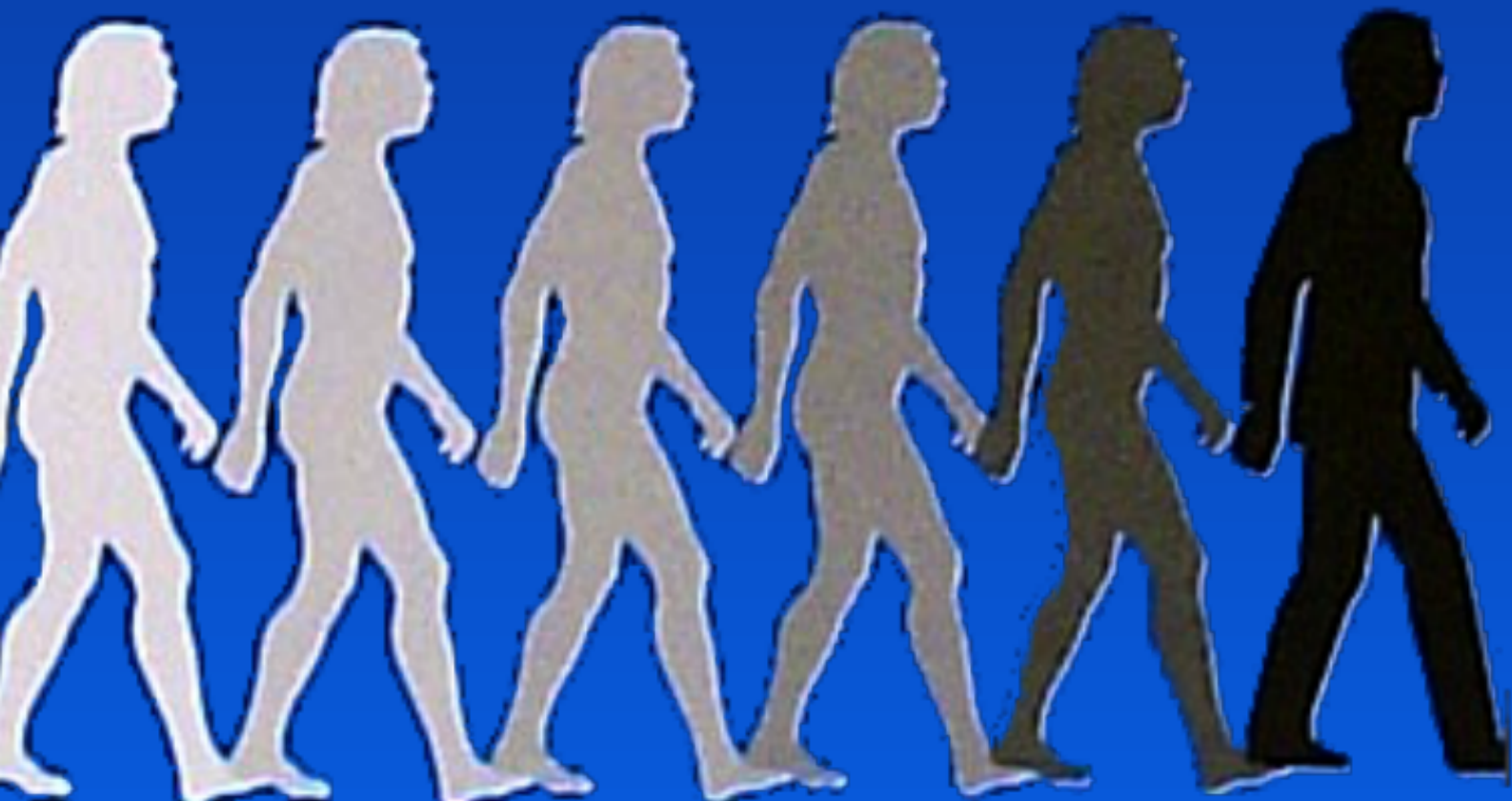


Диакон  
АНДРЕЙ КУРАЕВ

# МОЖЕТ ЛИ ПРАВОСЛАВНЫЙ БЫТЬ ЭВОЛЮЦИОНИСТОМ?



Должен ли православный педагог, работающий в обычной школе, враждовать с учителем биологии? Или же в учительской комнате можно спокойно объясниться с коллегой, не вынося в классы различие позиций?

Предлагаемые статьи диакона Андрея Кураева — профессора Московской Духовной Академии, члена Синодальной Богословской Комиссии, старшего научного сотрудника кафедры религиоведения МГУ — на тему о соотношении эволюционистской теории и православной мысли дадут возможность православным людям: а) избежать дискуссии через пояснение того, что теория эволюции и Библия дают разные ответы - на разные же и вопросы, а потому не стоит говорить об их несовместимости; б) дадут аргументы в случае, если дискуссия все же началась; в) помогут избежать излишней запальчивости в полемике.

## Человек приходит в мир

У христиан, обращающихся к проблеме эволюции, возникает совершенно естественная «аллергия» к этой концепции, в основном из-за вульгарной формы, в какой она всем нам знакома со школьной или институтской скамьи. Излагается ли эта теория как дарвинизм или как неodarвинизм, она полна нескрываемым антибиблейским задором.

Естественно, что христианину хочется противостать ей, и своих детей предупредить о том, что в школе на уроках биологии им будут говорить полную ерунду... Однако, советское наследие изживается не тогда, когда мы от него отрекаемся, но когда научаемся преодолевать отрицание советского наследия.

Есть грех, есть реакция на грех, но реакция на грех часто бывает страстной. Некоторый грех по-настоящему преодолевается тогда, когда мы оказываемся как бы «по ту сторону» и искушения, и реакции на него, когда, например, мы начинаем жить и думать не в пику советской власти, но исходя из наших собственных, внутренних мотивов и ценностей. Болезненная реакция на все связанное с концепцией эволюции является в некоторой степени логическим следствием нашей всеобщей искаленности прежним образом жизни и воспитанием.

1. Сначала несколько слов о том, какие не-религиозные аргументы придают христианам упругость, сопротивляемость перед лицом дарвинистско-школьной пропаганды.

Дарвинистская и неodarвинистская теории эволюции не отвечают на самый главный вопрос: в чем состоит источник новизны? Естественный отбор может работать только если уже есть то многообразие, в котором он может совершать свое действие. Лишь если некоторый ассортимент уже имеется в наличии, естественный отбор может решать, какая «модель» пойдет в «массовое производство», а какая будет забракована и потомства не даст. Однако теория Дарвина не дает ответа на вопрос, откуда ассортимент взялся, откуда произошла эта разница моделей.

Что касается неodarвинизма, то есть дарвинизма, скрещенного с теорией мутаций, то ответа по сути дела он тоже не дает. Теория мутаций говорит, через какую дверь входит новизна, но это не более чем указание на дверь. Понятно, что человек вошел в комнату через дверь, а не через окно,

однако это ни в коей мере не объясняет, почему именно этот человек в данное время оказался в данном конкретном месте. Теория мутаций в классическом варианте предполагает, что мутации происходят случайно, то есть имеет место случайный фактор (изменение радиационного фона, кислотной среды, и т.п.), что в результате приводит к сбою при редупликации ДНК. Происходит как-бы опечатка, но на вопрос, почему она произошла, дается наивный ответ: «Так получилось». Так иногда малыш возит, возит по столу чернильницу, а она оказывается на полу. Ребенок объясняет: «Мама, так получилось...».

Естественный отбор может объяснить (точнее — описать, а не объяснить) вариативность в рамках популяции, но не может объяснить скачок из одного вида в другой. Поэтому Тимофеев-Ресовский справедливо заметил, что в «Происхождении видов» Дарвин говорит о чем угодно, кроме самого происхождения видов.

Эту ситуацию можно сравнить с положением человека, который всю жизнь думал, что машины растут на деревьях или в поле. Если он попадет на завод и обнаружит, что машины кто-то делает, но не увидит ничего, кроме отдела технического контроля, то естественно решит, что как раз эти тетеньки, которые проверяют продукцию и командуют, какая машина пойдет на склад, а какая обратно в цех, делают машины. На самом деле эти тетеньки есть ОТК, то есть тот естественный отбор, который и нашел Дарвин. Однако ни он, ни последующие исследователи всерьез не объяснили, кто же на самом деле занимается производством. Как не без ехидства заметил Честертон, пока еще «никто не доказал, что моторы возникли сами собой из железного лома, а из всех машин выжили в борьбе те, у которых случайно развился карбюратор»<sup>1</sup>.

2. Чтобы снять излишнее напряжение при обсуждении вопроса об отношениях между научной картиной мира и библейской, нужно понять, что НКМ и Библия не просто дают (подчас) разные ответы. Важно заметить, что это разные ответы на разные вопросы.

Представьте себе, что жена посылает меня в магазин и “дает установку”: “Значит, так: ты должен купить два пакета молока! Ты понял? Повтори: два пакета молока. А не так, как в прошлый раз, когда ты два тома Флоренского вместо молока домой притащил!». И вот я иду в магазин и про себя как мантру повторяю: «Два пакета молока, два пакета молока...». Наконец, уже в магазине стою в очереди в кассу и вдруг слышу, что мужик, стоящий пере-

---

<sup>1</sup>Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991, с. 490.

до мной, просить «пробить» ему два батона хлеба. Имею ли я в эту минуту право возмутиться и воскликнуть: «Люди добрые, вы только посмотрите на этого идиота! Все порядочные люди покупают два пакета молока, а этот глупец покупает два батона хлеба!»?

Целесообразность, разумность деятельности человека можно оценивать, лишь если знать, ради достижения какой цели он предпринял это свое действие, со стороны кажущееся столь странным.

Вот и для корректной оценки библейского повествования важно понять, какие смыслы оно стремится донести до нас, на какие вопросы ответить, от каких ответов на них предостеречь. Как мудро сказал отец западной церковной истории кардинал Бароний: «Намерение Священного Писания в том, чтобы научить нас тому, как идти на небо, а не тому, как идет небо» (слова, позднее повторенные Галилеем)<sup>1</sup>.

Главный вопрос Шестоднева: в каких отношениях находятся Бог и человек. Почему у Бога есть требования к человеку (закон)? Почему у людей есть право на надежду. Надежду на прощение, на помощь и заботу со стороны Бога? Дважды в Библии задается вопрос о человеке. Можно сказать, что все Писание есть ответ на этот вопрос. Само Боговоплощение есть ответ на этот вопрос. И этот вопрос оба раза ставится в Библии в одинаковых словах — «Что есть человек, что Ты помнишь его и сын человеческий, что Ты посещаешь его?». Но однажды он выкрикивается Иовом (Иов 7,17) — с горечью и недоумением, с мольбой отстать от него, оставить мучающегося человека в покое от жгучих Божьих касаний: доколе, Господи, Ты будешь требовать верности Тебе, Который Своей любовью ко мне разрушил весь мой мир... Второй раз эти слова произносятся Давидом (Пс.8,5) — с благодарностью за то, что вся ненависть мира не может сокрушить Божией любви к Своему помазаннику... В бездне, разделяющей эти две интонациями одних и тех же слов, вмещается вся антропология.

Чтобы понять это, и надо присмотреться к тому, как Библия показывает возникновение мира, вхождение человека в мир и его предназначение в нем.

3. В ответ на дежурные упреки в адрес «библейской мифологии», можно заметить, что именно с мифологией Библия и борется<sup>2</sup>. Борется не только своим словом, но и своим молчанием. Замечательно отсутствие в Библии

---

<sup>1</sup>Lonchamp J.-P. L'affaire Galilee. Paris, 1988, p. 95

<sup>2</sup>Об этом — моя статья «Полемичность Шестоднева» (Альфа и омега. № 1 (12) 1997).

теогонии. Именно теогонии, то есть рассказы о бесконечных эволюциях, браках и рожденьях богов, наполняют мифы Индии, Греции или Шумера. Мир людей, мира материи при этом возникает как некий побочный продукт сложных интриг богов между собою. Боги решают свои проблемы — и в ходе их решения возникает человек.

Но в Библии теогонии нет. “В начале создал Бог”. Гадания о том, что было прежде этого *нашего* «начала», бессмысленны. В иудейской традиции обращалось внимание на то, что написание буквы "бейт", с которой начинается слово "Берешит" (а, значит, и вся Библия) представляет собою квадратную скобку, открытую в сторону продолжающегося чтения текста и закрытую в противоположную. Начертание буквы отгораживает с трех сторон пространство текста: от того, что сверху, что выше нашего понимания, от того, что снизу, то есть не достигает уровня нашего восприятия, ниже порогового уровня его, и от того, что было до. Отсюда выводится мысль о том, что исследованию может подлежать лишь то, что сообщается в дальнейшем тексте, но не нечто предшествующее или запредельное<sup>1</sup>.

Итак, Изначальный и Первичный Бог сам, непосредственно приступает к творению мира. Библейский Бог не брезглив. Это свойство Божие подчеркивали ветхозаветные пророки, уподоблявшие Израиль найденьшу. Бог говорил Израилю: “При рождении твоём пупа твоего не отрезали, и водою ты не была омыта, и пеленами не повита. Ничей глаз не сжалился над тобою, но ты выброшена была на поле, по презрению к жизни твоей, в день рождения твоего. И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, брошенную на поприще в кровях твоих, и сказал тебе: “живи!”» (Иез. 16,4-6). Нет у Бога чувства брезгливости по отношению к Своему созданию, и Господь нисходит в любые труппы для того, чтобы найти одну пропавшую овцу. Бог не стесняется непосредственно, Своими руками созидать материальный мир.

Далее, библейский рассказ антропоцентричен и в некотором смысле геоцентричен. Во многих других космогониях человек есть зачастую нежелательный результат тления некоего пращуровища или же служебное существо. Для богов, решающих свои внутренние проблемы, становится необходимым, между прочим, создать и легион людей, гомо сапиенс, неких странных кентавров, совмещающих духовное начало с материальным.

Библейский рассказ в этом смысле резко отличается от небиблейских космогоний. Человек любим Богом, и в сознательной, свободной любви Бог творит человека. Геоцентричность библейского рассказа является естествен-

<sup>1</sup>Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. М., 1993, с. 9.

ным выводом из того, что сказано выше. Земля помещается в центр повествования и многие события пишутся как бы с точки зрения земного наблюдателя. Именно на земле, не где-то в небесах, на третьем небе или на седьмом, а здесь, на земле, будет совершаться мистерия нашего спасения. В этом смысле геоцентрично и Евангелие, и книга Бытия как преддверие Евангелия, тень Евангелия.

Наконец, стоит обратить внимание на следующую деталь. Процесс творения происходит путем сепарации, путем последовательных разделений. Попробуем чисто по-детски, максимально примитивно, наивно представить себе образ действий библейского Демиурга. В некоторых детских Библиях нарисован могучий седобородый старик, из рукавов его рясы вылетают светила и звезды, и он говорит: Да будет свет! Если вообразить, что он держит в руке орудие труда, то скорее всего это окажется мастерок или скальпель, потому что он все время рассекает. Вначале отделил Бог свет от тьмы. Разделяет воду, которая над небесами, от воды, которая под небесами, отделяет моря от суши, собирает потом свет в светила, отделяет Эдем от всей остальной Земли. В первый день создается некая пластическая масса, аморфная, безвидная земля, затем из этой первозданной пластилиновой массы вылепляется, высекается все остальное многообразие космоса.

В этом заключается радикальное отличие ближневосточных или средиземноморских культур и религиозных концепций от, например, Индийских. Для индийских философских религиозных систем многообразие мира есть заведомое зло, спасение же заключается в том, чтобы вернуться в лоно неразделенного первоединства. Космогонический миф брахманизма говорит о том, что демиург, закончив свое миротворящее действие, почувствовал приближение смерти. Праджапати создал Космос из своей собственной субстанции и, когда он был опустошен, "ощутил страх смерти" (Чатападах Брахмана X, 4, 2,2) и боги принесли ему жертвоприношения, чтобы воссоздать и оживить его. Тот, кто в наши дни совершает обряд жертвоприношения, также воспроизводит акт воссоздания Праджапати. "Всякий, кто поняв это, совершает доброе дело или даже удовольствуется осознанием (не совершая никакого обряда), воссоздает божество, разъятое на части (делая его) целым и полным" (там же X, 4,3,24). Осознанное стремление приносящего жертву восстановить первоначальное единство (вещество, субстанцию), то есть воссоздать состояние бытия, которое предшествовало Сотворению и дифференциации мира — очень важная характеристика индийского духа, жаждущего этого изначального Единства.

