

Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет
МИССИОНЕРСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ТРУДЫ СЕМИНАРА ПСТГУ «НАУКА И ВЕРА»

ВЫПУСК 1

*«Вся премудростию
сотворил еси...»*



Москва
Издательство ПСТГУ
2011

Согласно этому объяснению в контексте Послания к Ефесянам, где оно и употреблено, апостол использует это слово «не в отношении к месту» (как считает Ориген), а с целью более наглядно показать бесконечную разницу между Творцом и природой. Понятие «низвержение» здесь приобретает смысл не умаления и не отвержения, а указания на бесконечную разницу между величием Творца, содержащего мироздание до творения в Своей мысли, и осуществлением этого творения в любых, каких бы то ни было пространственно-временных формах. Концепция повторного творения у еп. Василия (Родзянко) явно сформулирована под влиянием Оригена. В этом трудном вопросе правильнее, по нашему мнению, следовать **В. Н. Лосскому**, указавшему на «тайну формы», то есть на разную оформленность всего бытия в целом до и после грехопадения.

Н. С. Серебряков

Проблема соотнесения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием¹

Одним из традиционных вопросов взаимоотношения науки и христианской веры является проблема соотнесения библейского повествования о творении мира и человека² с естественно-научными представлениями. Возникнув вместе с самой наукой Нового времени в XVII в., эта проблема всегда привлекала к себе пристальное внимание, хотя можно выделить периоды особо острого к ней интереса. К таким периодам можно отнести последнее десятилетие XX в. и первое десятилетие XXI в. В эти годы интерес к проблеме соотнесения возрос в такой необычайной мере, что даже вызвал серьезную полемику среди православных христиан. Разные апологеты по-разному давали ответ на то, как следует соотносить начальные главы Писания и научные данные, и между сторонниками того или иного подхода возникла конфронтация, которая не исчезла до сих пор.

¹ Текст составлен на основе нескольких докладов, сделанных на семинаре «Наука и вера», а также на проводимой в рамках семинара секции «Наука в свете православного миропонимания» Рождественских образовательных чтений в 2002, 2004–2008 гг.

² Далее — проблема соотнесения.

В этой работе предлагается еще один возможный подход к решению проблемы соотношения, который меньше всего обсуждался в ходе полемики, хотя в последнее время тоже стал объектом критики¹.

Первым и наиболее важным в проблеме богословского и научного осмысления библейского повествования о творении мира и человека, по нашему мнению, является вопрос об общих принципах толкования Священного Писания². Автор придерживается традиционной точки зрения Православной Церкви, согласно которой одним из таких основополагающих принципов является толкование той или иной части Священного Писания (в данном случае — двух первых глав книги Бытия) в контексте всего Священного Предания Церкви, т.е. в согласии с другими частями Писания, с догматическими определениями Церкви, Литургическим Преданием, святоотеческими писаниями и с прочими формами Священного Предания.

Кроме того, т.к. все в церковном учении взаимосвязано, библейское повествование о творении мира и человека не может рассматриваться без учета таких определяющих в учении Церкви моментов, как, с одной стороны, грехопадение прародителей и его последствия в отношении человека и всего чувственного мира, а с другой стороны, спасительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа и его плоды по отношению к человеку и миру, т.е. обновление человека и всего мира в Церкви Христовой с окончательным их преображением при Втором Пришествии. Таким образом, при обсуждении данной проблемы должны приниматься в расчет свидетельства Предания Церкви не только касательно христианской космоло-

¹ См.: *Гоманьков А. В.* Идея эволюции в палеонтологии и в Священном Писании // Наука и вера: Материалы научных семинаров. Вып. 6. СПб.: Изд-во Ин-та «Высшая религиозно-философская школа», 2003. С. 33–49 (интернет-версия статьи: <http://www.diary.ru/~Megatherium>); *Он же.* Как описать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение // ЖМП. 2010. № 9. С. 82–89 (полная версия статьи в: <http://www.diary.ru/~Megatherium/p127390412.htm>); *Буфеев К., прот.* «Модель Согласования» Салтыкова-Серебрякова или «новое платье короля» // Православное осмысление творения мира и современная наука // XVI Международные Рождественские образовательные чтения: Сб. докладов. Вып. 4. М., 2008. С. 46–73.

² Этот вопрос возникал всегда, когда научные (в современном смысле слова) представления входили в конфликт со словами Св. Писания. См., например, известные письма Г. Галилея Б. Каstellи и герцогине Кристине Лотарингской, где Галилей в защиту своих воззрений о гелиоцентризме рассуждает о принципах толкования Писания (перевод этих писем есть, например, в: *Дмитриев. И. С.* Увещание Галилея. Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН. СПб.: Нестор-История, 2006. С. 135–142, 300–305.

гии и антропологии, но также и христологии, сотериологии, экклесиологии и эсхатологии.

Переходя теперь к этим свидетельствам Предания и обращаясь к самой объемной Его части, а именно к многочисленным святоотеческим творениям, сразу же необходимо обратить внимание на большую проблему, возникающую при работе с этими творениями. Эта проблема состоит в том, что перед большинством святых отцов, которыми так или иначе толковались первые две главы книги Бытия, не стояло проблемы соотношения учения Церкви с научными взглядами в том виде, в каком она стоит перед нами сейчас. Тогда не было ни того понимания научного знания, ни того огромного значения этого знания в человеческом обществе, какие есть ныне. И поэтому в то время не могла быть возможной ситуация, когда научное понимание мира являлось бы для многих людей более авторитетным, чем позиция, указанная в Священном Писании. Конечно, и тогда святые отцы полемизировали с некоторыми воззрениями на устройство и происхождение мира, однако это проходило, так сказать, в условиях плюрализма, когда таких воззрений было много, и они сами противоречили друг другу¹. Сейчас же, когда научное мировоззрение претендует на единственность в обладании истиной (по крайней мере по отношению к материальному миру) и всеохватность, ситуация в корне иная, и полемика проходит в совершенно других условиях. В связи с этим нет смысла искать, например, в известных древних толкованиях на начало книги Бытия (свт. Василия Великого или прп. Ефрема Сирина) прямого решения всех тех проблем, которые возникают перед нами в нынешних взаимоотношениях между учением Церкви и наукой, и, тем более, искать там точных формулировок этого решения. Формулировать приходится именно сейчас с учетом конкретной ситуации. Однако автор уверен, что именно святоотеческое выражение учения Церкви дает нам то твердое основание, на котором указанные проблемы можно решить. И это подтверждается взглядами таких святых отцов, как свт. Филарет Московский, Феофан Тамбовский, Игнатий Кавказский, Николай Сербский, прп. Иустин (Попович) и других, близких к нам по времени жизни (XIX–XX вв.) и уже знакомых со сложившейся ситуацией.

