / Г. М. Никитин // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2020. – Т. 9, № 2А. – С. 156-163.
68. Никонов К. И. Христианская антропология (опыт философского критического анализа) / К. И. Никонов // Евразия: духовные традиции народов. – 2013. – № 1-2. – С. 92-200.
69. Пелипенко А. А. Культура как система. / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – М.: Издательство «Языки русской культуры», 1998. – 376 с.
70. Петров М. К. Язык, знак, культура / Вступ. Ст. С. С. Неретиной. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
71. Пикок А. Эволюция – тайный друг веры / Артур Пикок / Пер. с англ. – М.: Издательство ББИ, 2013. – xvi + 375 с. (Серия «Наука и богословие»)
72. Погорелый А. П. Проблема происхождения человека в философской антропологии / А. П. Погорелый // Научная мысль. – 2015. – № 3(17). – С. 13-20.
73. Полигенизм // Большая российская энциклопедия. Электронная версия (2016); <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/3153053> Дата обращения: 11.08.2024
74. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх» / пер. с англ. – М.: ББИ св. апостола Андрея. – 1998. – 228 С.

75. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение / Д. Полкинхорн ; Джон Полкинхорн ; [пер. с англ.: О. Кандырина]. – Москва : Библейс.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 153 с.
76. Пропп М. В. Homo naturalis : Кто мы? Зачем мы? Куда идем? / М. В. Пропп ; М. В. Пропп. – Москва : Лабиринт, 2003 – 320 С.
77. Родзянко Василий, еп. Теория распада Вселенной и вера отцов. – М.: Издательство «Паломник», 2003. – 254 с.
78. Росс Х., Подкаст #11, youtube-канал «Разумная вера», URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nqaC2PWI2wI> (дата обращения: 03.02.2023)
79. Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию. / Иеромонах Серафим Роуз. – СПб: Светослов, 1997.
80. Сарфати Дж. Несостоятельность теории эволюции. / Дж. Сарфати – Симферополь: Христианский научно-апологетический центр., 2001 – 136 с.
81. Св. Григорий Нисский, Диалог о душе и воскресении // Азбука Веры, URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Gen.3:21&r> (дата обращения: 30.08.2024)
82. Серебряков Н.С. Проблемы согласования библейского повествования с творением мира и современных научных данных. Дипломная работа. Кафедра истории миссии. Миссионерско-Катехизаторский факультет. ПС-ТБИ. М., 2002 – 92 С.
83. Советская историческая энциклопедия. Гл. ред. Е. М. Жуков т. I, М.: «Советская Энциклопедия», 1961 – 1024 с.
84. Спиркин А. Г. Формирование абстрактного мышления на ранних ступенях развития человека / А. Г. Спиркин // Вопросы философии, 1954. № 5. С. 66-71.
85. Степин В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова ; Институт философии РАН. – Москва : Институт философии Российской академии наук, 1994. – 274 с.

86. Степин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 18-25.
87. Сысоев. Д., диак. Летопись начала. Библейская история и современная наука. / Диакон Даниил Сысоев. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 1999. – 124 С.
88. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: Главная редакция издания для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. – 240 с.
89. Толковая Библия А.П. Лопухина // Портал Экзегет.ру URL: <https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-2/stih-4/tolkovaa-biblia-ap-lopuhina/> (дата обращения: 29.08.2024).
90. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. / Е. Н. Трубецкой. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.
91. Узланер Д. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1 (33) – С. 136-163.
92. Устименко Д. Л. Современные антропогенетические подходы и перспективы философии антропогенеза / Д. Л. Устименко // Философия права. – 2014. – № 3(64). – С. 16-20.
93. Устименко Д. Л. Феноменологический образ антропогенеза / Д. Л. Устименко // Ценности и смыслы. – 2017. – № 6(52). – С. 135-141.
94. Устименко Д. Л. Философско-методологическое осмысление антропогенеза: феноменологическая перспектива / Д. Л. Устименко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2014. – № 1(74). – С. 13-17.
95. Фейербах Л. Сочинения: В 2 томах. Пер. с нем. / Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Том 2. – 425 с.
96. Флиер А. Я. История культуры: от инстинкта к обычаю, от обычая – к свободе / А. Я. Флиер // История и современность. 2013. №2 (18). С. 36-51