В конце концов все в мире призвано стать жертвой, и через это вернуться к своему истоку. Бог должен буквально пожрать весь мир... “Вначале здесь не было ничего. Все это было окутано смертью или голодом, ибо голод — это смерть. Он — зовущийся смертью — пожелал: “Пусть я стану воплощенным” — и сотворил разум... Он двинулся, славословя, и от его славословия родилась вода... Он изнурил себя... Разумом он — голод или смерть — произвел сочетание с речью. То, что было семенем, стало годом... Он раскрыл рот, чтобы съесть рожденного... Он подумал: “Если я его убью, у меня будет мало пищи”. Тогда той речью и тем телом он сотворил все, что существует здесь: ... жертвоприношения, людей, скот. Все, что он произвел, он решил пожрать... Он пожелал: “Пусть это тело будет пригодно мне для жертвы и пусть я воплощусь с его помощью”. Тогда оно стало конем; возросши, оно сделалось пригодным для жертвы... По истечении года он принес его в жертву самому себе, а других животных отдал богам” (Брихадараньяка Упанишада. Мадху. 1,2).

Так в брахманизме обосновывается смысл ритуала. Жертвы, совершаемые богами или людьми, восстанавливают силы верховного изначального божества и возвращают ему ту энергию, которую он затратил, отчуждил от себя, восстанавливая тем самым прежнее единство. Конечная цель мироздания — все принести в жертву, растворить в первоначальной неразделенности.

Для библейского мышления (так же и для египетского, финикийского, шумерского) характерно совершенно иное понимание жертвы. Смысл принесения жертвы в том, чтобы защитить космос, защитить многообразие мира, когда силы хаоса грозят уничтожить его.

Откровение, данное Моисею, максимально ярко выразило то, что предчувствовалось в ряде домоисеевых религиозных преданий человечества, в религиях, которые мы называем языческими. Многообразная гармония нашего мира благословлена Творцом, это не есть плод некоего безумного поступка или космической войны, не есть плод греха. Бог создал мир разным и хорошим, и то, что он разный, — хорошо. Это, если хотите, идея сегрегационизма, которая пройдет далее через всю Библию, вплоть до Нового Завета.

Божественная педагогика заключается в отсечении от первоначальной, слишком большой массы балласта, с тем чтобы остаток мог расти дальше в послушании Богу. Разделение продолжается на протяжении всей истории. Каин и Авель — первое разделение. С первого же шага только треть человечества — потомки Сифа — оказывается включенной в горизонт священ-



ной истории. Проходит еще какое-то время, и опять уничтожается все человечество, за исключением одной лишь семьи. Недостаточно, однако, и этого. Три сына Ноя сразу же разделяются, и дальнейшая Священная история идет только через Сима. Появляется Авраам — дети Авраама делятся между собою, Измаил исключается из Священной истории и через Исаака разделение идет дальше.

Израиль выводится из Египта. Предполагается, в сущности, уничтожение Израиля Богом, потому что сорок лет странствий — это обречение на вымирание. Люди, жившие в языческом мире, знавшие египетское рабство, должны умереть, в Землю Обетованную может войти только новое поколение. В Палестину не дозволено войти даже Моисею, и лишь с Иисусом Навином приходит туда народ.

Следующее разделение Израиля на “Израиль по духу” и “Израиль по плоти”. Израиль по плоти — это большинство. Но есть некоторый маленький остаток Израиля, через который пойдет следующая линия Священной истории. Оттуда исходят Апостолы, и это завершающее разделение. В этот новый народ, говоря словами Апостола Петра: некогда не народ, а теперь народ Божий (1 Петр. 2, 10), собираются люди из всех народов земли.

Таким образом, вся Священная история являет нам странную на первый взгляд вещь. Очевидно, что для Библии характерна тема избыточного творения, избыточного материала, что резюмируется словами Спасителя в Евангелии: “Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10,10). Мы живем в мире, где всего слишком много — на земле слишком много воды, в мире слишком много звезд, слишком много пустоты, мир слишком огромен и, казалось бы, совершенно несоразмерен человеку. В библейском замысле трудно не заметить интуицию некоторого излишнего дара.

Христос насыщает людей чудесным образом семью хлебами, причем собирают семь корзин остатков. Христос совершает чудо в Кане Галилейской, и остаются несколько неиспользованных огромных сосудов вина. Мир был бы чем-то другим без этой избыточной энергии, миротворение Божие не скупо, и для человека не все в нем строго рассчитано и понятно.

В конце книги Иова есть удивительная сцена. Бог берет Иова, как ребенка, и водит его по своему зоопарку. Иов страшно боится этих хтонических чудовищ хаоса, левиафанов и бегемотов, а для Бога это домашние зверюшки. Бог спрашивает Иова: Можешь ли ты надеть узду на левиафана? Господь же смирил и связал Свою тварь. Мир огромных потенциалов создается изначала, а затем начинают отсекаться лишние куски. Что-то, может быть,

сжигается, а что-то хранится про запас, чтобы со временем вновь войти в мастерскую высшего Художника. Так, постепенно, начинает вылепляться тот многообразный, многоликий космос, который мы с вами видим и знаем.

4. Важнейший мотив библейского рассказа о творении мира — постепенное становление творения. Не в одно мгновение делается мир, но в некотором временном интервале, в знаменитой Седмице Творения. В каждый из этих дней происходит нечто именно для него характерное. Развитие мира постепенно, однако Библия не дает никаких оснований говорить о саморазвитии вселенной. Переход от одного дня к другому опосредуется Божиим призывом “Да будет!”, и земля отвечает на этот творческий порыв.

Именно откликаясь на призыв Слова, земля в Шестодневе производит жизнь. “И сказал Бог, да произрастит земля зелень, траву, древо плодовитое... И произвела земля... И сказал Бог: Да произведет земля душу живую по роду их, и скотов и гадов и зверей земных по роду их. И стало так”. (Быт. 1. 11,12,24).

Этот творческий ответ земли так описывает св. Василий Великий: “Представь себе, что по малому речению холодная и бесплодная земля вдруг приближается ко времени рождения, и как бы сбросив с себя печальную и грустную одежду, облачается в светлую ризу, веселится своим убранством и производит на свет тысячи растений»<sup>1</sup>.

Это представил себе К. С. Льюис: “Далеко во тьме кто-то запел. Слов не было. Не было и мелодии. Был просто звук, невыразимо прекрасный. И тут случилось два чуда сразу. Во-первых, голосу стало вторить несметное множество голосов — уже не густых, а звонких, серебристых, высоких. Во-вторых, темноту испещрили бесчисленные звезды... Лев ходил взад и вперед по новому миру и пел новую песню. Она была мягче и торжественней той, которой он создал звезды и солнце, она струилась, и из-под лап его словно струились зеленые потоки. Это росла трава. За несколько минут она покрыла подножье далеких гор, и только что созданный мир стал приветливей. Теперь в траве шелестел ветер. Вскоре на холмах появились пятна вереска, в долине — какие-то зеленые точки, поярче и потемней. Когда точки эти, — нет, уже палочки, возникли у ног Дигори, он разглядел на них короткие шипы, которые росли очень быстро. Сами палочки тоже тянулись вверх, и

---

<sup>1</sup> св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. // Творения. ч.1. М. 1845. с.77.

через минуту-другую Дигори узнал их — это были деревья"<sup>1</sup>... Перед нами — та же тема созидающей песни<sup>2</sup>.

И здесь именно диалог, призыв и отклик. "Земля **сама собою** должна произрасти прозябение, не имея нужды в постороннем содействии"<sup>3</sup>. Бог повелевает — и мир откликается в творческом усилии, исполняя волю Творца.

Это означает, что мир и материя изначально были созданы такими, что они способны слушать Творца, способны к некоей самоорганизации и возрастанию. С первого же мгновения возникло то, что физики называют антропным космологическим принципом. На языке философской поэтики можно сказать, что материальная вселенная в первое мгновение своего бытия была наделена огромным количеством потенции; она создана способной стать другой, вмещать в себя то, чего сейчас еще нет, но должно быть. Изначально материя творится такой, что может преложиться в нечто другое.

Аналог миротворческому диалогу можно увидеть в диалоге христианской души и Бога. Любому христианину знакомо благодатное касание Господом его души. Господь нам что-то дает понять, что-то пережить, но после этого Он уходит, как бы говоря: «Теперь, человек, настала твоя пора трудиться, тебе сказано, что есть добро и что есть зло, и ты должен идти своими ногами».

Вот так же действует Промысл Божий в мире до человечества. Господь дает импульс при прорыве, появлении какой-то новой формы бытия Вселенной. Затем по творческой инерции, данной Богом, в течение следующего творческого дня та часть бытия, которой Он коснулся, развивается сама. Бог сказал: Воды да соберутся. Далее происходит это собирание вод. Как бы мы его ни понимали — пусть даже в самом буквальном смысле — это процесс, длящийся гораздо больше, чем момент первого Божия импуль-

---

<sup>1</sup>К.С.Льюис. Хроники Нарнии. Племянник чародея.

<sup>2</sup>Составители последнего катехизиса католической Церкви (Catechisme de l'Eglise catholique. P.1992 pag.344) вполне уместно в качестве текста, поясняющего структуру космоса, отношения мира, Бога и человека, поместили песню Франциска Ассизского: "Хвала Тебе, Господи мой, за все Твои творения, особливо же за достославного брата нашего Солнце... Хвала Господу моему за сестру Луну и за Звезды небесные, ясные и утешные... Хвала Господу моему за сестру Воду, ибо она полезна, любезна, смиренна и стыдлива" (пер. С.С.Аверинцева см. в: Итальянская поэзия в русских переводах. М.1992 с.9). Еще пример песни Творца, созидающего мир — это первые страницы «Сильмариллиона» Толкиена.

<sup>3</sup>св. Василий Великий. Беседы на шестоднев. // Творения.ч.1. М. 1845. с.76. В этой мысли св.Василия содержится скрытая цитация еще одного библейского текста: "земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно" (Мр.4:28).

са, давшего начало этому процессу. В данном случае неважно, какой это отрезок времени — 24 часа или несколько миллионов лет. В любом случае пластическое оформление нашего мироздания происходит в ответ на повеление Творца.

Как долго и каким путем земля порождала жизнь — Библия не говорит. Она настаивает на одном: вся жизнь — из рук Единого Творца, и по Его повелению. А какими путями эта Божия воля входила в наш мир преобразовала его, готовила к появлению человека — это вопросы, оставшиеся за рамками Откровения. Но именно ими и занимается наука, тем самым как раз не входя в противоречие с Библией, но поясняя ее.

... Одно из самых серьезных возражений против гипотезы о совместности теории эволюции с христианством — это вопрос о страданиях животных. Очевидно, что эволюция без смены поколений, т.е. смерти, без борьбы за существование, без боли — невозможна и немыслима. Для христианина естественно считать, что боль и смерть в мире появились вследствие греха человека. Как же это совместить? Но это — тема для отдельного разговора... Пока же я призвал бы лишь помнить, что нет ни одной научной, богословской или философской концепции, которая бы снимала все вопросы и возражения, выдвигаемые против нее. Если она в какой-то мере помогает нам решать многочисленные проблемы, в частности миссионерские, то это само по себе является достаточным поводом для ее использования, по крайней мере до появления концепции более удовлетворительной...

5. Идея такого разворачивающегося во времени диалога была довольно прочно забыта в западном богословии, в основном по трем причинам.

Во-первых, западное христианство, в отличие от православного восточного, даже в первые тысячелетия нашей эры, когда Церковь была еще единой, мыслило в большей степени юридическими и моральными категориями. Восток же, византийские православные отцы, мыслили категориями онтологическими. Преподобный Максим Исповедник, например, говорит о [ ] [ ] о вселенском, всемирном спасении. Именно [ ] — спасение всей твари совершает Христос.

Для западной мысли спасение есть выяснение отношений между человеком и Богом. Человек согрешает, Бог на него гневается, и Христос выступает посредником, платит штраф. Во вселенной ничего не меняется, мир и человек остаются прежними, лишь чуть меньше гнева на небесах, и молнии реже падают на землю.

Восток спасение во Христе понимает совершенно по-другому. Вся тварь изменилась, вся тварь вострепетала. Слово стало плотью, весь мир оказался преображен, пронизан Богом. В этом заключается космическое призвание христианства, то есть преображение всего мира, который должен войти в Царствие Божие измененным. В мире нет ничего такого, что предназначалось бы для того, чтобы быть вне Бога. Творец не создал ничего, что должно было бы существовать в аду, то есть вне Бога. Замыслом Божественной любви все в мире должно найти путь к Нему, и путь этот лежит через таинство спасения человека. От свободы человека зависит, в какой полноте и сам человек, и связанный с ним мир войдут в Царство Небесное. Космическая перспектива восточного христианства была затушевана для Запада его юридикзмом и морализмом.

Во-вторых, в западной философской мысли, начиная с Августина получила распространение идея одномоментного акта творения, что сделало эволюционистские концепции антихристианскими, антибиблейскими. Дело в том, что в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова говорится, что "Живый во веки созда вся обще" (Сир. 18.1, церковно-славянский перевод). Греческое *κοινη* означает "вместе", "соединенные воедино", но латинское *simul* — "одновременно". В восприятии тех, кто изучал Библию по латыни, получалась, что Бог создал все одновременно...

Третье обстоятельство, которое сделало идеи эволюции в принципе неприемлемыми для Запада, точнее, для протестантского мира, заключается в том, что протестантская сотериология и протестантский антиэволюционистский запал тесно связаны между собой. Протестанты утверждают, что спасение происходит исключительно деятельностью Христовой. Человек в протестантском понимании спасения есть не более чем реципиент, который должен, говоря словами патриарха Сергия, «расписаться в уведомлении» о том, что на его банковский счет «перечислены» заслуги Христа.

Протестантское богословие не ожидает от человека серьезного духовного творчества, духовного труда, между тем как в Православии предполагается решительное онтологическое творчество. Человек призван в такой степени открыть себя для Бога, чтобы преложиться в Бога, стать сыном Божиим по благодати. Человек должен стать по благодати тем, чем Бог является по природе. В Православии есть термин *синергия*, что означает содействие, сотрудничество Божественной благодати и человеческой свободы. Протестантство синергизма не знает. С одной стороны, это естественно и логично именно для протестантства, так как католическое богословие истину синергизма искажило в крайность. Человек, в их представле-

нии, может купить свое спасение, место в Царстве Божиим делами благочестия. Бунт Лютера против католичества был в этом отношении даже разумным, но привел к другой крайности. Спасение теперь понимается как принятие оправдания, которое Христос совершил для человека.

Протестантизм в целом — это развоплощение христианства во всех смыслах. Отрицание Евхаристии как Плоти Христа, отрицание плоти обрядов, отрицание исторической плоти Церкви. Существует учение о невидимой Церкви, видимая же, реальная историческая Церковь не признается. Протестантизм полагает, что импульс, данный Христом апостолам, заглох, потерялся в истории со смертью последнего Апостола. После этого до времен рождения Лютера (или Билли Грэма) христиан на земле уже не было. Невидимая Церковь едина на Небесах, на земле же нет единого и воплощенного Тела Церкви.

Отрицание икон прекрасно укладывается во внутреннюю логику протестантизма, причем даже не по тем аргументам, которые сами протестанты обычно приводят, но по гораздо более серьезной для них интуиции. Протестантизм живет в неверии в воплощение Слова, в то, что люди стали единосущны Богу. Единосущие людей Богу через Христа — самая парадоксальная формула святых отцов. Христос единосущен Богу по Божеству — и Христос же единосущен нам по человечеству, то есть мы единосущны Христу. Кровь Христа в Евхаристии, которую мы испиваем из Чаши Христовой, — это реальная Кровь Христа, которая с нашей кровью может смешаться, наше сердце омыть.