Другим сложным моментом при работе с творениями святых отцов является разнообразие их экзегетических методов. Кроме буквального толкования в святоотеческих трудах к первым главам книги Бытия при-

¹ «Мы просим Еллинских мудрецов не смеяться над нами, пока они не кончат между собою своих споров» (*Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев, 3 // Творения: В 4 ч. Репр. М.: Паломник, 1991. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. Беседы на псалмы. С. 41; см. также С. 7, 19–21).*

менялось также и иносказательное толкование, которое, в свою очередь, можно разделить еще на несколько видов (типологическое, тропологическое и др.). Однако стоит отметить, что при таком разнообразии никто из святых отцов не отвергал, в целом, буквального понимания разбираемого библейского повествования о творении (конечно, с учетом его особенностей, например множества антропоморфизмов при описании божественных действий, которые, соответственно, толковались «богоприлично»)¹. Такое понимание являлось тем основанием, на котором надстраивались уже дальнейшие иносказательные толкования. И если некоторые частные моменты повествования о творении могли пониматься церковными экзегетами по-разному (в том числе и иносказательно²), это не делает традицию церковного понимания разбираемых библейских мест чем-то неопределенным. Основные идеи первых глав книги Бытия большинством святых отцов воспринимались одинаково и в их изложении бережно хранились в Предании Церкви³.

¹ Видимо, единственным древним церковным экзегетом, кто отвергал буквальное понимание первых двух глав книги Бытия, был Ориген: «Кто, имея разум, подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день — даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека — земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке, и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле? Если говорится, что Бог вечером ходил в раю, Адам же спрятался под деревом, то, я думаю, никто не сомневается, что этот рассказ образно указывает на некоторые тайны через историю только мнимую, но не происходившую телесным образом» (О началах, IV, 16. СПб.: Амфора, 2007. С. 334). При этом такая его позиция вызвала критику со стороны последующих толкователей (например, см. у свт. Василия Великого: Беседы на Шестоднев, 9, 1 // Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 419). И, несмотря на то что влияние Оригена на дальнейшую церковную экзегетическую традицию было огромно, это совсем не означало, что традицией были восприняты все идеи Оригена: что-то было воспринято, а что-то и отвергнуто, в том числе и его отказ от буквального понимания первых глав книги Бытия.

² Например, «твердь» в Быт 1. 6–8 свт. Григорием Нисским понималась, как граница между чувственным и духовным мирами («предел чувственной твари»), а «вода над твердью» как «умопредставляемая тварь» (см.: О Шестодневе // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 22–24).

³ Из таких главных общепринятых идей в Предании можно указать следующие: творение мира Богом из ничего, участие Всех Лиц Пресвятой Троицы в творении, творение времени вместе с творением мира, порядок творения и место в нем сотворения человека, творение человека по образу и подобию Божию, творение жены из ребра Адама, владычественное положение человека в мире, нарече-

Определив самые общие основания нашего подхода, перейдем к конкретному его описанию. Этот подход отличается от наиболее известных ныне точек зрения так называемых христианских эволюционистов и научных креационистов.¹ Чтобы сделать понятными эти отличия, вначале кратко опишем то, как мы себе представляем указанные точки зрения.

«Христианские эволюционисты»² пытаются напрямую согласовать Шестоднев с современными научными концепциями, основой которых является эволюционная модель мира. Для этого дни Творения сопоставляются с этапами эволюции Вселенной, в частности, производятся попытки согласовать библейское повествование о сотворении животных и человека с биологической эволюцией, вплоть до признания происхождения человека от обезьяноподобного существа. При этом эволюция мыслится как способ Божественного творения мира. А т.к. прохождение эволюции Адамом имен животных, жизнь в раю и проч. Среди них стоит упомянуть и ныне широко обсуждаемое библейское представление о творении мира за шесть творческих Дней — дней именно в буквальном смысле.

¹ Кратко рассмотрим еще одну распространенную точку зрения на проблему соотношения. Согласно ей, не следует, вообще, искать соответствие между современной наукой и библейским повествованием о творении мира и человека, потому что те библейские места, о которых идут споры, не имеют никакого отношения к космологии, геологии или биологии. Они являются лишь той литературной формой, в которую люди во времена пророка Моисея облекали свои мысли и которая была всем понятна. Другое дело, что пророк Моисей использовал такую литературную форму для выражения важнейших идей, данных ему в Откровении, а именно, что Бог сотворил весь мир, создал человека по Своему образу и подобию, указал ему цель жизни, и далее не оставляет человека и весь мир без Своего внимания, т.е. те идеи, которые должны были противостоять языческим воззрениям других народов и утвердить еврейский народ в Богопочитании. Все же остальные детали Шестоднева (описание последовательности, скорости и способа творения) являются лишь формой рассказа, созданной в соответствии с языком и наивными представлениями о мире современников пророка Моисея, и не имеют прямого отношения к действительности. В таком смысле высказывался еще в первой пол. XX в. проф. А. Каргашев (см.: *Ветхозаветная библейская критика* // Альфа и Омега. 2001. № 4 (30). С. 19–37). Однако такая позиция не может быть принята, т.к. она находится в явном противоречии с церковной традицией толкования первых глав Бытия, для которой все эти детали имели большое вероучительное значение.

² См., например: *Каледя Г., прот.* Библия и наука о сотворении мира: Очерки 1 и 2 // Альфа и Омега. М., 1996. № 2/3 (9/10). С. 16–29; 1997. № 2 (13). С. 34–51; *Гоманьков А. В.* Книга Бытия и теория эволюции // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 172–188. О ситуации среди католических и протестантских теологов см., например: *Девятова С. В.* Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. М.: Изд. МНЭПУ. 1999; *Барбур И.* Религия и наука: История и современность. М.: ББИ, 2000 (Богословие и наука) и др.