97. Хайстин В. ван. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии / В. ван Хайстин / Пер. с англ. – М.: Издательство ББИ, 2014. – xxiv + 373 с. (Серия «Наука и богословие»)
98. Хоружий С. С. Аналитика размыкания человека как методология диагностики антропологических трендов / С. С. Хоружий // Человек.RU. – 2010. – № 6. – С. 13-36.
99. Хоружий С. С. Синергийная антропология. Томские лекции / С. С. Хоружий // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2008. – № 1(2). – С. 54-88.
100. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 407 с.
101. Хот Дж. Бог после Дарвина: богословие эволюции. / Джон Хот. – М.: ББИ, 2011. – xii + 236 с.
102. Храмов А. В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом? / А. В. Храмов. – М.: Никея, 2019. – 216 с.
103. Хэм К. Книга ответов. Расширенная и обновленная (под ред. Д. Бэттена) / К. Хэм, Дж. Сарфати, К. Виланд. – Симферополь: Христианский научно-апологетический центр, 2000. – 288 с.
104. Шелер М. Положение человека в Космосе (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. Москва : Издательство «Прогресс», 1988. – С.31-95.
105. Штекль, К. Синергийная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 68-81.
106. Шушаков Е. С. Концепция творения мира и эсхатологические представления в творчестве П. Тейяра де Шардена. / Е. С. Шушаков // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, (3), 2018. – С.100-112.

107. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с. (признан в РФ иностранным агентом)
108. Behe M. J. *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press, 2006.
109. *Catholic News Agency. Francis Inaugurates Bust of Benedict, Emphasizes Unity of Faith, Science.* URL: <https://www.catholicnewsagency.com/news/30810/francis-inaugurates-bust-of-benedict-emphasizes-unity-of-faith-science> (дата обращения: 24.01.2023)
110. Eugenie C. Scott. *Creationists and the Pope's Statement*. URL: <https://ncse.ngo/creationists-and-popes-statement> (дата обращения: 24.01.2023)
111. Gauger Ann K. *The Battle over Human Origins // Theistic Evolution. A Scientific, Philosophical, and Theological Critique* / edited by J. P. Moreland. Crossway, 2017.
112. Grant B. *Do Chimps Have Culture? // The Scientist* URL: <https://www.the-scientist.com/do-chimps-have-culture-46242> (дата обращения: 17.08.2024).
113. Griffin, D. R. *The Rationality of Belief in God: A Response to Hans Küng. Faith and Philosophy*, 1984, vol. 1, no. 1, pp. 16-26.
114. Hess Peter M.J., Allen Paul L. *Catholicism and Science // Greenwood guides to science and religion* / Greenwood Press, 2008.
115. Miller K. R. *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*. Harper Perennial, 2007.
116. Perreault C, Mathew S. *Dating the Origin of Language Using Phonemic Diversity*. PLoS One, 2012 ; 7 (4)
117. Polkinghorne, J. C. *From Physicist to Priest. An Autobiography*. London: SPCK, 2007
118. Polkinghorne J., *Science and Providence*. Boston: Shambala, 1989, 3.

119. Rau G. *Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything*. Downers Grove IL, Inter-Varsity Press, 2012, 257 p.
120. Ruse M. *The philosophy of human evolution*. Cambridge University Press, 2012, 282 p.
121. Shults, F. LeRon. *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
122. Smedes T. *Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity* // *Zygon*. 2008. Vol. 43. Issue 1, pp. 253-254.
123. Tattersall I. *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*. New York: Harcourt Brace, 1998.
124. Van Huyssteen, J. Wentzel. *Post-foundationalism and Human Uniqueness: a Reply to Responses*. *Toronto Journal of Theology* 27.1, 2011, pp. 73-86.
125. Wilson A. C. et al. *Mitochondrial DNA and Two Perspectives on Evolutionary Genetics*. *Biological Journal of the Linnean Society*, 1985, vol. 26, no. 4, pp. 375-400.