Из этого естественно вытекает православное почитание мощей святых угодников, но протестанты по той же логике воспринимают мощи как просто мертвое тело, труп, и ничего более. Действительно, если Крови Христа нет в чаше, то непонятно, откуда возьмутся святые мощи. Таким образом, неверие в реальность воплотившегося Христа приводит к отрицанию святых, принимаемых за языческих идолов.

Протестантизм внутренне так же логичен и в своем бунте против идей эволюции. Разве может быть синергия, сотрудничество твари, материи и Бога, если даже людей спасает только одна воля Бога? Читая брошюры против теории эволюции, надо уметь отличать верные и глубокие замечания, критикующие дарвиновскую теорию, и конфессиональную ангажированность некоторых протестантских выводов.

Для православного христианина вовсе не обязательно столь негативно оценивать возможности сотрудничества Бога и мира. Борьба против дарви-

новской теории эволюции не есть борьба против феномена развития и усложнения в нашем мире, как такового.

6. Какой бы ни была самостоятельность мира и протекающих в нем процессов до возникновения человека — но при творении образа Божия на Земле Бог снова действует прямо и непосредственно.

Согласно Библии, человек создается в два этапа, и даже в три. Первый этап — это замысел Божий о человеке. “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему”. Затем Бог приступает непосредственно к созданию человека. Он создает тело из земли и после, в готовое уже тело, вдыхает душу. Библия не говорит нам о временных интервалах, поэтому у нас есть некоторая свобода думать о том, был ли какой-нибудь промежуток времени между созданием Богом человеческого тела и его одухотворением, и если этот временной зазор был, то чем же тогда являлось это существо, которое имело тело человека, но не имело человеческого разума.

Святитель. Григорий Нисский говорит о различии генезиса тела и души в человеке: Бог *сотворил* внутреннего человека и *слепил* внешнего. *Слепить* означает использовать прежде уже созданную материю. Господь, творя человеческое тело, использует некий бывший праматериал, а внутреннего человека, то есть человеческую душу, Господь сотворил. Это принципиально новое действие, нечто, чего еще никогда не было.

Из чего же Бог слепил человеческое тело? Что это за земля, о которой идет речь? В Библии мы не найдем определенного ответа, ведь на языке Библии землей называется все происшедшее из земли, и о человеческом теле также можно сказать, что это земля: земля еси и в землю отидеши. Мы не можем однозначно ответить на вопрос о том, какова была степень внутренней организации той земли, материи, которой коснулся Господь, чтобы переоформить ее в человека. Но поскольку даже человеческое тело можно назвать землей, позволительно думать, что словом “земля” библейского рассказа о творении человека было обозначено тело уже живое, живущее, не просто ошметок глины, а земля, ранее преображенная творческим действием Бога.

Если мы обратимся собственно к библейским словам, то там стоит *адамах*. Это слово может быть прочитано по-разному. Обычно считается, что слово *адамах*, от которого затем произойдет имя Адам, означает *глина*. Но что такое глина, особенно для земледельца? У любых толкователей мы прочитаем, что речь идет о некой красноватой земле, красноватой глине. Еврейский язык знал несколько слов для обозначения разных видов земли.

Целина, земля, сама по себе приносящая плод, называется *садэх*. Земная поверхность — *эреу*. *Адамах* — это обработанная, вспаханная земля. Плут земледельца, пройдя, выворотил изнанку земли. Потому и человек называется красным (адам), что изнанка у него красная. У ближневосточных народов отнюдь не красная кожа, но кровь и внутренности у всех людей на земле одинакового цвета.

Этот момент очень важен, как существенное различие между библейской картиной мира и мифом о Гильгамеше. Любой человек, отравленный атеистическим воспитанием, знает, что Моисей на самом деле подражал вавилонскому эпосу о Гильгамеше и Библия есть всего лишь еврейские переделки древних языческих басен. Действительно, в эпосе о Гильгамеше и в рассказах Моисея есть немало похожих сюжетов, но лишь издали. При ближайшем рассмотрении разница очевидна. Согласно эпосу, люди созданы из глины, почти как в Библии, за исключением «маленького» отличия.

Шумерская мифология подробно поясняет, почему именно они были созданы из глины: это была глина, находящаяся на дне мирового океана, но не в том смысле, как это понимают современные океанологи, а в мифологическом смысле. Земля под океаном — это хтоническая материя, абсолютно никем не затронутая, даже и демиургом. Туда, в глубь праматерии, совечной с богом, добирается демиург, чтобы взять горсточку этой первозданной глины и из нее создать человека. Человек создается из глины, которая есть синоним максимально невозделанной, дикой земли, максимально акосмичной и акультурной.

Судьба человека трагична: он сотворен руками добрых богов (хотя и пьяных)<sup>1</sup>, но из максимально хтонического, максимально злого материала (в одном из мифов глина для изготовления человека замешана на крови бога Кингу — демонического существа, которое боролось против богов<sup>2</sup>). В библейском рассказе совершенно другой смысл. Глина — это обработанная земля, уже окультуренная, освященная ранее творением, касанием Творца.

Господь еще раз прикасается к этой однажды уже освященной материи, и человек получает сугубое освящение. Давайте обратим внимание на

<sup>1</sup> Шумерский миф об Атра-хасисе говорит, что боги создали людей спьяну — когда на пирушке стали друг перед другом похваляться, кто из них более могуществен.

<sup>2</sup> Бог Мардук говорит перед убийством Кингу: «Воистину я сотворю человека, бремя богов на него возложу я, божьи пути изменю и улучшу... Вину объявили ему, ему перерезали жилы, на крови его замешали они человека. Богам от бремени дали свободу» (цит. по: Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. — М., 1984, с. 170).



то, что происходит с миром, когда его касается Творец в Шестоднев. Бог есть податель жизни. Там, где Он касается мира, происходит некоторый взрыв жизни. Если Он касается земли, земля не просто сгорает и дымится, но отвечает на слово Творца. Когда слово Творца касается вод, в воде начинается кишеть жизнь. Пресмыкающиеся и гады, которые упоминаются в «пятый день» творения, по-еврейски *шерцу га шерцу* — это, буквально, *много-родящие, многокишащие*. Господь касается словом Своим, или Духом Своим земли, Он созидает жизнь, и она вскипает, бьет фонтаном. Господь произвел жизнь, растения, затем высоких живых существ. Он касается области, уже затронутой ранее, и возникает антропоморфное существо. Мы не имеем права назвать его человеком, так как тело человека без души — это еще не человек, но это в самом буквальном смысле антропоморфное, человекообразное существо.

Святитель Феофан Затворник пишет: «Это тело — что это было? Глиняная тетерька, или живое тело? — Оно было живое тело, — было животное в образе человека, с душою животною, а потом Бог вдунул в него дух Свой...»<sup>1</sup>. Сначала было создано человекообразное существо и затем надделено разумом. Эта мысль святителя Феофана не случайна, он возвращается к ней несколько раз в своих антропологических построениях, утверждая, что человек содержит в себе все иные уровни жизни. Он, например, пишет так: «Творения Божии так расположены, что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, — и кроме их имеет свои силы, его классу присвоенные и его характеризующие»<sup>2</sup>. Это вполне нормальная и общераспространенная диалектика. Святитель Феофан делает из этого вывод, что в человеке есть животная жизнь и животная душа. Он ссылается на преподобного Антония Великого. «...По святому Антонию, — пишет святитель Феофан, — душа наша одного ранга с душою животных. Что нас отличает, это есть ум, что я называю дух»<sup>3</sup>. «Тело особо творится из персти. Это было не мертвое тело, а живое с душою животной. В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать и вкушать. Сей дух, соединяясь с душою животного, поднял ее над душою животных на целую стадию, и видим в человеке, что до известной степени у него все идет, как у животных, до смышленности»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Собрание писем святителя Феофана. Вып. I. М: Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. 1898. С. 98.

<sup>2</sup>Там же. С. 162.

<sup>3</sup>Там же. С. 99.

<sup>4</sup>Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М: Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря., 1898, с. 108. Ср.: «Сказал я в сердце своем и о сынах человеческих, чтобы ис-

Аналогичные слова преп. Серафима Саровского передал Мотовилов: «Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как батюшка св. апостол Павел утверждает: "да будет всесовершенен ваш дух, душа и плоть в пришествие Господа нашего Иисуса Христа". И все три части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим животным существом<sup>1</sup>, подобно другим живущим на земле одушевленным созданиям. Если бы Господь не вдунул потом в лицо его сего дыхания жизни, то есть благодати, то был бы он подобен всем прочим созданиям» (Беседа о смысле христианской жизни).

Не одновременно создаются тело и Богообразная душа<sup>2</sup>. Какой был промежуток между этими двумя креационными действиями, Библия не уточняет.

Начиная с Декарта, европейская мысль абсолютно разводит человека и животное. Однако для Аристотеля, для ранних отцов Церкви, и даже для Библии, между всею тварью Божиею есть некоторое сродство, и у животных есть душа, но душа еще неразумная, бессловесная, безлогосная. Возможно, что именно такая безлогосная душа была у той "глины", в которую позднее Господь вложил Свое дыхание.

«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2,7). Смысл этого текста не так очевиден, как кажется на первый взгляд. Стоит обратить внимание на его буквальный смысл. Бог вдувает дыхание жизни не в лицо, а в ноздри человека...

В Вавилоне приветствовали друг друга, прижимая руку к носу. Вот этот жест приветствия мы и встречаем при первой встрече Бога и создаваемого Им человека. По Гесиоду, "дети, рожденные Геей-Землею и Непбом-Ураном, были ужасны и стали отцу своему ненавистны с первого взгляда" (Теогония. 155). Но Бог Моисея приветствует Адама, прикасаясь к его ноздрям. Это поцелуй Адаму. Первый поцелуй, которым отец приветствует первенца (вспомним еще оттенок еврейского текста: женский род слова Дух:

---

пытал их Бог, и чтобы они видели, что они сами по себе животные» (Эккл. 3,18).

<sup>1</sup>Ср.: «Или ты, брение взем, от земли создал еси животное» (Иов 38,14 церковно-славянский перевод).

<sup>2</sup>«Сперва образуется тело, а потом вдыхается душа... Почтил же Бог тело сим преимуществом по времени, чтобы установить равенство. Поелику душу сотворил бессмертною, а тело смертным, то телу дал старейшинство по времени, чтобы душа не величалась перед ним, преимуществуя и по естеству и по времени» (блаж. Феодорит Кирский. Сокращенное изложение Божественных догматов. 1,9. // Творения. ч.6. М., 1859, с. 39).

дыхание жизни-дух-руах; это первое материнское прикосновение к первенцу).

Кроме того, Бог буквально делает Адаму «искусственное дыхание». Он взывает его к жизни. Он не брезгует Своим ликом и Своими устами прикоснуться к лицу животного (ибо до одухотворения это не более, чем животное).

Согласно еврейскому тексту Писания, при творении человека Бог "вдохнул в человека дыхание жизней" (нишмат хайим). В русском тексте, несмотря на очевидное окончание множественного числа — им — в еврейском тексте — слово жизнь написано все же в единственном числе — "дыхание жизни")<sup>1</sup>. У человека несколько жизней не в смысле переселения души, не в смысле множества попыток (как у компьютерного игрока).

Но в человеке много уровней жизни — есть жизнь физическая, животная, психическая, есть жизнь Божественная, духовная. Святитель Феофан говорит, что в человеке есть пять уровней, сторон или «степеней» жизни — телесная, душевно-телесная, душевная, духовно-душевная и духовная, и дальше поясняет так: «Пять ярусов, но лице (личность) человека, одно, и это одно лице живет то той, то другою, то третьею жизнью...»<sup>2</sup>. Христианин должен, неся в себе эти пять уровней, пять ярусов жизни, научиться всеми ими владеть, и владеть в надлежащей гармонии, так, чтобы не нижние этажи звучали в нем наиболее сильно, а верхние. В этом, собственно, и заключается задача аскетике — научиться собирать свою душу так, чтобы она звучала единой слаженной симфонией, чтобы самые высокие ноты не заглушались низкими.

7. Наконец, говоря о космической эволюции, нужно заметить следующее. С точки зрения Библии процесс творения мира, несомненно, происходит так, что он растянут во времени, и в этом процессе происходит взаимодействие Бога и мира. Однако на вопрос о том, как оно происходит, точного ответа не существует, отчасти потому, что с богословской точки зрения нельзя автоматически переносить наше знание о современных законах мира по ту сторону грехопадения. Это не есть некоторый догмат православного богословия или обязательная норма православной мысли, но такой мотив присутствует в мысли святых отцов. О чем идет речь? Христос несколько раз, го-

---

<sup>1</sup>митр. Филарет (Дроздов). Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. ч.1. М., 1867. с.38.

<sup>2</sup>Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма Епископа Феофана. М.: Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря.. 1914. С. 42.

вора о происхождении мира, употребляет выражение        (Матф. 13, 35; 25, 34), переведено на русский язык как *сложение*, но имеющее оттенок *ниспадение* и даже *припадок*.

На этом библейском тексте основывал свою фантастическую концепцию Ориген, предполагавший, что однажды Бог создал чистых духов, отпавших от Творца и охладевших в своем падении. Из них в результате создался материальный мир, люди и так далее. Такая космогония не имеет ничего общего с библейской, но спекулирует именно на слове Христа       .

Апостол Павел говорит (в послании к Римлянам), что вся тварь доныне мучится и стонет, ожидая откровения сынов человеческих, ибо тварь не волею своею покорилась суете, но волею покорившего ее (Рим. 8, 19, 20, 22). Кто же всю тварь, все творение, весь космос покорил суете и тлению, законам смерти, и что такое *суета*? Если пользоваться современными формулировками — это распад, или энтропийность, бесцельность, уничтожимость и смертность. Откуда же смертность и преходящесть в мире, созданном вечным Богом? Преподобный Симеон Новый Богослов, в X веке задавший себе, и не только себе, но и Господу, этот вопрос, получает такой ответ: "Тварь не хотела повиноваться и служить Адаму после того, как он преступил заповедь. Солнце не хотело светить ему, источники не хотели источать воду, звери, видя, что он обнажился от первой славы, стали презирать его и тотчас готовы были напасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог сдержал эти твари силою Своею и повелел, чтобы тварь, сделавшись тленною, служила тленному человеку, для которого создана"<sup>1</sup>. И по мысли св. Григория Богослова, "Тварь, работающая тлению, то есть тем, которые долу рождаются и умирают, *силою Творца*, невольно предана тленным"<sup>2</sup>

Не диавол и не человек покорили космос закону смерти. Это сделал Бог — чтобы выжил человек. Человек был создан выше мира, чтобы быть владыкой мира, но пал, мир же остался прежним. Это означает, что падший человек оказался ниже непадшего космоса. Тогда, чтобы этот непадший, но все-таки неживой, механический космос не раздавил человека, чтобы человек не задохнулся под этой тяжестью, Бог мир помещает ниже падшего человека, чтобы спасти человека от смерти в мире. Следовательно, тварь не своею волею оказалась в таком печальном состоянии, но из-за того, что сыны человеческие оказались в недолжном виде.

<sup>1</sup> Симеон Новый Богослов, преп. Слово 45. // Творения. М., 1892. с.380, 372-373.

<sup>2</sup> св.Григорий Богослов. Слово 4. // Творения. т.1. — Троице-Сергева лавра, 1992, с.71.

Такая богословская гипотеза выражает несогласие с фундаментальным догматом научной веры: а именно с верой в изохронизм и изоморфизм вселенной. Одна из аксиом (именно аксиома) современной науки состоит в вере в то, что физические законы и физические константы неизменны в любой точке пространства и времени. Но ведь могут быть иные модели рациональности, которые принимают иной набор аксиом.

Вот такая иная модель и предполагается словами пеп. Симеона. Из нее следует, что законы современного мира, которые мы познаем, в конце концов являются законами падшего мира. В этом мире эволюция сама по себе, в естественных условиях, фактически не происходит, если же происходит, то столь незримыми темпами, что мы не в силах поверить в такое нагромождение случайностей. Очевидно, что вселенная сегодня больна, но она не всегда была такой, потому что иначе ее просто не могло бы быть.