люции немислимо без признания длительного существования Вселенной и, в частности, планеты Земля, а такие огромные их возраста и получены с помощью различных научных методов (соответственно, ~15 и 4,5 млрд лет), то эти миллиарды лет также согласовываются с библейскими шестью Днями творения, которые понимаются не как дни в прямом смысле, а как значительные периоды времени¹.

Очевидно, что такое согласование происходит путем весьма расширенного толкования Священного Писания. И при таком подходе возникает множество проблем, основными из которых, на наш взгляд, являются следующие:

1) такое понимание Шестоднева вступает в явное противоречие с буквальным святоотеческим толкованием, и в первую очередь с толкованием Дней творения;

2) в связи с принятием эволюционной модели происхождения человека становится проблематичным признание существования конкретных личностей Адама и Евы как самых первых людей, тем более, произошедших по телу не путем рождения от других живых существ, а путем особого творения (соответственно, Адама из праха земного и Евы из ребра Адама). Также не ясно, как в свете эволюционных воззрений понимать их первозданное нетленное состояние до грехопадения;

3) в рамках эволюционирующего мира проблематично признание самого акта грехопадения Адама и Евы и его последствий, в первую очередь, прихода смерти в жизнь человека и всего мира. Напротив, приходится признавать существование смерти и тления в мире до грехопадения прародителей. Более того, отрицание грехопадения автоматически делает ненужным и Пришествие Спасителя, и Искупление Им всего рода человеческого;

4) наконец, возникает проблема признания бытия Рая (откуда были изгнаны Адам и Ева на землю и куда опять чают попасть все христиане), т.к. научные данные ничего не говорят о его существовании на протяжении всей истории Вселенной², хотя в контексте библейского миропони-

¹ Такое понимание Дней творения имеет длительную историю и известно задолго до появления теории эволюции Дарвина. Видимо, впервые это было предложено Жаном Андре Делюком (Jean André Deluc) в работе «Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme» (издано в 1779–1780 гг.), где Дням творения приписана неопределенная, но огромная длительность (см.: *Симаков К.В.* К созданию теории палеобиосферного времени. Т. 1. Предыстория. Зарождение. Магадан: СВНЦ ДВО РАН, 2004. С. 183; *Ловягин Е. И.* Разбор суждений новейших естествоиспытателей о земном шаре сравнительно с учением Слова Божия о видимом мире // Христианское чтение. 1859. II. Авг. С. 70).

² Еще один вопрос (особенно дискутируемый, но все же более частный) — как

мания Рай занимает центральное положение в мире, как место пребывания владыки этого мира — человека.

Православными «христианскими эволюционистами» эти проблемы практически не рассматриваются.¹ Но о серьезности указанных проблем говорит тот факт, что многие протестантские и даже католические «христианские эволюционисты» уже решили эти проблемы в свете эволюционных воззрений, к сожалению, путем отказа от признания, например, согласовать оценки времени существования мира, полученные, с одной стороны, на основе родословных, приведенных в книгах Ветхого Завета и в Евангелии от Луки (3. 23–38), что указывает на сотворение мира всего лишь за несколько тыс. лет до Р.Х. (неважно, велся ли расчет по тексту Септуагинты или по масоретскому тексту), и, с другой стороны, полученные научными методами, что дает десятки миллиардов лет.

¹ Из тех немногих представителей «христианских эволюционистов», кто пытались ответить на эти вопросы, можно указать диак. Андрея Кураева, А.В. Гоманькова и Г. Л. Муравник. Так, о. Андрей, понимая сложность позиции «эволюционистов» в том плане, что они предполагают наличие эволюции, а следовательно, смерти животных до грехопадения, при широко распространенном мнении в Церкви, что до падения Адама смерти не было, пытается найти выход из этого противоречия. Он считает, что прекращение существования животных не является смертью, подобной смерти человеческой, не является чем-то «вопиюще недолжным», не является искажением изначальной добротности мира, не является нарушением замысла Творца, т.к. Господь не создал животных для бессмертия. А все высказывания св. отцов об отсутствии смерти и страдании и в отношении животных о. Андрей относит не ко всему миру, а только к Эдему, где в атмосфере благодати и животные могли быть нетленными. Что же в мире вне Эдема (и до Эдема), мы не знаем. О заповеди же по поводу зелени травной в снедь зверям о. Андрей говорит, что неизвестно (в связи со сложностью согласования 1 и 2 глав кн. Бытия), когда эта заповедь была произнесена: до создания Эдема и вне его или уже в Эдеме. Если предположить последнее, то оно не будет противоречить науке, т.к. в научную компетенцию не входит эдемский опыт. Признавая эволюцию в мире, о. Андрей в то же время придерживается того мнения, что в результате прародительского греха тварь покорила суе и тлению, и поэтому законы мира, которые изучает наука, есть законы падшего мира, и их нельзя переносить на тот первозданный мир. И то, что эволюция (как синергия Творца и твари в приготовлении к появлению человека в дочеловеческом мире) сейчас в явном виде не происходит, говорит о том, что наш мир болен. Если мир до человека мог развиваться, то после человеческого грехопадения утратил эту способность, и новые виды теперь в природе не образуются (см.: *Кураев А., диак.* Может ли православный быть эволюционистом // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 82–113). Другие варианты решения этих проблем см.: *Гоманьков А. В.* Как описать историю мира...; *Муравник Г. Л.* Эволюция как результат взаимодействия трансцендентного и имманентного (научные и богословские аргументы) // XVII Рождественские чтения. Секция «Наука в свете православного миропонимания», Москва — 2009 г. (<http://naukaibogoslovie.ru/node/43>)

существования Адама как конкретной личности и, следовательно, совершения им греха и проч.¹

Такое проблематичное согласование «христианскими эволюционистам» библейского повествования о творении и научных воззрений вызвало критику, особенно со стороны последователей так называемого научного креационизма. В основе точки зрения «креационистов» (здесь будут рассматриваться только их православные представители²), во-первых, лежит святоотеческое толкование первых двух глав книги Бытия, которое характеризуется буквальным пониманием шести Дней Творения, сотворения животных «по роду», сотворения Адама из праха земного и Евы из ребра Адама, а также представлением о «молодости» мира. В связи с этим «креационисты» выступают резко против эволюционных воззрений (как в отношении живой, так и неживой природы), т.к. не признают ни огромного возраста вселенной, ни существования смерти и тления (не только человека, но и животных) до грехопадения Адама, без которых, например, биологическая эволюция невозможна. Тем более, что в церковном толковании начальных глав Библии нет никаких намеков на понимание творения живых существ в смысле биологической эволюции, т.е. в смысле превращения более простых существ в более сложные, особенно, превращения обезьяноподобного существа в человека. Более того, «креационисты» полагают, что любая эволюционная модель обусловлена мировоззрением, чуждым Христианству, т.к. в этом мировоззрении отдается предпочтение не христианскому Богу, активно действующему в судьбах мира, а скорее богу деистов, богу-часовщику, от признания которого недалеко и до полного атеизма. При всем при том считается, что Дни Творения вообще недоступны науке, на каком бы мировоззрении она не основывалась, т.к. в течение этих Дней мир и его законы еще творились, поэтому наука, работая только в рамках законов природы, ничего не может сказать о том времени.

¹ См., например: *Барбур И.* Религия и наука: История и современность. М.: ББИ, 2000. С. 333; *Ликок А.* Богословие в век науки. Модель бытия и становления в богословии и науке. М.: ББИ, 2004. С. 254–256.

² См., например: Шестоднев против эволюции: В защиту святоотеческого учения о творении: Сб. статей М.: Паломник, 2000; Сотворение: Альманах Общества креационной науки. Вып. 1. М.: Паломник, 2002; Вып. 2. М., 2004 (CD-ROM); *Буфеев К. прот.* Православное вероучение и теория эволюции: В защиту святоотеческого учения о сотворении мира, жизни и человека. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2003, *Сысоев Д., свящ.* Летопись начала. М.: Аксиос, 2003; Сборники докладов на Рождественских чтениях секции «Православное осмысление творения мира и современная наука» (вып. 1–5, 2004–2009) и др.

В связи с отказом от эволюционной парадигмы «креационисты» также отказываются и от многих частных научных моделей, подразумевающих длительное развитие Вселенной. Поэтому ими предпринимаются попытки создать собственные научные модели «молодого» мира. Именно с этим связан второй основной момент в воззрениях «научных креационистов», который заключается в том, что основным фактором, сформировавшим современный облик Земли, является такое библейское событие, как Всемирный потоп. Именно его действием объясняется формирование толщ осадочных горных пород, распределение там органических остатков, образование различных месторождений полезных ископаемых и проч., что, с точки зрения «креационистов», не требует ни длительного времени, ни признания биологической эволюции.

В связи с указанными двумя основными моментами представлений «научных креационистов» с ними полемизируют также по двум направлениям. С одной стороны, это критика со стороны людей, придерживающихся эволюционных взглядов, как христиан, так и не христиан. «Креационистов» критикуют просто за отказ признавать эволюцию в мире и за отвержение из-за этого большинства существующих научных космологических, геологических и биологических моделей. С другой стороны, «креационистов» критикуют (и не только «эволюционисты») за их научную аргументацию, которая часто бывает очень ограниченной, но на ее основе делаются глобальные обобщения. Положение усугубляется тем, что большинство научных материалов из переведенных на русский язык иностранных работ по «креационизму» изобилует множеством терминологических ошибок и неточностей (видимо, в связи с некачественным переводом¹); потом же все эти ошибки переносятся в работы отечественных авторов. Лишь работы немногих российских авторов, специалистов в области геологии², естественно, свободны от этих ошибок, а их научная аргументация требует рассмотрения.

¹ См., например, *Тейлор Й.* В умах людей: Дарвин и новый мировой порядок. Симферополь: Христианский научно-апологетический центр; СОНАТ, 2000. С. 118, 334–335.

² См., например: *Лаломов А. В., Таболич С. Э.* Математическое моделирование и определение возраста прибрежно-морских россыпей // *Creation Ex Nihilo Technical Journal.* 1996. 10 (3). Р. 373–378; 2000. 14 (3). Р. 83–90 (в несколько сокращенном виде *Лаломов А. В., Таболич С. Э.* Определение возраста образования Валькумейской прибрежно-морской россыпи (Восточно-Сибирское море) // *Литология и полезные ископаемые.* 2004. № 4. С. 369–374); *Шубин С.* Скорость накопления осадочных отложений по данным палеонтологии // *Божественное Откровение и современная наука: Альманах.* Вып. 1. М.: Паломник, 2001. С. 123–193.

С точки зрения автора этой статьи, у «научных креационистов» имеются проблемы, в первую очередь, в научном плане. Например, это касается того, как они пытаются объяснить образование практически всех геологических объектов только одноактным Потопом длительностью в один год¹, рассматривая при этом весьма ограниченный круг этих объектов и игнорируя большое количество других².

Переходя к изложению нашей точки зрения, сразу же отметим, что указанные проблемы, связанные с позицией «христианских эволюционистов», по нашему мнению, не могут быть решены в рамках их модели соотношения науки и Шестоднева, и поэтому данная модель нами не принимается. Но нами также не принимаются и крайности «научных креационистов», что в большинстве своем касается их научной аргументации, а также их попыток иллюстрации с помощью естественно-научных данных некоторых библейских событий. Хотя в богословском плане наши позиции по многим пунктам близки. Однако нами делается упор не на критику эволюционных воззрений, как это наблюдается у представителей «научного креационизма», а на более четком определении границ научного познания в целом в связи с событиями Шестоднева³, что является, на наш взгляд, в настоящее время более важной задачей, чем разбор частных научных или мировоззренческих мнений (хотя последнее также немаловажно). В этой связи основополагающим является постановка следующего вопроса: **возможно ли вообще исследование мира Шестоднева естественно-научными методами, если между учеными, изучающими сейчас природу, и миром, описанным в двух первых главах книги Бытия, находится такое событие, как грехопадение Адама и Евы?** Другими словами, может ли наука проникнуть за момент грехопадения, чтобы узнать, пусть даже не то, как мир создавался Богом, но хотя бы то, каким был мир сразу после своего сотворения? Ответ на данный вопрос позволит оценить всю перспективность попыток согласования библейского учения о творении мира с научным естествознанием.

¹ Это признают и сами креационисты-геологи, например А. В. Лаломов.

² Само же событие Всемирного потопы, зафиксированное в Священном Писании, автором, естественно, не отвергается.