Теория эволюции может странным образом подтверждать правоту православия. Смотрите: мир до человека мог развиваться, а после человеческого греха утратил эту способность, и новые виды теперь в природе не образуются. Мы задвинули себя в довольно странный мир. Первый из его законов гласит, что ничего нового не возникает — это принцип сохранения энергии. Второй закон говорит: то, что есть, все равно погибнет — это второе начало термодинамики. Законы как бы стоят на страже нашего мира, утверждая, что нет никакого развития и никакой новизны. Тем не менее мы видим и знаем эту новизну. Нас некогда не было — теперь мы есть. Само по себе, в рамках нашего падшего мира, это произойти не могло. Державин об этом говорил в оде «Бог»: *...А сам собой я быть не мог.*

Кто же тот благодетель, наш помощник и покровитель, который привел нас в бытие, причем не в качестве скопления атомов, а как свободных личностных существ, боящихся смерти? Боязнь смерти — очень важный момент, так как, если бы человек был создан миром, для которого распад, энтропия и смерть естественны, человек не боялся бы смерти.

Значит — человек живет не вполне в своем мире. Человек — гражданин Иного Царства, оказавшийся в плену. И самое страшное, что с ним может произойти — если человек человек решит, будто он приведен в бытие законами, описанными в уставе караульной службы...

Впрочем, это всего лишь один из возможных ходов православной мысли. Православная традиция настолько богата и жива, что в ней допустимо несогласие даже святых между собою.

И вот мы видим, что и до преп. Симеона Нового Богослова (он жил в 10 веке), и после него были Святые, которые иначе понимали это место Писания.

В 5 веке Златоуст говорил так: «когда ты слышишь, что тварь воздыхает и болеет, то не думай, будто она разумом одарена, но помни свойственный Писанию образ речи. Когда Бог через пророков желает возвестить людям что-нибудь великое и приятное, то представляет и самые неодушевленные предметы чувствующими величие совершаемых чудес, не для того, чтобы мы называли природу чувствующею, но чтобы можно было представить величие чудес посредством случаемого с людьми»<sup>1</sup>.

В 19 веке св. Филарет Московский тоже высказывал не-симеоново понимание: «На каком основании стих о том, что вся тварь мучится относят к нечеловеческому миру, к животным? «Вся тварь» тут нельзя понимать буквально: ибо ангелы не мучатся и не стонут. И жертва за них не приносится»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> св. Иоанн Златоуст. Беседа на слова Апостола: "Не точию же, но и хвалимся во скорбех, ведяще, яко скорбь терпение соделовает и пр. (Римл. 5,3). // Творения. т.3. кн.1. СПб., 1897. с.152.

<sup>2</sup> См. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Сергиевой лавры арх. Антонию, часть первая, 1877 г., сс. 172—173.

## Сколько длились шесть дней?

Библия говорит о шести днях творения. Наш день — это 24 часа. Значит ли это, что длительность миротворения можно вычислить по таблице умножения:  $6 \times 24 = 144$  часа?

Увы, нет. Прямолинейность не всегда хороша.

Ведь согласно Писанию за шестью днями творения настал день седьмой. А сколько он длился? Когда и чем он закончился? Наверно, седьмой день кончается, когда начинается день восьмой. А что именуется восьмым днем в церковной традиции? — "По нашему учению известен и тот невечерний и нескончаемый день, который у Псалмопевца наименован восьмым (Пс. 6,1) потому что он находится вне сего седмичного времени. Посему назовешь ли его днем или веком, выразишь одно и то же понятие. Посему и Моисей, чтобы возвести мысль к будущей жизни, наименовал единым сей образ века, сей начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный воскресением Господа", — раскрывает этот символизм св. Василий<sup>1</sup>. Итак, восьмой день — это день Царства Божия, это день, находящийся за пределами истории. А, значит седьмой день — это и есть все время человеческой истории. Седьмой день — день, когда «Бог почил от дел своих», день человеческого труда. Это день начался с первых шагов человека и длится до сих пор. Тысячи и тысячи лет, а отнюдь не 24 часа.

Но если седьмой день длится так долго, то на каком основании предыдущие шесть дней почитать за 24-часовые сутки? Так что «обыкновенные дни недели весьма не похожи на семь дней Бытия» (блаж Августин. О Бытии буквально 4,27).

Еще одно наблюдение: «Кто знает, что когда у нас бывает ночь, в другом месте светит солнце, а когда у нас светит солнце, в другом месте бывает ночь, тот будет доискиваться более возвышенного значения для исчисления этих дней» (блаж. Августин. О книге Бытия, буквально. 2,13)<sup>2</sup>. «Время началось с четвертого дня. Кто в состоянии представить себе, каким образом проходили эти три дня раньше, чем наступило время, которое как говорится

---

<sup>1</sup> св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. // Творения. ч. 1. — М., 1845, с. 37-39.

<sup>2</sup> Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912. с. 127.

здесь ("и да будут в знамения и во времена"), началось с четвертого дня, да и проходили ли?» (Августин. О книге Бытия, буквально. 2,14)<sup>1</sup>.

Другое наблюдение Августина: «Если бы в отношении к тому моменту когда первоначально было создано все Словом Бога, мы стали прилагать естественные движения вещей и обыкновенные пространства дней, которые мы видим теперь, то потребовался бы не один, а многие дни, что все, что при помощи корней произрастает из земли, сперва пускало росток под землю, а затем в известное число дней сообразно своему роду, выходило наружу. Сколько дней надобно было чтобы полетели птицы, если только начиная с свои зародышей, они достигали до пуха и перьев в течение свойственного их природе числового срока?» (О книге Бытия. 4,33)<sup>2</sup>.

Его итоговое предположение таково: «Вечер же и утро названы так не в смысле прошедшего и наступающего времени, а в смысле предела, которым указывается, до коих пор простираются свойственные такой или иной природе границы и откуда начинаются границы другой следующей природы: а может быть, надобно искать какого-нибудь другого еще смысла этих слов» (Там же).

И при поиске «другого смысла этих слов» буквализм точно не годится. Но, может, в самом тексте Шестоднева есть подсказка о ритме его действий? В четвертый день мироздания создаются "светила". И тут впервые в библейском тексте говорится о некоей цели (т.е. причинность носит телеологический характер): "для отделения дня от ночи и для знамений и времен" (Быт.1,14). "Знамения" поставлены впереди потребности в измерении времени. Значит, создаются не просто космические часы, а нечто более значимое. Знамение — это откровение воли Бога, обращенной к человеку, распознавание Промысла. Чудеса не случайно в церковном языке называются "знамениями": в них важно не нарушение обычного распорядка, а приоткрытие Промысла, опознание человеком заботы о себе. То, что светила создаются для знамений, прежде всего подчеркивает, что светила — не боги, они лишь призваны помочь человеку в его поклонении Богу.

Но, кроме того, это означает, что сотворение светил носит культовый характер, а, следовательно, и время, измеряемое их знамениями, — это *литургическое, культовое время*. К небесным светилам человек Библии имеет право поднять глаза лишь для того, чтобы узнать время празднования Над-космическому Незримому Богу.

<sup>1</sup> Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912. с. 195.

<sup>2</sup> Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912. с. 274.



*Время бывает разным  
Различны прежде были меры  
Владыки, воина, жреца,  
Пирата, мастера, гетеры,  
И земледельца, и купца.  
Теперь один запас понятий,  
Один разменочный язык  
Равняют всех в гражданстве братьий;  
Обличья заменил ярлык.  
Бьют тем же шаром те же кегли  
Бунтарь, епископ и король,  
Клейма фабричного избегли  
Вы, чья не обуяла соль!  
Мир плоско выровнен, а духа  
Единомысленного нет;  
Летит Эриния — Разруха —  
За колесницею побед.*

Вяч. Иванов

Время Шестоднева — это не столько астрофизическое, сколько литургическое время... В литургическом времени один час и одна минута не равны другим. Литургическое время отнюдь не обязано совпадать со временем астрономическим. Время метафизическое самоценно и не редуцируемо к физическому времени<sup>1</sup>. "Смысл не запечатлевается во времени астрономов и часовщиков... Физическое время — это время, которое мы раскидываем, как рыбак раскидывает сети, чтобы распределить по порядку дела, заполнить вещи и манипулировать ими. Неужели мы столь неопытные рыбаки, что запутаемся в собственных сетях? Да, мы бываем ими, когда проводим в бесконечность линию, определяемую движением звезд или наших механических игрушек, и когда пытаемся связать с *этим* календарем *наши* страхи, нашу тоску, наши надежды, наш ад, наш рай или наш золотой век", — писал Роже Гароди<sup>2</sup>.

А если мы вспомним очевидный библейский антропоцентризм, то сможем сказать, что подлинное время измеряется не периодами полураспада элементарных частиц, а временем собирания и становления человеческой души. Суббота, как скажет позднее один библейский текст, для человека, а

---

<sup>1</sup>Поэтому, в частности, не очень резонны призывы перестроить церковно-литургический календарь в соответствии с астрономическими уточнениями.

<sup>2</sup>Р.Гароди. Исповедь человека. М.1978. с.36 и 28.

не наоборот. Как пространство Библии небезразлично к человеку и собирается вокруг него, так и время ее антропо-стремительно.

Срок измерения литургического времени в Шестодневе, таким образом, — тайна Божия. И потому не стоит прельщаться обманчивой понятностью хронометрии книги Бытия. Книга Бытия все-таки писалась на том Востоке, который издавна знал астрономию — так что нынешние затруднения с днями и светилами понятны были и тогда. Замечательно, что именно в псалме, приписываемом преданием Моисею, говорится о тысяче лет как едином дне. Поскольку перед нами Священный текст, имеющий форму эпоса, не лишним будет — при разговоре о хронотопе Шестоднева — напомнить интересное наблюдение А. Я. Гуревича: "В эпосе герои не стареют. Время эпоса — время шахматных часов"<sup>1</sup>. Да — это время человеческого поиска, действия, надежды. Это — **время событий**. И эти события никакого отношения не имеют к движению маятника. В Библии время определяется движением истории, а не планет.

Библейский «день» нельзя положить как эталон в «палату мер и весов», ибо «День твой Тебе подобен: он любит человека, проходит и снова приходит с каждым родом. Обновляется день сей по любви своей к нам, чтобы силою своею обновлять нашу ветхость. Посещал нас день Твой, потом прошел и оставил нас, но, по милосердию твоему, снова возвращается и посещает нас. Знает он, что человечество имеет в нем нужду; всецело Тебе подобен и взыскует человечество. Тварь имеет нужду в Источнике своем; Твоего дня, Господи, также как и Тебя жаждет вся тварь. День сей царствует над временами; владычество дня Твоего подобно Твоему владычеству; оно простирается на века прошедшие и текущие. День твой Тебе подобен; он один, чтобы уподобиться Тебе, вновь возникает и многократно повторяется»<sup>2</sup>. Ну разве о том дне, что измеряется движением стрелки по кругу, размеченному 12-ю цифрами, можно так сказать? Так можно сказать лишь о тех днях, что у автора Библии, а не у часовщиков — «дни вечности кто исчислит?» (Сир.1,2).

И еще несколько запинаний на пути буквалистов:

Сколько раз у пророков говорится — "и будет в тот день". И далеко не всегда это выражение можно понять как предсказание о событиях, кото-

<sup>1</sup>Гуревич А.Я. Пространственно-временной "континуум" "Песни о Нибелунгах". // Традиция в истории культуры. М.1978. с.117.

<sup>2</sup>преп. Ефрем Сирий. Песнопения на Рождество Христово. // Творения. Сергиев Посад. 1912, т. 5 с.115-116.

рые ограничены всего лишь сутками. 40 лет странствия евреев в пустыне Давид называет "днем искушения в пустыне" (Пс.94,8).

Уже св. Иларий Пиктавийский замечал, что день в Писании иногда означает ряд годов, что нередко там, где говорится о целом дне, подразумевается все время жизни. *Tractat. In Psalt. LI, n.5 (PG IX, 311)*. События, отнюдь не укладывающиеся в один день, нередко именно днем и именуются: «В тот день» — Ис. 18,5; 23,4; Иер. 4,9; Иез. 30,18. «В день ярости» — Иез. 20,24. «В день гнева» — Плач 2,21. «В день брани» — Пс. 129,8. «В день отмщения» — Иер. 46,10. «День воздаяния» — Ис. 33,4.

Кроме того, на еврейском языке не существует слова для обозначения "эпохи" и потому в этом значении использовался все тот же йом — день. Кстати, и слово "неделя" применялось не только для обозначения семидневки, но и для обозначения семи лет<sup>1</sup>.

В Писании вообще числа не всегда стоит принимать буквально. Иначе придется обвинить в противоречии 3 Цар. 19,18 («Я сохранил Себе 7000 человек не поклонившихся Ваалу») и 3 Цар. 19,10 ("Я остался один"). А готовы ли богословы-креационисты буквально понять апокалиптическое число спасенных девственников — 144 000?

Первенцы Египта были поражены в полночь, и тем не менее говорится — "В тот день, когда поразил Я всех первенцев" (Числа 3,13).

И, значит, «Всякий, хотя и невнимательно читающий Священное Писание, знает, что в писаниях этих слово день обыкновенно употребляется вместо времени» (Августин. О граде Божиим. 20,1).

---

<sup>1</sup>см. — Ильин.В.Н. Шесть дней творения. Париж, 1991, с. 53.

## Может ли православный быть эволюционистом?

*Есть и такие животные, которые, по щедродаровитости природы, перерождаются, из одного вида превращаясь и претворяясь в другой.*

Св. Григорий Богослов Слово 31<sup>1</sup>.

В России появилось немало книг, посвященных критике дарвинизма. В основном это работы американских протестантских авторов-креационистов. Поскольку дарвинизм насаждался в советских школах и институтах, православные с радостью освобождения встретили эти книги и брошюры, пустили их в свои храмы и библиотеки. Но не слишком ли поспешно мы это сделали? Является ли в данном вопросе позиция американских фундаменталистов просто христианской, или же она имеет конфессиональное обоснование, причем такое, которое совсем не очевидно с точки зрения православной мысли?

Утверждение креационистов весьма решительно: они оспаривают не просто атеистическое понимание эволюции, но и допустимость самой эволюции как таковой. Дочеловеческий мир имеет шестидневный возраст — и не более. Земля же неспособна к эволюционному развитию, даже откликаясь на призыв Творца.

Такая позиция не является чем-то новым в истории мысли, в том числе христианской. Для языческой мысли (как античной, так и индийской) характерно было стремление редуцировать понятие материи к понятию небытия. Живет и действует только дух. Мир неодушевленный, мир материальный — это оковы для жизни и ничего более.

Однако в христианской традиции основная оппозиция античной философии — "материя-дух" — была заменена противопоставлением, проходящим совершенно по иному признаку: "Творец-тварь". И тварный дух, и тварная материальность оказались тем самым заключенными в общие скобки, стали родственными. И если за тварным духом, за человеческой душой признается некая ценность — то нет оснований отрицать ценность (пусть меньшую, но все же ценность) в телесности. Если человеческий или ангельский дух способен трепетать пред гласом Творца — то почему бы не востре-

---

<sup>1</sup>Св. Григорий Богослов. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1994, т. 1. с. 449

петать пред Ним и горам? Если человеческая душа способна к радостному послушанию Глаголу — то почему бы и рекам, водам и морям не быть способными к подобной же радости?

В языческих космогониях хтоническая материя противодействует Духу, гасит его порывы, и потому между ними не может быть созидательного диалога. Однако в библейской книге Бытия нет войны Бога с хаосом. Мир всецело послушен Творцу. И воды, и бездны радостно откликаются на Его повеления. И потому нет оснований переносить в мир Библии языческую идею враждебно-богоборческой материи.

В книге Бытия каждую тварь Бог называет как бы по имени и этим именованием вызывает ее из бездны небытия. По прекрасному выражению митр. Филарета (Дроздова), творческое "Слово выговаривает к бытию все существа"<sup>1</sup>. И здесь именно диалог, призыв и отклик. "Да прорастит земля, да изринет не то, что имеет, но да приобретет то, чего не имеет, поскольку Бог дарует силу действовать", поясняет свт. Василий Великий<sup>2</sup>. Не в земле семена жизни, но "Божие слово созидает естество" и всевает в землю, земля же лишь "проращивает" их. Она не может родить жизнь сама по себе, но и умалять ее роль тоже не следует — "Земля **сама собою** должна произрасти прозябение, не имея нужды в постороннем содействии"<sup>3</sup>. Хоть и исходит жизнь из земли, но сама жизнеродящая сила материи — дар ей от Творца.