³ См. также: *Серебряков Н. С.* Образ «кожаных риз» при описании результатов грехопадения в человеке и в мире // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы. М., 2003. С. 96–100; *Серебряков Н. С.* Объект научного естествознания и первозданный мир // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы. М., 2004. С. 454–458.

Особое внимание к грехопадению здесь не является случайным, т.к. понимание грехопадения как определяющего трагического события в истории не только человека, но и всего тварного мира является традиционным в Предании Церкви. Эта традиция закреплена уже в самом начале книги Бытия (3. 17–18), где указывается на проклятие земли за грех человека, и через Послание к Римлянам св. ап. Павла (8. 19–23) прочно входит как в письменную святоотеческую традицию, так и во все Священное Предание в целом¹.

Очевидно, что признание грехопадения как определяющего момента в жизни всего мира делит всю историю тварного бытия на два этапа: до грехопадения (мир первозданный) и после него (мир падший). Поэтому также очевидно, что, изучая сейчас (т.е. после грехопадения) мир научными методами

¹ Об этом писали, начиная с апологета II в. свт. Феофила Антиохийского, многие святые отцы: свтт. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский, прпп. Макарий Египетский, Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов, блж. Феодорит Кирский и Симеон Солунский, св. прав. Николай Кавасила и другие, включая русских свтт.: Филарета Московского, Феофана Затворника и Игнатия Кавказского. Во второй половине XIX и в начале XX в. роль грехопадения в истории мира рассматривалась (часто в плане соотношения Библии и науки) в работах таких отечественных богословов и библистов, как свящ. Д. Левицкий (О конечных причинах. Письмо IV // Прибавления к Творениям св. Отцов, 1852. № 11. Кн. 2. С. 170–206), архим. Ф. Бухарев (О Филарете Митрополите Московском как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли // Богословский сборник. 2003. № 12. С. 38–40), свящ. А. Темномеров (Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Догматико-экзегетическое исследование. СПб., 1899), проф. Я. А. Богородский (Начало истории мира и человека по первым страницам Библии. Казань: Центральная типография, 1906. С. 310–313), свящ. П. Флоренский (Столп и утверждение истины (Опыт православной теодиции в двенадцати письмах). М.: Путь, 1914) и др. Очень четко значение грехопадения именно в понимании границ научного познания определено в начале XX в. русским религиозным философом кн. Е. Н. Трубецким в его работе «Смысл жизни» (*Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранные произведения*. Ростов на/Д.: Феникс, 1998. С. 227–228). После 1917 г. об этом писали прп. Иустин (Попович) (Путь Богопознания. Главы из православной аскетики и гносеологии // *Собрание творений преподобного Иустина (Поповича) / Пер. с серб.* М.: Паломник, 2004. Т. 1. С. 244, 254–255), В. Н. Лосский, прот. Г. Флоровский и особенно подробно прот. В. Зеньковский (Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. С. 190–206). Во второй половине XX в. на это обращали внимание О. Клеман (Смысл земли / Пер. с франц. М.: ББИ, 2005), митр. Антоний Сурожский и др. Конечно, были и слишком радикальные взгляды, как, например, у Н. А. Бердяева в «Философии свободы» (2, V, 1), который писал, что «Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время — дитя греха, и данный нам мир — результат греховности». Но это лишь показывает, что важная роль грехопадения в истории мира являлась очевидной.

и сравнивая имеющиеся научные представления с библейским повествованием о творении мира и человека (что относится к этапу до грехопадения), необходимо учитывать возможность того, что мир до и после грехопадения может отличаться своим состоянием, что определяется как последствия грехопадения. Но каковы были эти последствия? И насколько сильно изменился мир из-за падения первых людей? Может быть, это изменение было незначительно и второстепенно, и его нет необходимости учитывать с точки зрения естественно-научного описания, принимая, при некотором упрощении, состояния мира до и после грехопадения за одинаковое?

В рассуждении о следствиях грехопадения по отношению к миру большое значение имеет теснейшая связь между миром и человеком, о которой писали многие святые отцы¹. Эта связь позволяет дополнить христианское учение о мире положениями из более проработанной христианской антропологии, а через нее и из христологии, экклезиологии и эсхатологии. Указанную связь кратко можно определить словами В. Н. Лосского, который писал, что человек является ипостасью земного космоса, а земная природа является продолжением телесности человека². Одним из частных, но определяющих для рассматриваемой темы следствий этой связи является соответствие между состоянием человеческого тела и состоянием всего чувственного мира как продолжения этого тела, о чем особенно четко говорится в Предании Церкви в связи с будущим воскресением человеческих тел, когда весь космос обновится и станет нетленным в соответствии с этими воскресшими нетленными телами³.

¹ В том числе упомянутые в предыдущей сноске. Более подробно см., например: *Малков П. Ю.* Под главою — Христом: Статьи. М.: ПСТБИ, 2000. С. 161–171.

² См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие, 9 // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Б.И., 1991. С. 240.

³ Например: «дабы мы обновленные жили в обновленном мире» (*Мефодий Патарский, свщмч.* О Воскресении, против Оригена, 28 // *Григорий Чудотворец, св. и Мефодий, еп. и мч.* Творения. Репр. М.: Паломник, 1996. С. 227); «потому что миру необходимо измениться, если и состояние душ перейдет в другой род жизни. Ибо как настоящая жизнь имеет качества, сродные сему миру, так и будущее существование наших душ получит жребий, свойственный своему состоянию» (*Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев, 1 // *Он же.* Творения: В 4 ч. Репр. М.: Паломник, 1991. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. Беседы на псалмы. С. 10); «...мир сей не отойдет в небытие в своей всецелой совокупности, но, подобно нашим телам, расторгнувшись и изменившись, преобразится силою Божию Духа в мир более божественный» (*Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав, посвященных к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63) / Пер. и предисл. А. И. Сидорова // *Богословские труды.* М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. Сб. 38. С. 13) и многие др.

Именно это помогает понять, каким мир вышел из рук Творца, т.к. он должен был соответствовать телу первозданного человека. Сравнивая же это первозданное состояние мира с окружающим нас сейчас состоянием, можно понять и то, каковы были для него последствия грехопадения.

Как догматически закреплено Православной Церковью в 123 правиле Карфагенского Поместного Собора, человек не умер бы телом, если бы не согрешил. Ведь *Бог созда человека в неистление* (Прем 2. 23). И святые отцы описывают такое первозданное состояние человеческого тела как нетленное, легкое, неподверженное стихиям, болезням и немощам¹. Но в связи с указанным соответствием мира с человеческим телом и весь космос также должен быть нетленным. И о таком состоянии первозданного мира недвусмысленно говорят, например, прпп. Симеон Новый Богослов² и Григорий Синаит.³ О том, что значит «мир нетленный», нам судить очень

¹ Например у свт. Иоанна Златоуста: «Если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело вначале, то пойдем в рай и посмотрим на человека первозданного. То тело не было такое смертное и тленное; но как светло блещит золотая статуя, только что вышедшая из горнила, так и тело то было свободно от всякого тления» (*Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях, XI, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Репр. М.: Православная книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 130*). Или у прп. Макария Великого: «От начала, по установлению Господню, князем этого мира и владыкой видимых вещей был человек. Его огонь не одолевал, и вода не потопляла, и зверь не вредил ему, и яд на него не действовал» (цит. по: *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 222*).

² «Бог в начале, прежде чем насадил рай и отдал его первозданным, в пять дней устроил землю и что на ней, и небо и что в нем, а в шестой создал Адама и поставил его господином и царем всего видимого творения. Рай тогда еще не было. Но этот мир бысть от Бога, как бы рай некий, хотя вещественный и чувственный. Его и отдал Бог во власть Адаму и всем потомкам его <...> Адам был создан с телом нетленным, однакож вещественным, а не духовным еще, и поставлен Творцом Богом, как царь бессмертный над нетленным миром, не только над раем, но и над всем творением, сущим под небесами <...> Видишь, что вся эта тварь в начале была нетленною и создана Богом в чине рая?» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45 // Он же. Творения / Пер. с новогреч.: В 3 т. Репр. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 1. С. 367–381*). Стоит отметить, что в предисловии к работе архиеп. Василия Кривошеина «Прп. Симеон Новый Богослов (949–1022)» данный русский перевод, сделанный свт. Феофаном Затворником, назван «пересказом пересказа», т.к. делался с неточного и неполного новогреческого перевода (Н. Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. С. 7). Однако сравнение перевода именно слова 45 у свт. Феофана и отрывков перевода этого же слова, сделанного самим архиеп. Василием с подлинного греческого текста (Нравственное слово 1), показывает, что в данном случае переводы весьма близки. Видимо, из русского перевода XIX в. (или еще из новогреческого) этого слова были убраны лишь те места, где говорится о видении нетварного света.

³ «Текучая ныне тварь не создана первоначально тленною; но после подпала

сложно, но можно по аналогии воспользоваться описанием св. отцами нетленного человеческого тела: материя мира была более легкой, не подверженной разложению, в полной гармонии слагающих ее стихий. Из более частных моментов можно указать на отсутствие в первозданном животном мире хищничества и паразитизма.¹

Грехопадение привело к тому, что человек стал смертным и тленным, что по толкованию многих святых отцов выражено в Писании, как облечение в «кожаные ризы» (Быт 3. 21).² Многие телесные выделения (слезы, пот и проч.) по святоотеческому мнению тоже появились только после

тлению, повинувшись суете, по Писанию, не волею, но не хотя, за повинувшего ее, на уповании обновления подвергшегося тлению Адама (Рим 8. 20)» (*Григорий Синаит, св. Главы о заповедях и догматах... II // Добротолюбие в русском переводе*. Репр. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 5. С. 181–182).

¹ Вот как это описано в слове, приписываемом свт. Василию Великому: «Когда же человек отклонился (от закона) и вышел за предназначенные ему пределы, Бог после потопа, зная неумеренность людей, позволил им употреблять в пищу все: “Все это вкушайте, как зелень травную”. Этим разрешением и остальные живые существа получили беспрепятственный выбор в еде. Итак, с того времени лев пожирает мясо, коршуны выжидают падаль. А ведь в те времена, когда родились животные, коршуны еще не выискивали [этого] на земле. Ведь еще ничто из того, что получило от Бога свое назначение и существование, не умерло, и коршуны не могли этим насыщаться. И в природе не было раздора, ибо она пребывала в полном цветении; охотники еще не губили (животных), ибо такого занятия [как охота] у людей еще не было. И звери никого не терзали, ибо не были плотоядны. У коршунов обычай кормиться трупами: тогда же не было еще ни трупов, ни трупного запаха и пища коршунов была иная. Но все жили, как лебеди, и кормились на лугах» (*Василий Великий, свт. Беседы о сотворении человека, 2, 6 // Он же. Творения: В 2 т. Т. 1. С. 450*). Необходимо уточнить, что среди св. отцов не было согласия в том вопросе, была ли вся тварь нетленна до грехопадения, или нет. Некоторые из них (свт. Григорий Нисский, блж. Августин, блж. Феодорит Кирский) писали о том, что в отличие от человека вся остальная тварь была сотворена изначально тленной, а животные смертными (как поясняет блж. Феодорит, в предведении грехопадения; см. Толкование на Послание к Римлянам // *Он же. Творения. М.: Паломник, 2003. С. 153*). Однако никто из них не говорил о том, что хищничество также было изначально. И одно это показывает существенное различие мира до и после грехопадения.

² См. классическое толкование Зонары и Вальсамона упоминаемого выше 123-го правила Карфагенского Собора: «Хотя и тогда человек имел плоть, но не такую, какую имеет ныне; об этом так говорит Григорий Богослов: в кожаные ризы облакает, может быть, в грубейшую плоть, смертную и противоположную (ее прежнему состоянию); так как до преступления плоть у Адама была и не грубая и не смертная по естеству» (Правила Святых Поместных Соборов: с толкованиями. Ч. 2. Репр. Тутаяев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2001. С. 703). Подробнее об этом см.: *Серебряков Н. С. Образ «кожаных риз»...*

грехопадения, как проявление этого тления.¹ Вслед же за человеком также стал тленным и весь мир², т.е. стал подвержен распаду. Можно сказать, что мир, как и человек, облекся в мировые «кожаные ризы».³ Проявлениями же этого являются смерть и страдания животных, а также все деструктивные процессы в неживой природе.