Поэтому, с одной стороны, в библейском мышлении нет ничего похожего на алхимию опаринского материализма, следующего рецепту знахаря из "Антония и Клеопатры" Шекспира: "Возьмите немного грязи, немного солнца, и вы получите египетского крокодила". Шестоднев подчеркивает, что при возникновении жизни на земле — еще неоткуда было взять "немного солнца" (ибо оно появилось в четвертый день, а жизнь — космическими сутками раньше).

Но, с другой стороны, при непредвзятом чтении Писания нельзя не заметить, что оно оставляет за тварным миром толику активности. Не говорит-

---

<sup>1</sup>цит. по: прот. П. Сергиевский. Творение мира и человека. Изъяснение библейской истории творения в связи с естественной историей. Апологетический опыт. М., 1883, с. 136.

<sup>2</sup>свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. ч. 1, М., 1845, с. 136.

<sup>3</sup>свт. Василий Великий. Беседы на шестоднев // Творения. ч. 1, М., 1845, с. 76. В этой мысли свт. Василия содержится скрытая цитация еще одного библейского текста: "земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно" (Мр.4:28). Для Дидима Слепца то, что и в шестой день высшие животные также исходят из земли, показывает что земля сама имеет во власти бессловесных животных (Didyme l'Aveugle. Sur la Genese. t.1. Sources chretiennes. vol.233. — Paris, 1976. p.127).

ся "И создал Бог траву", но "произвела земля". И позднее Бог не просто создает жизнь, но повелевает стихиям ее проявить: "да произведет вода смыкающихся... да произведет земля душу живую".

И лишь человека Бог никому не поручает создать. Человек — исключительное творение Бога. Самодеятельность земли не безгранична: человека она произвести не может, и решающий переход от животного к антропоморфному существу происходит не по повелению Бога, а через прямое его действие — "бара" (и этого будет еще недостаточно для создания человека: после того, как особый творческий акт Бога создаст физиологический сосуд, способный быть вместилищем сознания и свободы, понадобится еще второй акт библейского антропогенеза — вдыхание Духа).

Возникновение жизни по книге Бытия — это и эволюция (ибо земля "произвела" растения и простейшие организмы), а в то же время и "скачок к жизни", который произошел по повелению Божию.

Земля Божиим словом призывается к творчеству, к самодеятельности, "что есть признание внутренних движущих сил, присущих земле. Конечно, здесь нет указаний на то, как и в каких границах осуществляет земля призыв Божий — одно лишь ясно: различные периоды в истории бытия начинаются с призыва Божия к самодеятельности "земли"<sup>1</sup>. Мир, призванный к движению и росту, оказывается соратником Бога. Тема сотрудничества Бога и творения возникает в Библии еще задолго до того, как впрямую пойдет речь о человеке.

То, что именно откликаясь на призыв Слова, земля в Шестодневе производит жизнь, означает, что перед нами не просто безжизненная масса, из которой внешнее воздействие лепит нечто, лишь преодолевая сопротивление материи. Библия — не Упанишады. Материя не предстает здесь синонимом смерти и небытия.

Этот творческий ответ земли так описывает свт. Василий: "Представь себе, что по малому речению холодная и бесплодная земля вдруг приближается ко времени рождения, и как бы сбросив с себя печальную и грустную одежду, облачается в светлую ризу, веселится своим убранством и производит на свет тысячи растений"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> прот. В. Зеньковский. Основы христианской философии. М., 1992, с. 146.

<sup>2</sup> свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. ч.1, М., 1845, с. 77.

Но почему же часть протестантского мира восстановила языческий предрассудок отождествления материи и пассивности и сделала его обязательным принципом своей веры?

Мне кажется, что за этим стоят три причины.

Первая связана с одной своеобразной традицией западного христианства. Ясная библейская картина постепенного вхождения в мир разных уровней бытия в Западной Европе оказалась заслоненной неудачным латинским переводом одного библейского же стиха. В книге Сираха говорится, что "Живый во веки созда вся *обще*" (Сир. 18,1, церковно-славянский перевод). Греческое *κοινη* означает "вместе", "соединенные воедино", но латинское *simul* — "одновременно" (современный русский перевод лишен обоих смыслов и просто неинтересен: он лишь утверждает, что "все *вообще* создал" Бог). Именно с этим местом Вульгаты и было связано противление эволюционизму на Западе<sup>1</sup>...

Поэтому уже Августин был убежден, что "Бог все создал разом"<sup>2</sup>. Эту традиционную для западных богословских школ убежденность наследовали и протестанты, правда, подзабыв, что базируется это убеждение прежде всего на особенности латинского перевода *неканонической* библейской книги.

Для того, чтобы это утверждение неканонической книги было воспринято протестантами (обычно считающими неканонические книги не более чем апокрифами), нужно было какое-то особое основание. Это основание обретается в самой сердцевине протестантского вероучения: в доктрине "спасения только верою", "только благодатью".

Слово "синергия", сотрудничество, соработничество не приемлется протестантами-фундаменталистами (несмотря на то, что оно есть в Библии — 1 Кор 3,9). Человек не может быть соучастником своего спасения. Это исключительный дар, и человек лишь уведомляется о том, что за его прегрешения уплачено Голгофской Жертвой<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> см. Яки С. Спаситель науки. М., 1992, с. 87. Сама же мысль о взаимозависимости всех творений может оказаться бесполезной в наше время написания экологических азбук.

<sup>2</sup> Августин. О книге Бытия, буквально. В 12 книгах. 4,34. // Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912, с. 276.

<sup>3</sup> Полемика протестантов с православными по этому вопросу напоминает споры между двумя школами индуизма-вайшнавизма: между школой "обезьянки" и школой "котенка". Обе школы были убеждены, что спасает людей Кришна. Но первая об этом говорит так: обезьянка цепляется за шкуру матери, и та переносит ее с места на место. Вторая же школа говорила: как кошка берет в зубы котенка и переносит его - так и от человека не требуются даже усилия обезьянки, цепляющейся за шкуру матери...

Но если даже человек не может быть творцом, не может сотрудничать с Богом, то как же можно признать такое право за дочеловеческим миром? И потому адвентистский учебник богословия так совершает переход к критике эволюционизма: “Даже апостол Павел не смог достичь праведности собственными усилиями. Он знал совершенный идеал Божьего Закона, но не мог жить по нему”. Затем оказывается, что “Голгофа самым решительным образом опровергает теорию эволюции”<sup>1</sup>. Этот учебник с сожалением констатирует, что “Все большее число христиан принимают атеистическую эволюционную теорию, согласно которой, творя мир, Бог использовал эволюционный процесс”<sup>2</sup>. Странно, что людей, которые принимают теорию, что “Бог использовал...”, адвентисты называют атеистами.

Но и этого, доктринального, мотива тоже было бы недостаточно для того, чтобы не просто хранить в тишине своих сердец и семинарий антиэволюционистские убеждения, скандально расходящиеся с мнением науки и школы, а настойчиво их пропагандировать. Причина настойчивости фундаменталистов в этом вопросе является уже социальной.

Открыто идти на конфликт с научными мнениями стало возможным только в нашей ситуации *fin du siècle*. В конце нашего века антинаучные высказывания стали совершенно безнаказанны. Неоязычники, маги, оккультисты не стесняются высказывать самые дикие идеи. Похоже, что обыватель устал от научной серьезности и ответственности, и потому готов любое известие выслушивать из позиции: “почему бы и нет?”. На место аргументации выдвигается чистейший волюнтаризм: “А я так хочу! Причем здесь аргументы! Мне так кажется, мне так интересно!”. Это массовое упоение иррационализмом делает вполне рыночным товаром и протестантский буквализм.

Но в православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма. Не имеет для православных смысла и потакать общественной моде на иррационализм (любой иррационализм в конце концов сработает в пользу оккультизма и против Церкви). Тем не менее, и в православной среде звучат голоса в пользу радикального отторжения любой формы эволюционизма.

Прежде всего надо заметить, что отрицание эволюции в православной среде является скорее новшеством, нежели традицией.

---

<sup>1</sup>В начале было Слово. Основы вероучения христиан-адвентистов седьмого дня. — Заокский, 1993, сс. 104-105.

<sup>2</sup>В начале было Слово. Основы вероучения христиан-адвентистов седьмого дня. — Заокский, 1993, с. 104.



Во-первых, даже по мнению богословов весьма консервативной Русской Зарубежной Церкви, "дни творения следует понимать не буквально (ибо "пред Богом тысяча лет, как день вчерашний") а как периоды!"<sup>1</sup>.

Во-вторых, идея эволюции, в случае ее отделения от атеистического ее истолкования, достаточно позитивно освещается в трудах православных писателей. Тот же проф. И. М. Андреев, отвергнув идею развития человека из обезьяны, пишет: "В остальном дарвинизм не противоречит библейскому учению о сотворении животных существ, ибо эволюция не разрешает вопроса о том, кто же сотворил первых животных"<sup>2</sup>.

Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии архиеп. Михаил (Мудьюгин) пишет: "К разряду явлений, в описании которых в Библии и на страницах любого учебника биологии легко обнаружить поразительно большую степень совпадения, относится процесс эволюции органического мира. Сама библейская терминология укладывается в плоскость того же удивительного совпадения — говорится "да произведет вода душу живую", "да произведет земля зверей земных". Здесь глагол "производить" указывает на связь между отдельными фазами формирования животного мира, более того — на связь между мертвой и живой материей"<sup>3</sup>.

Проф. Московской Духовной Академии А. И. Осипов полагает, что "для богословия принципиально допустимы и креационная, и эволюционная гипотеза, при условии, что в обоих случаях Законодателем и Устроителем всего миробытия является Бог, Который мог все существующие виды, или творить по "дням" сразу в завершенном виде, или постепенно, в течение "дней" "производить" из воды и земли, от низших форм к высшим силою заложенных Им в природу законов"<sup>4</sup>. «Для православного богословия имеет принципиальное значение лишь одно, что Творцом и Законодателем всего миробытия во всем его многообразии является Бог. Но как Он привел его к бытию: творил ли по "дням" сразу, в завершенном виде целые пласты бытия или производил их постепенно в течение шести "дней" от низших форм к высшим из воды и земли (Быт. 1; 20,24) силою заложенных Им в природу законов, — не имеет никакого значения для богословия, для христианства, для спасения. Однако об этом ведутся нескончаемые, бесплодные споры, по-

---

<sup>1</sup> Андреев И. М. Православно-христианская апологетика. Краткое конспективное изложение курса лекций, читанных в Св.-Троицкой Духовной Семинарии. Джорданвилль, 1965, с. 58.

<sup>2</sup> Там же, с. 60.

<sup>3</sup> архиеп. Михаил (Мудьюгин). Введение в основное богословие. М., 1995, с. 221.

<sup>4</sup> Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. (Основное богословие). М., 1997, с. 313.

рождающие неприязнь, осуждение, вражду, предаются анафеме все несогласные. Неужели не очевиден духовный источник всего этого?»<sup>1</sup>.

Проф. Свято-Владимирской Семинарии в Нью-Йорке прот. Василий Зеньковский также подчеркивает библейскую "самодеятельность земли": "Библейский текст ясно говорит, что Господь повелевает земле действовать своими силами... Эта творческая активность природы, присущая ей, по выражению Бергсона, *elan vital*, — устремление к жизни, делает понятным бесспорный факт эволюции жизни на земле"<sup>2</sup>.

Один из ведущих авторов "Журнала Московской Патриархии" 60-70-х годов прот. Николай Иванов был вполне согласен с идеей эволюционного развития: "Акт творения мира и образования его форм для Бога есть проявление Его всемогущества, Его воли; но для Природы осуществление этой воли есть акт становления, то есть длительный и постепенный процесс, протекающий во времени. В ходе развития может возникать множество переходных форм, иногда служащих лишь ступенями для появления форм более совершенных, тех, которые привязаны к вечности"<sup>3</sup>.

Тогда же «Журнал Московской патриархии» печатал тексты, которые сегодня вызвали бы возмущение молодых креационистов: "По принятой до сих пор хронологии от сотворения мира до Рождества Спасителя, которым отмечается начало нашей эры, прошло 5508 лет... Вокруг этой цифры 5508 велось много споров и писалось много комментариев, но самой этой цифры, этого исчисления не существует нигде в тексте Библии, ни в Ветхом Завете, ни в Новом. Более того, она никогда не была утверждена, одобрена или декретирована какой-либо церковной властью или каким-либо Вселенским Собором (которым принадлежало исключительное право утверждать истины вероучения и церковной дисциплины, имеющие силу и обязательные для всей

---

<sup>1</sup>Осипов А. Куда идет христианство? // Сибирская православная газета. Тюмень, 2002, № 6 (58). А о том, что библейскую хронологию не стоит понимать буквально говорилось и в том учебнике по «основному богословию», по которому учился сам А. И Осипов — «Основное богословие. Курс лекций для духовных семинарий. — Машинопись. — Ч. I. — 1952-1953, с. 126). И еще более раннее академическое слово: ««Как-то случилось, что на самом деле великие задачи выяснять истину и воплощать её в жизни отодвинулись [на задворки], их заменило *левнивое и лукавое убеждение*, что истина познана и осуществлена... *Учение о творении в шесть дней*, учение о мытарствах и многие иные учения и просто сказания были догматизированы» (Глаголев С. Задачи русской богословской школы. // Символ. Париж, 1983. №10. с. 219; это речь перед студентами МДА в 1905 году).

<sup>2</sup>прот. Василий Зеньковский. Апологетика. Рига, 1992, с. 54.

<sup>3</sup>прот. Николай Иванов. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования книги Бытия (гл. 1-5). Клин, 1997, с. 97.

Церкви) или хотя бы каким-либо поместным собором, который таким образом дал бы этой цифре силу обращения в церковной среде. Фактом остается то, что эта цифра никогда не получала никакого утверждения со стороны Церкви. И поэтому все дискуссии вокруг нее, все атаки и вся критика, направленные через ее посредство против божественного Откровения и истин Писания, беспредметны...”<sup>1</sup>.

Проф. Н. Н. Фиолетов, участник Поместного Собора 1917-1918 гг., полагал, что "самая идея эволюции не представляется чуждой христианскому сознанию или противоречащей ей"<sup>2</sup>.

В 1917 г. священномученик прот. Михаил Чельцов, касаясь вопроса о взаимоотношении христианства и науки, писал, что "Не мало способствовало уничтожению розни между наукой и религией и более проникновенное, осмысленное и духовное разъяснение и понимание многих мест Библии. Стоило только получше вчитаться в текст Библии о сотворении мира, как стало ясно, что Библия не дает оснований считать день творения за двадцатичетырехчасовой период времени, и рушилась стена между библейскими сказаниями и данными науки о неопределенно долгом периоде жизни Земли до появления человека"<sup>3</sup>. А вот его размышления над библейским рассказом о творении человека: «Из этого библейского выражения можно с одинаковым правом и верностью библейскому смыслу вывести как и то заключение, что Господь из персти земли сделал какую-то специальную фигуру человека, которую потом и одухотворил «дыханием жизни», так и такое рассуждение, что Господь Бог, предоставляя, в силу заложенных в природу законов развития, веществу совершенствоваться в его формах и образах, затем, когда это вещество достигло при содействии промысла Божия формы, близкой к телу человеческому, Он взял эту «персть от земли» и вдунул в нее душу живую. Ни первое из этих рассуждений-заключений не ближе к библейскому тексту, ни второе дальше от него. Но если первое требует довести человекообразность «куклы-фигуры» до наличности руки у Господа и самого процесса создания

---

<sup>1</sup> "Богословские исследования" (сентябрь-октябрь 1960 г.) // Журнал Московской Патриархии. 1961, № 10. сс. 76-77; реферат статьи румынского священника Петра Савина. Библейская хронология. Аналогично высказывалась и русская дореволюционная церковная публицистика: «Каноны вселенских и поместных соборов не установили ни одним определением вербального понимания шести дней. В многочисленных Символах веры везде говорится о Боге-Вседержителе и Творце неба и земли, но не измеряется продолжительность творческого дела сутками или часами» (Леонардов Л. Д. Теория соглашения // Вера и разум. Харьков, 1908, июль, кн. 2. с. 193).