Таким образом, можно сказать, что как нетление отличается от тления, так отличается состояние мира до и после грехопадения. То есть мир остался тем же самым, но изменился образ его существования, изменилось его качество⁴. И все виды твари, которые были созданы Богом, также

¹ «Не говори мне о мокроте, желчи, поте, нечистоте и о прочем, на что указывают порицающие тело, потому что это принадлежало не естеству тела, а прившедшей после тленности» (Иоанн Златоуст, свт. О воскресении мертвых, 6–7 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Репр. М.: Православная книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 477).

² «Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго. Что значит — суете тварь повинуся? Сделалась тленною. Для чего же и по какой причине? По твоей вине, человек. Так как ты получил смертное и подверженное страданиям тело, то и земля подверглась проклятию, произрастила терния и волчцы <...> Дальше (апостол) говорит, в какой надежде (тварь покорилась суете). *Яко и сама тварь свободится*. Что значит: *сама*? Не ты один, но то, что ниже тебя, что не имеет ни разума, ни чувства, — и то будет с тобою участвовать в благах. *Свободится*, говорит (апостол), *от работы истления*, то есть, не будет уже тленною, но делается соответственной благообразию твоего тела. Как тварь сделалась тленною, когда тело твое стало тленным, так и тогда, когда тело твое будет нетленным, и тварь последует за ним и делается соответственной ему» (Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на послания к Римлянам, XIV, 5. Репр. М.: Изд. отдел Московского патриархата, 1994. С. 664–665). См. также у прп. Макария Великого (Духовные слова и послания, 4, 30, 10 М.: Индрик, 2002), Максима Исповедника (Письмо 10, Иоанну Кувикулярию // БС. 2002. X. С. 72), Симеона Нового Богослова (Слово 45. С. 372–373), блж. Феофилакта Болгарского (Толкование на послания св. апостола Павла. М.: Скит, 1993. С. 53), Симеона Солунского (Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 19) и др.

³ Подробнее об этом: *Серебряков Н. С.* Образ «кожаных риз»... Интересно, что этот образ применили ко всему миру при описании последствий грехопадения также О. Клеман (Смысл земли / Пер. с фр. М.: ББИ, 2005. С. 23), а в гносеологическом плане — прп. Иустин (Попович) (Путь Богопознания. Главы из православной аскетики и гносеологии // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. С. 310).

⁴ Это может служить ответом нашим критикам, которые обычно указывают на то, что в данной модели «нет не только тождества, но даже преемства между миром первозданным и миром падшим» (*Буфеев К., прот.* «Модель согласования»... С. 62) и «эти два мира не могут иметь друг с другом ничего общего, и если мы живем в одном из них, то не можем ничего сказать о другом» (*Гоманьков А. В.* Как описать историю... С. 87).

остались теми же самыми после грехопадения (солнце осталось солнцем, земля — землею, а человек — человеком), но качественно они стали уже не такими, какими были сразу после сотворения¹. Здесь можно воспользоваться терминологией прп. Максима Исповедника, который различал логосы вещей и их тропосы существования². Если логос, определяя суть вещи (т.е. определяя то, *что* она есть), всегда остается неизменным (иначе вещь разрушится), то тропос, являющийся способом или образом существования этой вещи (т.е. определяющий то, *как* эта вещь существует), может изменяться. И именно в результате грехопадения тропосы существования человека и всего мира изменились от лучшего к худшему (появились «кожаные ризы»), т.к. человек пошел против своей изначально благой природы, против своего логоса³.

Однако стоит отметить, что, так как суть вещи (ее логос) не меняется, то и ее имя тоже не меняется. И поэтому и в Св. Писании, и у святых отцов при описании мира первоизданного использованы те же имена вещей, какие эти вещи имеют в нашем падшем мире. Человек все равно называется человеком, древо — деревом и т.д. Но разница в состояниях человека или другой твари до и после грехопадения этим несколько не отрицается, что прекрасно выразил прп. Ефрем Сирин при описании рая: «И когда по несовершенству слов, представляется плотским Эдем, по самому существу своему он остается духовен и чист; так, пусть нарицается оный ветр тем же именем, что и сей, — но дух освящения, что веет в Раю, с зачумленным сим ветром отнюдь не схож»⁴.

¹ Вот один из примеров изменения качества твари: «роза была тогда (до грехопадения. — *Н. С.*) без шипов, впоследствии уже к красоте цвета присоединены терния, чтобы неподалеку от приятности наслаждения имели мы и готовую скорбь, вспоминая о грехе, за который земля осуждена возвращать нам терния и волчцы» (*Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев, 5, 6 // Он же. Творения: В 2 т. Т. 1. С. 377*).

² См., например: *Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. С. 24—27*

³ «Человек, по дару сотворившего его Бога, получил в удел владычество над всем видимым миром и образом злоупотребления обратил движения природных сил умной сущности, которая в нем, к тому, что против природы, и внес и в себя, и в весь этот мир, по праведному суду Божию, владеющее ныне ими изменение и истление, чтобы у него, движущегося к тому, что против природы, не сохранялась до бесконечности бессмертная сила души, что есть не только крайнее зло и очевиднейшее отпадение от истинного существа самого человека, но и явное отрицание Божественной благодати» (*Максим Исповедник, прп. Письмо 10, Иоанну Кувикуларию / Пер. и примеч. прот. В. Асмуса // БС. 2002. X. С. 72*).

⁴ Одиннадцатая песнь о Рае, или о благоуханиях духовных // *Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Переводы: Многоценная жемчужина / Пер. с сир. и греч.*

Приведенного выше святоотеческого описания первозданного нетленного состояния вполне достаточно, чтобы понять, что это состояние не фиксируется учеными ни у человека, ни, тем более, у любого другого природного объекта на протяжении всей установленной с помощью научных методов истории вселенной. Искажение мира грехом было так всеохватно, что не осталось ни одного доступного человеку «кусочка» первозданного мира, чтобы его исследовать. Лишь рай остался нетронутым грехом¹, но из него человек был изгнан (Быт 3. 23–24), и поэтому рай также неизвестен науке. Теперь можно изучать только тленные объекты и познавать законы только тленной природы, т.к. на основе изучения именно такой природы эти законы устанавливаются². Конечно, Господь не только этими законами управляет падшим космосом, есть и изначальные законы, действующие в природе от сотворения мира и донныне, но научными методами их невозможно отделить от законов падшего бытия. И здесь снова полезно вспомнить образ «кожаных риз», которыми «покрыт» весь мир, потому что наука, не постигая суть вещей, а описывая только их феноменальную выявленность, изучает именно эти «ризы»³. Весьма показателен

К.: Дух и литера, 2004. С. 41. В примечаниях С. С. Аверинцев отмечает, что здесь *плотский* — это как на падшей земле, *духовен и чист* — в первозданном состоянии; *оний ветр* — в раю, *сей* — на падшей земле (Там же. С. 325).