<sup>2</sup> Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М., 1992, с. 64.

<sup>3</sup> прот. Михаил Чельцов. Христианское мирозерцание. М., 1997, с. 30.

этой фигуры, то второе совершенно согласуется с духовностью и премудростью Божией... В одухотворенности человека вся сущность лица человека: а как эта персть в подобие тела его взята и образована была — это лишь второстепенная, неважная подробность. И почему для человеческого самосознания приятнее вести начало своему телу от какой-то небиблейской куклы, а не от той же хотя бы обезьяны? Или чем вредит чистоте его веры, правильности его взгляда на себя как на образ Божий и его стремлению к нравственному совершенствованию мнение о том, что одухотворена была дыханием жизни персть от земли, доразвившаяся до степени такой полноты и гармоничности, при которой она удостоилась быть вместилищем дыхания Божия и носителем образа Его? А если так, то зачем же продолжать искажать Библию введением в нее этой «куклы» и тем самым многих, очень многих смущать и от церкви отталкивать?»<sup>1</sup>

Еще ранее вполне ясно указал на путь христианской интерпретации идеи эволюции В. С. Соловьев:

"Из того, что высшие формы или типы бытия являются или открываются после низших — никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же самое, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция: ее нельзя отрицать, она факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т.е. окончательно из ничего — значит под факт подставлять логическую нелепость. *Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа.* Таким образом, каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое творение, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового служит тип прежний, а, во-вторых, и собственное положительное содержание нового типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений. Условия происходят от естественной эволюции природы; являемое — от Бога"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> прот. Михаил Чельцов. О человеческих привнесениях в Библию // Христианская мысль. Киев, 1916, кн.6, сс. 99-100.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. // Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах. М., 1988, т. 1, с. 274. Эта мысль Соловьева ее вызывает возражений у С. Н. Трубецкого (Трубецкой С. Н. Основное начало учения В. Соловьева // Собрание сочинений кн. С. Н. Трубецкого. т. 1. Публицистические статьи 1896-1905 гг. — М., 1907, с. 361).

Осторожность в этом вопросе была свойственна и проф. М. Мелиоранскому: «Мы не беремся предсказывать, какова будет окончательная судьба в науке дарвинизма, и вообще — теории мировой эволюции — но знаем одно, что если за Дарвином останется титул Коперника биологии, он рано или поздно будет признан за ним и в богословии. И богословие от этого ни-мало не пострадает»<sup>1</sup>.

Позднее же не считали эволюционную теорию антибиблейской и атеистической философ В. Н. Ильин<sup>2</sup>, сербские богословы прот. Стефан Ляшевский<sup>3</sup> и проф. Лазарь Милин<sup>4</sup>, выдающийся румынский богослов священник Думитру Станилоэ<sup>5</sup>, епископ Василий (Родзянко)<sup>6</sup>.

Митрополит Кирилл (Гундяев) разъясняет, что «Речь идет, конечно, не о циклах в 24 часа, не о наших астрономических сутках, ибо светила были созданы только в четвертый день. Речь идет об иных периодах времени. «У Господа, — возвещает нам Слово Божие, — один день как тысяча лет и тысяча лет как один день» (2 Пет. 3, 8). Бог — вне времени. И поэтому нельзя судить о том, как долго совершалось это Божественное творение... Как сказано в Библии, живые существа Бог не прямо сотворил, но произвели вода и земля. Это указывает на вовлеченность всей природы в тайну сотворения нового»<sup>7</sup>.

Так что спокойное отношение к эволюционизму — это традиция православного академического богословия. Весной 2003 года состоялось специальное заседание Синодальной Богословской Комиссии под руководством митрополита Минского и Слуцкого Филарета, посвященное этой теме. И светские ученые (биологи, физики, математики), и богословы на этом заседании весьма резко высказывались о книгах православных «креационистов» и призывали не противопоставлять светскую науку и церковную мысль (еще раньше были подобные по духу и выводам конференции в Свято-Тихо-

---

<sup>1</sup> Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению Древней христианской Церкви (I-VIII в.). Спб., 1910, с. 247.

<sup>2</sup> Ильин В. Н. Шесть дней творения. Париж, 1991.

<sup>3</sup> прот. Стефан Ляшевский. Опыт согласования современных научных данных с Библейским повествованием в свете новейших археологических раскопок и исследований. — Псково-Печерский монастырь, 1994.

<sup>4</sup> Милин Л. Научно оправданье религије. Апологетика. Кн.1. Шид, 1995, с. 178.

<sup>5</sup> Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. vol. 1. Bucuresti, 1996, p. 230.

<sup>6</sup> епископ Василий (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера Отцов. М., 1996, см. сс. 82-84.

<sup>7</sup> Митр. Кирилл. Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2005, сс. 34-35.

новском Богословском институте и Издательском Совете Московской Патриархии).

Поскольку немало моих публикаций посвящено полемике с католичеством, то я не побоюсь сказать, что всецело согласен с выводом паспкой энциклики *Humani generis* (1950): “Церковное учительство не препятствует тому, чтобы учение об эволюции стало объектом изучения и обсуждения, в согласии с современным уровнем науки и богословия ... в той мере, в какой оно исследует вопрос о происхождении человеческого тела, произошедшего, как считают, от предшествовавшей органической материи (относительно же души католическая вера утверждает непосредственное создание её Богом)”.

Новизной является принятие протестантски-креационистской позиции православными проповедниками. Наиболее известный писатель, высказавшийся с критикой идеи эволюции как таковой, был иеромонах Серафим (Роуз).

Первый из его аргументов : эволюция предполагает смену поколений. Смена поколений предполагает смерть. Суть проблемы в том, что если были поколения сменяющихся животных до появления и падения человека — то придется сказать, что смерть была в мире до человеческого греха. Но смерть есть следствие греха, причем греха человеческого. Поскольку в дочеловеческом мире не было греха, то богословски невозможно предполагать в нем наличие смерти.

Если же смерть была в мире до грехопадения человека, значит — вопреки библейской вере — не через человека растлилась вселенная. Так была ли смерть в дочеловеческом мире или она появилась лишь с человеком? Я сказал бы, что неверны оба этих ответа.

Здесь надо задуматься над словами *смерть* и *грех*.

Слово *смерть* слишком человеческое. “Смерть” — это слово, предельно насыщенное именно человеческим трагизмом. Можем ли мы прилагать слово *смерть*, до краев полное именно человеческим смыслом, к миру нечеловеческому? Для человека *смерть* — трагедия, она есть нечто вопиюще недолжное. Но в русской философии<sup>1</sup> не случайно именно ужас человека перед *смертью* воспринимался как опытное свидетельство его неотмирного происхождения: если бы человек был законным порождением мира естественной эволюции и борьбы за выживание — он не стал бы испытывать отвращения к тому, что “естественно”. *Смерть* человека вошла в мир через грех

---

<sup>1</sup> см., например. “Смысл жизни” С.Л.Франка.

— это несомненно. Смерть есть зло и Творцом она не создана — это тоже аксиома библейского богословия.

Вывод отсюда, мне представляется, может быть один: уход животных не есть смерть, не есть нечто, подобное уходу человека. Если мы говорим "смерть Сократа" — то мы не имеем права это же слово применять в высказывании "смерть собаки". Смерть звезды — это метафора. Такой же метафорой можно сказать о "смерти" атома или табуретки. Животные исчезали из бытия, прекращали свое существование в мире до человека. Но это не смерть. И поэтому в богословском, в философском смысле говорить о феномене смерти в мире нечеловеческом — нельзя. Смерть безжизненной звезды, распад атома, разделение живой клетки или бактерии, прекращение физиологических процессов в обезьяне — это не то же, что кончина человека.

Да, смерть есть следствие греха. Но что есть грех? Грех есть нарушение воли Творца. Можем ли мы быть уверены, что смерть животных есть нарушение Творческой Воли? Создал ли Бог животных для бессмертия? Желал ли Он сотворить их причастниками Вечности? Предназначал ли и им Хлеб Жизни и Евхаристии?

Если нет — значит, временная ограниченность животных и их доступность распаду не есть нарушение Замысла Творца и не есть грех или искажение креативной воли. Если Причастие — единственный Хлеб Жизни, а в храмах все же не причащают щенков — значит, это Хлеб не для них и Вечность — не для них<sup>1</sup>. (Кстати, Причастие — и не для ангелов; оттого они и не поминаются на проскомидии вместе со всеми святыми и даже Божией Матерью: «Но на проскомидии вспоминать ангелов неужели церковь забыла? Неужели теперь только о сем догадались? Так думать значило бы слишком мало думать о церкви и слишком много — о себе. Безкровная жертва есть воспоминание спасительной смерти Христовой. Следственно, должна быть приносима за тех, за которых Христос умер. Церковь не учит, чтоб Он умер и за ангелов. Не посему ли при проскомидии вспоминаются только люди и умалчивается о ангелах? Молитва Христу Богу, прославление Христа Бога, есть общее нам с ангелами; к сему их и призываем; тело Христово даровано человекам. Они, ангелы, сослужат нашим таинствам, но причаща-

---

<sup>1</sup> Один священник из Казанского собора на Красной площади рассказывал мне, что одна из стареньких прихожанок стала приносить с собой свою собачку, и причем требовала, чтобы ее любимцу причастили вместе с нею. Никакие аргументы не помогали. Раз за разом приходилось старушку просить покинуть храм. Наконец, священник нашел аргумент, действовавший на сознание собаколюбивой бабули: "Хорошо, я ее причащу... А она сегодня исповедовалась?.. Нет?.. Ну, вы сами знаете, что без исповеди нельзя..."

ются святых таин Божиих своим образом и чином небесным, для нас недоверодомым"<sup>1</sup>). Литургия — для тех, кто выпал из нормы. Ни ангелы, ни животные этого не сделали, оттого мы и не делимся с ними дарованным нам Братством.

Смерть животных не есть нарушение замысла Божия. Ибо Библия не обещает вечности нашему миру. Только человеческой душе уготовлена Вечность. К людям, а не к котяткам обращается Спаситель: "Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира" (Мф. 25,34). Все остальное сгорит. И если по созданию (не воскресении, а именно при новом творении "новой земли и нового неба") Бог пожелает снова населить их животными — они там появятся. Но это не будут увечеченные животные нашей Земли. Там все будет новым — кроме нас.

Бог не создал животных для бессмертия — и потому в их уходе из бытия нет поругания замысла Божия и нет греха. Блаженный Августин прямо пишет, что "животные сотворены смертными"<sup>2</sup>. Еще прежде такая же позиция была характерна для свт. Мефодия Патарского — "Каково производящее, таковым обыкновенно бывает и происходящее от него. Бог есть бессмертие, и жизнь и нетление: а человек — произведение Божие; и так как произведенное бессмертием — бессмертно, то человек бессмертен. Поэтому-то Бог сам произвел человека, а прочие роды животных повелел произвести воздуху, земле и воде... Прочим животным дано жить посредством воздушного одушевления, а человеку — от самой бессмертной сущности, ибо вдунул Бог в лице его дыхание жизни"<sup>3</sup>. Итак, поскольку животные не могут быть причастны Божественной благодати, они не бессмертны. Они оживляются стихиями, от которых и произошли, а стихии разгораются и угасают вместе со своими порождениями.

Смерть животных не есть нарушение воли Творца, а потому не является свидетельством того, что ею нарушается изначальная добротность мира<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Письма Митроплита. Моск. Филарета к наместнику Сергиевой лавры архимандриту Антонию. Цит. по: Муретов С. О поминовении бесплотных сил на проскомидии. М., 1897, с. 35.

<sup>2</sup> Августин. О книге Бытия, буквально. 15. // Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912, с. 132.

<sup>3</sup> Св. Мефодий Олимпийский. О воскресении, против Оригена. // Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его сочинений. — СПб., 1877, с. 185.

<sup>4</sup> Суждение иером. Серафима (Роуза) по этому поводу весьма странно: "Если правда, что животные погибали до преступления Адама, то как может быть, что Бог после создания животных "увидел, что они хороши"? Как они могли быть "хороши", если уже были смертными и растленными, вопреки Божьим планам для них?" (иером. Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию Спб., 1997, сс. 42-43). Здесь напрашивается естественный вопрос: откуда отец Се-



Вот когда та тварь, которая единственно является образом Творца, когда человек низводит себя до мира животных и делает себя подвластным тем законам борьбы, выживания и умирания, которые царствуют в дочеловеческом мире — вот тогда происходит нарушение воли Бога.

И, кажется, мы уж слишком привыкли отождествлять себя с животными. До такой степени привыкли, что нехристиане из этого кажущегося тождества выводят оправдания своих страстей и беззаконий, а христиане склонны обетованные им дары Святого Духа распространять опять же и на мир животных...

Кроме того, можем ли мы поведение животных описывать в категориях греха и добродетели? Нет. Но если слово "грех" не применимо к описанию жизни животных, то и сродное со словом *грех* слово *смерть* (в богословии же слово *смерть* является производным от слова грех) также нельзя применять к ним в строгом, то есть в человечески-экзистенциальном его смысле.

У Отцов все же довольно строго говорится, что грех в мир пришел через человека. И грешит в мире только человек (событий в ангельских сферах мы сейчас не касаемся). "Какое другое злое действие помимо совершающегося между людьми ты можешь указать?" — риторически вопрошает свт. Мефодий. — Все прочие твари по необходимости повинуются Божественному повелению, и некоторая из них не может делать чего-нибудь другого, кроме того, для чего она сотворена"<sup>1</sup>. Значит, в мире животных нет зла, и смерть животных не есть зло, если она причиняется не человеком. Убийства в мире животных не есть некое зло, ибо не имеют за собой свободы.

"Борьба за существование" в Божием замысле даже может иметь и особый, педагогически-благый смысл. Во всяком случае блаж. Августин полагает, что борьба между животными назидательна тем, что человек, видя, как борются животные за свою плотскую жизнь, сможет понять, сколь страстно и напряженно он сам должен бороться за свое духовное спасение<sup>2</sup>.

Второй аргумент православных антиэволюционистов строится на тех святоотеческих текстах, которые отрицают наличие страданий и смерти в Эдемском саду. Согласно святоотеческой интуиции не только человек, но и

---

рафим знает о Божьих планах относительно животных?

<sup>1</sup>Св. Мефодий Олимпийский. О свободе воли, против валентиниан. // Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его сочинений. — СПб., 1877, с. 165.

<sup>2</sup>см. Августин. О книге Бытия, буквально. В 12 книгах. 3,16. // Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912. с. 223.

животные были в блаженном состоянии. И потому никакие страдания и смерти, неизбежно связанные с эволюцией, богословски непредставимы.

Но и этот аргумент не представляется мне безупречным.

Во-первых, он упускает из виду, что Эдемский сад не весь мир. Рай — не синоним всего космоса до грехопадения. Эдем не объемлет весь мир — из него истекают реки, омывающие тот сад, в который помещается человек.

Более того, Писание говорит, что Эдем и сад — не одно и то же. "Насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке" (Быт. 2,8).

Русское слово "рай" — это еврейское "ган", и "парадиз" греческого текста (которое, в свою очередь, является эллинизированным персидским словом *пардес* — парк). Но смысла еврейского *ган* русское слово *сад* все же не передает. Еврейское *ган* происходит от глагола *ганон* — защищать. В других языках связь сада и ограждения, защиты также присутствует: французское *jardin* связано с глаголом *garder* (охранять); английское *Garden*, как и немецкое *Garten* также восходят к тому же романскому корню. Так что на русский язык *ган* скорее стоит перевести словом "огород": огражденное и защищенное место.

И это место не просто защищено само по себе, но и человеку дается прежде всего заповедь "хранить его" (Быт. 2,15). Но если сад при Эдеме — это огражденное и защищенное место, значит, было от чего защищать. От человека надо было охранять мир или человека от мира? Человек должен был охранять сад или сад давал защиту человеку?

Во всяком случае Эдем-радость, и сад-крепость, где был поселен человек — не одно и то же (ибо "из Эдема выходила река для орошения рая (огорода)" — Быт 2,10). Парадиз насажден при Эдеме (*параδεισον εν Εδεν* — "рай в Эдеме"), и раем в смысле радости является именно Эдем, а не сад.

Сад был дан человеку, чтобы стать предметом его охраны и сам охранять человека; а Эдем — чтобы дать человеку радость. Человек не дошел до Эдема, а был лишь в саду при Эдеме.

Итак, Писание не говорит о том, что весь мир жил по законам Эдемского сада. Скорее — наоборот<sup>1</sup>. Хотя Библия не описывает прямо мир за пределами Эдемского сада, но видно, что охраняемая зона явно противопостав-

---

<sup>1</sup>В раю "не селилось ни одно из бессловесных существ, но только человек — создание божественных рук" (преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 2,10).

лена дикой неводеланной природе. И противостояние это мыслилось довольно жестким, таким, что нужна была даже охрана.

Но если только что созданный человек вводится в огражденное место — значит, его надо было от кого-то и от чего-то защищать. От сатаны, как мы знаем, эдемская ограда не защищала. Значит, были какие-то не духовные, а иные угрозы человеческому новичку на планете Земля. И вот для защиты от этих угроз человек изымается из общепланетарного контекста и поставляется в некий "манежик", имеющий четкую пространственную ограниченность (по четырем рекам).

Вполне возможно, что за пределами эдемской ограды все законы борьбы за существование уже были. Бог предупреждал человека: "вкусишь — смертью умрешь" (Быт. 2,17). А если Бог сказал именно так — значит, людям был и ранее знаком опыт смерти (точнее — наблюдение за смертью других). И тогда это значит, что смерть была в нечеловеческом мире, в мире животных<sup>1</sup>.

Но человек до поры до времени был от этого защищен. И только своим грехом человек сломал ограду Эдемского сада, и законы внешнего мира, законы дарвиновской биологии хлынули в мир человека.

Связь греха и смерти догматически (то есть — вероучительно-значимо) устанавливается словами апостола Павла: "Посему как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили" (Римл. 5,12). Грех пришел через человека. Через человеческий грех смерть перешла на человек. Но из этих слов апостола Павла никак не следует, что до греха Адама животные были бессмертны. Скорее из них явствует, что смерть в мире уже была — но лишь через человеческий грех она перешла и на нас.

Одно неспоримо в библейском повествовании: Космос с самого начала нуждается в охране, в защите. И защищать нужно или Эдем от человека (и тогда "сад", "рай" есть крепостная стена, которою Бог защитил Эдем от человека), или же надо защищать человека от внеэдемского мира. В последнем случае надо признать, что внеэдемский мир содержал в себе нечто такое, что было опасно для человека.

---

<sup>1</sup>Мы не знаем, что именно сказал Бог человеку, чтобы тот понял, что такое опыт смерти, с которым он еще не был знаком. Но рассказ-то об этом обращен к людям, которые уже очень хорошо знали, что такое смерть и боль. Поэтому Моисей передает это предупреждение Бога первочеловеку так, что мы понимаем, что Адам был предупрежден.

И второе обстоятельство, которое не учитывается православными антиэволюционистами: Эдем ограничен не только в пространстве, но и во времени. Эдемский сад не только не весь мир, но и появился он уже после сотворения человека. История мира не начинается с Эдема. Уже после завершения всех шести дней, отдельным творческим актом "Бог насадил рай в Эдеме на Востоке и поместил там человека, которого создал" (Быт. 2,8). Итак, человек был создан раньше Эдема, а Эдем насажден после создания человека. Уже созданный человек помещается в насажденный для него сад.

"И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском" (Быт. 2,15). Человек создан вне сада и вне Эдема. Откуда же Бог взял человека? ("Взять" означает избрать — как "взяты" левиты из других колен). Эдем — это не место нашего происхождения; это место нашего предназначения.

Человек создан вне рая. Но вне рая это где — ниже или выше? Человек создан в более высоком порядке бытия и потом помещен вниз? Или он создан снизу и затем вознесен до Эдема? Где возник человек — в мире небесных идей или в мире джунглей, в мире, где не было божественного дождя любви и затем оттуда, из мира человекообразных он был помещен в Эдем?

Библейский текст склоняет скорее ко второму толкованию<sup>1</sup>. Библейское повествование акцентирует: мир, в котором человек возник, не может быть тем же миром, где человек должен жить и расти. Отметим, что для того, чтобы оказаться в Эдеме, человеку надо было переместиться: перейти грань от дикой природы к саду. Это изменение не просто места, но среды обитания.

Человек должен быть защищен от мира своего антропогенеза. Значит, тот мир, откуда человек родом (по своей телесной биографии), содержит в себе что-то разрушительное. Но это не есть моральное зло, не есть грех (ибо

---

<sup>1</sup>Святоотеческие суждения в пользу такого мнения приведены в моей статье "Мужчина и женщина в книге Бытия" (Альфа и омега. № 2/3 (9/10) 1996, с. 272. Указание на подобное же мнение свт. Кирилла Александрийского есть в книге архим. Алипия и архим. Исаяи "Догматическое богословие. Курс лекций" (Троице-Сергиева Лавра, 1994, с. 212), но, к сожалению, без цитации и без источниковедческой ссылки. Св. Афанасий Великий полагает, что тленность и смертность — естественное состояние человеческой природы, из которого человек выведен вдыханием Духа и возвращен грехом (см. Попов И.В. Религиозный идеал св. Афанасия (Богословский вестник. 1903, № 12 и 1904, №3. А также: протод. Сергей Голубцов. Стратилаты Академические. Работорцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь. По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999, с. 175).

греха в дочеловеческом мире еще нет). Есть что-то в природных законах и в природных циклах, что хорошо для космоса и опасно для человека. Есть нечто, без чего рост мира от "начальных пылинок вселенной" к предчеловеческому миру был бы невозможен, но теперь, когда рост достиг своего предела, законы эволюции должны умалиться.

Мир не может идти к новому без распада старого. Жизнь не может расти без постоянного обновления и без оставления чего-то за своими пределами, то есть за пределами жизни. В Космосе нет созидания без разрушения. В космосе — но не в мире человека. Эта полярность созидания и разрушения, эта гармония космических разрушительно-созидательных циклов может быть умерена, унята, разрешена — хотя бы там, где появляется человек. Он — надкосмическое существо, живущее в космосе, и поэтому гармония космических противоположностей не должна прямо функционировать в нем. Человек должен быть защищен от засилья космических законов — и дать эту защиту ему может только Надкосмическое существо — Творец космоса.

Отказавшись от Его покровительства, человек сделал себя частичкой того космоса, в котором все языческие философские системы видели неизбежное единство добра и зла, рождения и смерти. Да, мир человека радикально изменился в результате греха. Но можем ли мы считать, что внечеловеческий и дочеловеческий мир был другим до этого? Может, своим поступком человек просто стер ту грань, которой он был благодатно, сверхестественно отделен от мира остальной природы?

Да, в в том мире, в который был *введен* Адам, то есть в приэдемье могло не быть даже животной смерти. Но было ли так в мире, из которого Адам был *изведен*? Можем ли мы отождествлять исходный пункт и пункт назначения первого *Исхода*? Сербский богослов прот. Стефан Ляшевский полагает, что смерти не было лишь в Эдеме. При создании человека — в "Раю водворился новый мир, где *уже* не лилась кровь перед лицом бессмертного Адама, *исчезла* насильственная смерть среди животного мира, "ибо Бог дал всем в Раю в пищу всякую зелень и плоды", и покорены были человеку все звери"<sup>1</sup>.

Атмосфера благодати, в которую был введен первый человек, обнимала собою Эдем. Каков был мир за пределами эдемского междуречья — мы не знаем. О мире вне Эдема и до Эдема Библия также ничего не говорит. Во

---

<sup>1</sup> прот. Стефан Ляшевский. Опыт согласования современных научных данных с Библейским повествованием в свете новейших археологических раскопок и исследований. — Псково-Печерский монастырь, 1994, с. 35.

всяком случае некорректно судить о мире доэдемском и внеэдемском на основании того, что мы предполагаем бывшим в самом этом саду<sup>1</sup>.

Третий аргумент антиэволюционистов базируется на Быт. 2,30: "Вот, всем зверям земным дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так". В глазах антиэволюционистов это означает, что до человеческого грехопадения в мире не могло быть хищников, а, значит, научные теории эволюции находятся в прямом противоречии с Библией.

Но здесь главный вопрос вот в чем: когда именно и где прозвучали эти Божии слова? Дело в том, что книга Бытия о сотворении человека повествует дважды — в первой и во второй главах. И одна из традиционно-сложных задач библейской экзегезы состоит в согласовании этих рассказов. Итак, общался ли Творец с человеком до создания Эдемского сада и вне него? Прозвучали ли эти слова Творца еще вне Эдема или внутри сада? Не являются ли это слова Бога частью той Его речи уже в Эдеме, где Он повелевает вкушать от всякого дерева и запрещает вкушать от дерева познания? Если предположить, что это Божие установление относится только к околоэдемскому миру<sup>2</sup>, то он перестает противоречить суждениям науки. Ведь наука не может

---

<sup>1</sup>Еще одно предостережение по этому поводу, которое я не буду здесь развивать, связано с тем, что в церковной письменности (в том числе святоотеческой) не всегда ясно проводится различие между Царством Божиим и Эдемским садом. Не весь тот опыт радости и блаженства, который обвеивает христианина, приближающегося к Царству Небесному, можно предполагать в эдемском состоянии первых людей. Напомню лишь суждения двух Отцов: "Никто не думай о себе, что из-за предков потерпел вред: данное нам гораздо важнее потерянного нами" (свят. Иоанн Златоуст. Восемь бесед на книгу Бытия, 5. // Творения. т. 4, с. 33). Т.е. то, что имел и утратил Адам, меньше того, что имеет христианин, которому дается "не рай, но самое небо"; полнота даров во Христе больше, чем в ветхом Адаме. Преп. Макарий: "ныне Божии человеки стали выше первого Адама. Силою Духа человек становится выше его, потому что делается обожненным" (преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880, сс. 183 и 250). Эта формула, конечно, обратима: полнота духовного совершенства и радости в Адаме меньше, чем у тех, кто достойно причащается Христу.

<sup>2</sup>Напомню, что для библейского языка естественно отождествление части и целого. Так нередко собрание или толпа отождествляются со "всем Израилем". Границы библейской географии отождествляются с пределами мироздания. Выражение "вся земля" нередко означает "весь знакомый нам (иудеям) мир". Так, сообщая о бывшем во времена Иакове голоде, Моисей говорит, что он господствовал "по всей земле" (Быт. 11, 54-57). Вряд ли здесь имеются в виду пять частей света. Христос говорил, что царица Савская приходила послушать Соломона "от пределов земли" (Мф. 12,42), хотя та пришла всего лишь из Йемена (См. Ф. И. Успенский. История Византийской империи. — Спб., б. г., т. 1, с. 817). И когда Лука говорит, что в день Пятидесятницы в Иерусалиме были представители "из всякого народа под небесами" (Деян. 2,5), вряд ли стоит понимать его так, что японцы и новозеландцы присутствовали в тот день в Иерусалиме — тем более, что в 9-10 стихах этой же главы ап. Лука перечисляет те области Средиземного

исследовать эдемский опыт, она изучает мир внеэдемский, а потому и не вступает в противоречие с библейскими и святоотеческими свидетельствами о том порядке сожития человека и животных, который был установлен для райского сада.

Так что предположение об эволюции и связанным с ней исчезновением животных не противоречит ни смыслу, ни букве Откровения. Писание не описывает технологию жизнезарождения жизнеразвития, и потому у нас нет поводов для конфликта с наукой.

То же можно сказать и о церковном Предании. Ряд античных или средневековых натурфилософских положений, обжившихся в средневековых комментариях на Шестоднев, вероучительного значения не имеют. Свт. Василий Великий использовал энциклопедические познания своего времени — для нас это означает не то, что натурфилософия IV столетия навек освящена именем великого Святого и через это должна навечно войти в состав богословия, а то, что аналогичное дерзновение к воцерковляющему диалогу с миром светской мысли и знания благословляется авторитетом великого каппадокийца<sup>1</sup>. И преп. Иоанн Дамаскин в свое "Точное изложение православной веры" включает изложение научных доктрин своего века. Но и это значит только то, что православной мысли не чужд интерес к познанию Божьего мира. Из того, что Отцы впускали в свои тексты данные современной им науки, никак не следует, что нам надлежит быть врагами науки, современной нам.

О конкретных же деталях биогенеза еще в прошлом веке А. К. Толстой высказался достаточно ясно:

*Способ, как творил Создатель,  
Что считал Он боле кстати  
Знать не может председатель  
Комитета по печати.*

---

рья, из которых пришли в Иерусалим иудеи рассеяния. Так и в Быт. 1,29-30 "все звери земные" вполне может означать лишь тех зверей, которые сопутствовали Адаму в его странствии по Эдемскому саду, не учитывая тех, кто жил в мире вне человеческого опыта, то есть во внеэдемском мире.

<sup>1</sup>"Св. Василий Великий в своем шестодневе приводил из современного ему естествоведения не мало такого, что оказалось не более как неоправдавшимися предположениями, но по отношению к самой силе и существу тайны миротворения, он, тем не менее, истинно "естество сущих уяснил", — по выражению Церковной песни" (архим. Феодор (Бухарев), Изъяснение первой главы книги Бытия о миротворении. — СПб., 1862, с. I).

Неотмыслимы от библейской картины только три черты: жизнь (как и весь мир) возникает постепенно; мир способен творчески откликаться на призывы Бога; без направляющего Разума сама по себе эволюция мироздания ни к чему не привела бы.

Материя вечна, она создана, и потому она получает толчок извне. Но именно потому, что она создана этим толчком — она сохраняет творческий импульс. И потому мир способен к движению и развитию. Впрочем, верно и иное, уравнивающее суждение: хотя мир и способен к развитию, но творческие импульсы, он получает извне.

Переход от одного царства к другому в Библии описывается как необъяснимый лишь из внутренней эволюции мира: это прорыв, совершаемый по воле Творца. Именно в этих случаях употребляется слово *бара* : возникновение первоматерии из небытия; затем появление первой жизни — рыб, и наконец, человека... Впрочем, не означает ли отсутствие слова *бара* при переходе от неорганического мира к растительному, что эта грань может быть преодолена самой природой?

Бог творит мир совсем не так, как скульптор статую. В последнем случае материя полностью пассивна и изменяется лишь при прямом воздействии на нее резца, при непосредственном воздействии художника. Между тем в деле устройства мира земля и первобытная материя и вода принимали самое деятельное участие в своем оформлении — они исполняли повеления Творца, а не просто повеления исполнялись в них.

Значит, материя активна, и в ее активности нет никакого богоборческого заряда. Писание не сообщает, как именно земля откликнулась на призывы Творца, но очевидно, что земля откликнулась охотно, без сопротивления.

Итак, у православия в отличие от язычества, демонизирующего материю, и от протестантизма, лишаящего тварный мир права на сотворчество, нет оснований для отрицания тезиса, согласно которому Творец создал материю способной к благому развитию.

Сама же сущность процесса развертывания мира не меняется от того, с какой скоростью он происходит. И наивны те, кому смутно кажется, что Бог становится ненужным, если мы растянем процесс творения. Равно как наивны и те, кто полагают, что сотворение мира за более чем шестидневный срок умаляет величие Творца. Нам важно лишь помнить, что ничто не мешало, не ограничивало творческого действия. Все (до греха человека) происходило по



воле Творца. А состояла ли эта воля в том, чтобы создать мир мгновенно<sup>1</sup>, или в шесть дней, или в шесть тысяч лет<sup>2</sup>, или в мириады веков — мы не знаем. Ибо "дни вечности кто исчислит?" (Сир.1,2).

У Отцов есть недвусмысленные и жесткие суждения, которые сегодня звучат как «антиэволюционистские». "Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы, то, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, сотворено в одно мгновение"<sup>3</sup>.

Но прежде чем победоносно приводить такие цитаты в современной богословской полемике с «эволюционистами», стоит все же вспомнить — против них ли направлял святой отец это свое слово.

«Эволюционисты» точно не говорят, что все было сотворено «в одно мгновение». Но так говорил блаж. Августин — учитель Церкви, который 4-м Вселенским Собором был рекомендован как один из 12 ориентиров православной мысли (а вот имени преп. Ефрема в списке таких ориентиров не было)<sup>4</sup>.

Аллегористы же времен преп. Ефрема — это александрийцы — оригенисты<sup>5</sup>. Для Оригена твердь, разделяющая воды — это разделение внешнего и внутреннего человека. Если от души человека отбежали воды — грехи и

<sup>1</sup>Мы помним, что для Августина мир создан мгновенно. "Быть может, распорядок тех дней введен применительно к человеческой слабости, по закону повествования, чтобы простой речью дать людям понятия о возвышенных предметах, потому что и самая речь повествователя не возможна без чего-либо первого, среднего и последнего?" (Августин. О книге Бытия, буквально. 3. // Августин, епископ Иппонский. Творения. ч. 7. — Киев, 1912. с. 100). То же суждение было у египтянин Афанасия Великого (Против Ариан слово 3) и Дидима Слепца (Didyme l'Aveugle. Sur la Genese. t.1. Sources chretiennes. vol.233. — Paris, 1976, p. 95) и у византийского писателя Прокопия Газского: «Бог при творении не имел нужды во времени. Однако Он не производил своих творений в беспорядке: на этот порядок указывает самое число. Текст не говорит нам «день первый», но «день один», потому что в вещах, произведенных сразу, нет ни первого, ни второго. Но так как повествование не может быть написано без порядка, то после одного дня оно говорит о втором дне и т.д. в видах стройности рассказа» (Comment. In Genesin 1,6 // PG LXXXVII, с. 60,61).

<sup>2</sup>"Семь первых дней, содержащих семь тысяч лет..." (св. Киприан Карфагенский. Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. т. 2. — М., 1996, с. 341). "Во сколько дней создан этот мир, столько тысяч лет он просуществует. Ибо день Господень как тысяча лет, а как в шесть дней совершилось творение, то очевидно, что оно окончится шеститысячный год" (свт. Иринея Лионский. Против ересей 5,28,3).

<sup>3</sup>преп. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Творения, ч. 6. Троице-Сергиева Лавра, 1901, сс. 210-211

<sup>4</sup>см. Деяния Вселенских соборов. т.3. Спб., 1996, с. 302.

страсти — он стал сушей, и эта суша стала землей, на которой взошел плод чистоты. Теперь уже твердь достойна быть украшенной светилами — и в нашей душе воссиявают Солнце Христос ("Я свет миру") и луна Церковь: как Луна получает свет от солнца — так и церковь от Христа (см. Ориген. Беседы на Быт. 1,3-5).

Но никто из современных православных эволюционистов оригеновскую космогонию не исповедует. Никто из нас не считает, что люди образовались из падших ангелов. Да и прещение преп. Ефрема оказалось малоавторитетным. И св. Филарет Московский полтора тысячелетия спустя, предлагая классические толкования на Шестоднев, дополнил их еще и двумя аллегорическими (нравственно-аскетическими).

И вообще не стоит позицию нынешних богословов, стоящих перед вызовом современной науки, отождествлять с позицией древних Отцов, стоявших перед лицом языческих мифов.

У Отцов редко небуквальное толкование дней — просто потому, что оно было не нужно в их времена. Тогда не стояла проблема о длительности акта творения и о сроках существования мира. Один миф противостоял другому, а библейская позиция была по меньшей мере не менее доказательна (или бездоказательна) чем позиция любого внешнего философа. Есть очевидное сходство обезьян и людей. Как его объяснить? «Дарвинисты», если бы они были в мире начала нашей эры, сказали бы, что от обезьян произошли люди. В ответ они услышали бы противоположную версию — мол, напротив, это из дурных людей получились обезьяны (в Талмуде говорится, что часть строителей Вавилонской башни в наказание была превращена в обезьян — Сангедрин, 109а)<sup>1</sup>. Аргументов, авторитетных за пределами собственного кружка не было бы ни у одной, ни у другой стороны. В этих условиях каждому оставалось бы только стоять на своем без надежды на миссионерски-полемический успех.

Сегодня ситуация другая — у наших оппонентов есть серьезнейшие аргументы. Более того: в их руках школы (и средняя и высшая), где учатся в том числе и наши дети. А Писание все же дает нам возможность мыслить эти дни не как сутки. Так не воспользоваться ли этой возможностью?

---

<sup>5</sup> Впрочем, и среди антиохийцев были аллегористы. Так, св. Феофил (2 век) полагал, что «Три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости. А четвертый день — образ человека, нуждающегося в свете. — Феофил Антиохийский. К Автолику. 2,15). Кстати, это первый в истории текст, в котором употреблен термин «Троица».

<sup>1</sup> Цит. по: Гордон Й. Райский сад. М., 1996, с. 74.

В позднеантичные времена у космических «эволюционистов» и сторонников шестисуточной версии не было достаточно аргументов, и потому выбор между язычеством и христианством был именно выбором веры (и жизни). Сегодня же речь идет о нашей реакции на идею нерелигиозную и обладающую весьма солидной доказательной базой. Если бы Отцы древности имели перед своим лицом не языческую фантастику, а современную науку, полагаю, они предпочли бы пойти путем Августина — то есть обойтись без объявления тотальной войны. В языческом мире было бессмысленно говорить, что шесть дней могут быть и шестью миллиардами лет. Эта экзегетика была пастырски, миссионерски ненужна, избыточна и безадресна полторы тысячи лет назад. Но она миссионерски необходима сегодня.

Александр Македонский, конечно, великий полководец (и, кстати, очень авторитетный в глазах древнерусских книжников). Он провел прекрасную битву при Гавгамеллах. Но если сегодняшней полководец точно воспроизведет дислокацию его войск перед лицом современного же противника — то он будет разбит за время, равное «подлетному». И немногие выжившие калеки будут потом проклинать имя Александра Македонского, которым прикрывался их нынешний горе-стратег.

Что же касается позиции о. Серафима (Роуза) — то я не могу сказать, что она ошибочна. Просто это не единственная позиция, которой имеет право придерживаться православный человек.

В православном богословии принято те вопросы, по которым *не может быть разномыслий*, ставить под вполне определенным углом: что это означает "нас ради человек и нашего ради спасения?". Если некий тезис не имеет непосредственного сотериологического применения, и при этом он: а) не осужден соборным разумом; б) не ведет при своем логическом раскрытии к противоречию с ясно установленными догматическими сторонами церковного вероучения; в) расходится с суждениями некоторых из Отцов, но г) все же имеет опору хотя бы в некоторых свидетельствах церковной традиции — то его можно придерживаться, при условии, что он не будет преподноситься как некое общецерковно-обязательное вероучительное суждение.

Частные богословские мнения могут разноречить друг другу. Помимо общеизвестных слов ап. Павла, сказанных по этому поводу ("ибо надлежит быть и разномыслиям (ΠΡΟΤΙΝΑ) между вами" — 1 Кор: 11,19), можно привести слова церковного историка В. В. Болотова: "Никто не властен воспретить мне в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы одним из отцов Церкви, если только не доказано, что

компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным. Но с другой стороны, никто не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному несколькими отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня доступной и моему разумению державной мощью своей аргументации"<sup>1</sup>.

Поэтому богословски неприемлемость для православного мышления идеи эволюции может быть доказана только в том случае, если будет разъяснено: каким образом допущение сменяемости поколений животных в мире дочеловеческом и внеэдемском может ущемлять сознательность участия христианина в спасительных церковных Таинствах. Прямые ссылки на то, что "Библия учит — а вы говорите..." приниматься в рассмотрение не могут. Именно православная традиция и знает, насколько сложными, неочевидными и разными могут быть толкования Писания (особенно книг Ветхого Завета)<sup>2</sup>.

Поэтому при принятии какого-либо толкования надо ставить вопрос: ради чего я склоняюсь к использованию именно этого толкования. При отвержении его — опять же надо мотивировать: что именно неприемлемого я в нем вижу. При осуждении же вопрос надо ставить еще более четко: что именно вредящего делу спасения людей есть в осуждаемом мною мнении.

Мнения и методы аргументации радикальных креационистов я не могу принять, потому что они пробуют использовать собственно научный материал<sup>3</sup>, а делают это довольно-таки непрофессионально, чем вызывают справедливые нарекания у людей, чья деятельность профессионально связана с наукой<sup>4</sup>. И здесь велика опасность того, что биолог, прочитав задиристую креационистскую книжку, слово "халтура" отнесет ко всему христианству как таковому.

---

<sup>1</sup> Болотов В. В. К вопросу о Filioque. Спб., 1914, сс. 31-32.

<sup>2</sup> «Кто станет слушать Священное Писание без рассуждения и все принимать буквально, тот может предполагать много нелепого о Боге» (св. Иоанн Златоуст. Цит. по Муравник Г.Л. Творение и эволюция: опыт преподавания в православной школе // Сборник докладов 6 Международных Рождественских образовательных чтений. М., 1998, с. 386). Призыв к рассудительности тем более уместен при работе с творениями Святых Отцов. Напомню лишь, что даже о. Серафим, как-то приведя цитату из свт. Григория Богослова, восклицает: "мы не можем принимать его слова абсолютно буквально!" (иером. Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию. Спб., 1997, с. 73).

<sup>3</sup> Не избежал этого искушения и о. Серафим. См. иером. Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию. Спб., 1997, сс. 60-64).

<sup>4</sup> См. например: <http://www.evolution.powernet.ru/polemics/borisov.html>

О таких внецерковных отголосках вроде бы внутрибогословских дискуссий предупреждал блаж. Августин: «Если же на основании несомненного довода будет доказано, что это мнение верно, то будет еще неизвестным, хотел ли писатель в приведенных словах св. книг, высказать это именно мнение, или же какое-нибудь другое не менее истинное... Если же контекст Писания не отвергнет того, что писатель имел в виду именно это мнение, то остается еще место для вопроса, не мог ли он иметь в виду другого какого-нибудь мнения... Ибо весьма часто случается, что и нехристианин знает кое-что о земле, небе и остальных элементах видимого мира, о движении и обращении, даже величине и расстояниях звезд, об известных затмениях солнца и луны, круговращении годов и времен, о природе животных растений, камней и тому подобном, — знает притом так, что защищает это знание и очевиднейшими доводами и опытом. Между тем, крайне позорно, даже гибельно и в высшей степени опасно, что какой-нибудь неверный едва-едва удерживается от смеха, слыша, как христианин, говоря о подобных предметах яко бы на основании христианских писаний, несет такой вздор, что, как говорится, блуждает глазами по всему небу... Невозможно достаточно исчислить, сколько горести и печали причиняют благоразумным братьям эти дерзкие невежды, когда они, застигнутые и уличенные в нелепом и ложном мнении со стороны тех, корые не признают авторитета наших писаний, в защиту того, что сказали по легкомысленному безрассудству и с очевиднейшею ложью, стараются сослаться на эти священные книги, оправдывая ими свое мнение» (О книге Бытия, буквально 1,19).

Как-то меня пригласили прочитать несколько лекций на биофаке МГУ. Обычно со студентами МГУ отношения у меня складываются хорошие. Здесь же я был поражен холодностью аудитории. После первой лекции я обращаюсь к пригласившим меня коллегам и спрашиваю: "Я как-то не так себя вел с аудиторией? Почему было такое странное отношение к тому, что я говорил?". И в ответ услышал: "Ах, извините, отец Андрей... Мы не предупредили, что за неделю до Вас здесь были американские баптисты. И они пробовали нашей аудитории доказать, что никакой эволюции не было, и мир создан за шесть дней. Но наши аспиранты (не говоря уже о преподавателях) поймали их на весьма вольном обращении с научными данными, на весьма тенденциозном подборе одних свидетельств и замалчивании других. Так что наши студенты решили, что это вообще у христиан так принято обращаться с данными нашей науки — а потому они и Вас встречают как единомышленника тех американских дилетантов". И лишь после того, как на следующей встрече я пояснил, что в православии возможно иное прочтение первых глав

книги Бытия — отношения с аудиторией наладились, и разговор о Евангелии и Православии пошел дальше с бо льшим вниманием и пониманием.

Так что у меня есть миссионерский интерес к тому, чтобы не принимать суждений крайних креационистов и попробовать найти эволюционистское прочтение Шестоднева. Для меня нет личной проблемы верить в то, что Бог создал мир мгновенно или в шесть дней. Для меня нет проблемы в том, чтобы высказать суждение, заведомо неприемлимое для данной аудитории (слишком часто мне приходится это делать). Просто мне кажется — не по пастырски возлагать на людей бремена сверх необходимого. Да, в христианстве бывают моменты необходимой "жертвы интеллектом". Но мне кажется, что эта жертва должна быть принесена догмату о Троичности Единого Бога, а не "догмату" о точном числе часов миротворения.

Полтысячи лет назад преп. Григорием Синаитом было сказано — «Предел православия — есть чисто ведати два догмата веры: Троицу и Двоицу: Троицу неслиянную и нераздельную созерцать и ведать; Двоицу — два естества во Христе во едином Лице исповедать».<sup>1</sup> Увы, сегодня в сознании многих церковных людей признаки православия весьма сместились, и за критерии православности теперь принимаются отношения к тем или иным частностям церковной жизни (календарь, богослужебный язык, монархизм, неприятие теории эволюции)... Уже о. Серафима (Роуза) беспокоила такая излишняя полемичность, и потому он предупреждал: «Я решительно протестую против публикации моей переписки с г-ном Каломиросом по данному вопросу. Считаю, что это еще одна попытка посеять рознь меж православными. И не стоит подливать масла в огонь»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> преп. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, 26. // Доброт. т.5. М., 1900, с.185.

<sup>2</sup> Цит. по: иеромон. Дамаскин (Христенсен). Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995, с. 840. А также: «Отец Пантелеимон слегка коснулся темы эволюции, но достаточно для того, чтобы я понял его общее отношение и страхи. Его озабоченность «фундаментализмом», похоже, произрастает из страха, что православное противостояние эволюции может увязнуть в том же, в чем увязли «научные» доказательства эволюции, и это повлечет бесконечные споры по вопросу доказательств ископаемых, точного понимания «шести дней» и прочее. Он, конечно, прав, что наш православный подход к этому вопросу должен основываться не на научной, а на богословской почве, но я также понял, что он не полностью представляет себе всю шаткость «научных» доказательств эволюции, что заставляет его относиться к этому вопросу со страхом и осторожностью. Да, мы должны подходить ко всему этому с высокой и богословской точки зрения, но мы также можем взрывать «научные» доказательства, которые абсолютно не имеют здравого смысла и которые являются плодом слепой предвзятости и ложного богословствования под маской науки. Отец Никита объявил в одном из последних своих листков, что он собирается напечатать письмо об эволюции — часть письма отца Ефрема тебе! Это было бы не умно, и отец Пантелеимон, когда услышал об этом,

Если уж и входить в богословские дискуссии на тему о креационизме, то надо всерьез присмотреться к своим собственным, внутренним мотивам, подталкивающим к принятию того или другого суждения. Любимое хобби слишком многих людей в наших приходах, монастырях и даже в семинариях — это доказывать друг другу собственную архиправославность. Для этого занятия обличение "еретиков-эволюционистов" — повод весьма подходящий. Но если человек озабочен не тем, чтобы стяжать репутацию архиортодокса в кругу своих заведомых единомышленников, а тем, чтобы подвести к церковному порогу тех людей, что еще далеки от него — то лучше уж пожертвовать радостью от сознания собственной категоричности, а также радостью от выявления и обличения очередного "еретика". В конце концов: богословствуем мы ради того, чтобы подарить людям Христа, или ради того, чтобы укрепить свой собственный авторитет? Поэтому в моем представлении вопрос о том, приемлем ли мы эволюционистское прочтение первых ветхозаветных страниц, или же толкуем их в рамках строгого креационизма — это не вопрос о понимании нами древнейших страниц нашей истории. Это вопрос о нашем будущем. Хотим ли мы видеть нашу Церковь миссионерски активной и открытой, или же всю церковную жизнь и мысль мы сводим лишь к повторению цитат из прошлых столетий?

---

остановил его». (Письма иеромонаха Серафима Роуза // Православная Русь. Джорданвилль 2002, №6).