¹ «...не проклял Бог рая, так как он был образом будущей нескончаемой жизни вечного царства небесного <...> а проклял лишь прочую землю» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45. С. 371).

² Ср.: «Наука не может подняться выше грехопадения, т.к. она включена в вызванное им состояние космоса, т.к. она неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния» (*Клеман О.* Смысл земли. С. 23).

³ Ср.: «У всех этих философских систем (рационализм, сенсуализм и др. — *Н. С.*) результат один: поверхностное, феноменологическое познание мира и человека, символом которого являются “ризы кожаные”» (*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания. С. 310). См. также такую характеристику естественнонаучного метода: «Отказавшись от попыток умо-зрительно (здесь и далее пунктуация оригинала. — *Н. С.*) проникнуть в символическую суть вещей и описать внутреннее бытие природы, естествоиспытатель Нового времени ограничился описанием лишь внешней их очевидной формы, феноменальной выявленности. <...> Вместо познания сущности вещей, их глубинной бытийственности (а именно такова была претензия средневековых натур-теологов), естествоиспытатель Нового времени ограничился описанием отношений их качеств. При этом одно неизвестное соотносится с другим так, что “сущность” изучаемых объектов, т.е. сам способ их бытия, как бы “выносятся за скобки”, а в качестве “сухого осадка” остается лишь “форма” их взаимоотношения качеств, именуемая “объективно измеримой величиной”» (*Копейкин К., прот.* Богословие и естествознание в антропологической перспективе // Наука и богословие: антропологическая перспектива / Под ред. В. Н. Поруса. — М.: ББИ, 2004. С. 155–156).

телен пример опять же человеческого тела. С научной точки зрения, смертность и тление человека является «естественным» его состоянием, т.к. механизмы старения, ведущие к смерти, как установлено в геронтологии, заложены в самом организме человека. И даже при самых идеальных (для нашего падшего мира) условиях функционирования этого организма все равно через определенное время наступит его смерть¹.

Именно из-за своего греховного искажения мир обречен на сожжение (2 Петр 3. 10), как и тело человека должно после смерти разложиться, чтобы потом, при Втором Пришествии Христовом, вся тварь — и тело человека, и мир, — вновь образовавшись, стали бы новыми (ср. 2 Петр 3. 13; Откр 21. 1). То есть вновь изменится образ (или тропос) существования мира, как и писал св. ап. Павел: «...проходит образ мира сего» (1 Кор 7. 31), но, в противоположность с моментом грехопадения, изменится уже от худшего к лучшему².

Все это показывает, что мир в том состоянии, в котором он был до грехопадения, и о котором мы знаем из Священного Писания, для научного метода оказывается практически недоступным. Можно лишь утверждать, что все виды твари, известные в истории Вселенной, реконструированной учеными (например, динозавры), были и до грехопадения, и никаких новых тварей после него не сотворено (т.к. враг, став в результате греха первых людей миродержителем (ср. Еф 6. 12), может только что-то искажать, но не может творить ничего нового). Состояние же этих тварей (и их взаимодействие), каковым оно было до падения прародителей, наука познать не может.

Это накладывает определенные ограничения на попытки соотношения повествования первых двух глав книги Бытия с естественно-научными воззрениями. Во-первых, законы, установленные учеными для тленной природы, некорректно непосредственно переносить в мир первозданный. Во-вторых, применение любых научных моделей ограничено во времени моментом грехопадения, а точнее моментом проклятия земли (Быт 3. 17–18). В-третьих, научные модели, касающиеся человека, могут начать работать еще позже, только с момента появления Адама и Евы на падшей земле, после того, когда они были изгнаны из рая (Быт 3. 23–24).

¹ См., например: *Муравник Г. Л.* Ибо прах ты и в прах возвратишься // Христианство и наука: сб. докладов конференции «X международные Рождественские образовательные чтения». М., 2003. С. 369–373.

² «Ибо проходит образ мира сего, <...> а не мир, сказано в Писании. Таким образом, в Писаниях обыкновенно называется уничтожением обращение прежней формы в лучший и благообразный вид» (*Мефодий Патарский, свщмч.* О воскресении, против Оригена. XXVIII. С. 226).

В целом же наука не может претендовать на объяснение происхождения первого индивида любого вида твари (например, происхождение первого человека или любого первого живого существа), т.к. она может исследовать только такое состояние мира, которое не первично, а является результатом греховного искажения уже сотворенной твари. Можно предположить, что история космоса, реконструированная наукой (начиная с «Большого взрыва» или с любого другого события, которое будет считать самым первым в истории вселенной), есть лишь история облечения космоса в «кожаные ризы», где возникновение (с научной точки зрения) каждого нового вида твари соответствует моменту перехода это вида из нетленного состояния в тленное¹. Таким образом, можно утверждать, что корреляция библейского повествования о творении мира и человека с любыми научными представлениями об истории Вселенной, как современными, так и с теми, которые появятся в будущем, просто невозможна. Более правильным будет считать, что библейское повествование о творении мира и научные данные относятся к двум разным этапам истории тварного мира, сменяющим друг друга в момент проклятия земли в результате грехопадения первых людей².

¹ Именно в этом можно видеть отличие нашей точки зрения от известной точки зрения еп. Василия (Родзянко) (Теория распада вселенной и вера отцов. М.: Паломник, 1996), которые часто отождествляются (это не считая многих других странностей в позиции еп. Василия, например о предсуществовании всех личностей людей до грехопадения, о роли Пресвятой Богородицы и проч., которых мы, очевидно, не придерживаемся). По мнению владыки, в событии грехопадения мир практически уничтожается, а потом творится заново (путем эволюции). Нами же утверждается, что мир не уничтожался, а перешел в иное, тленное, состояние (облекся в «кожаные ризы»).

² Ср.: «Из этих (религиозных. — *Н. С.*) сомнений сравнительно легко разрешаются те, которые коренятся не в самом религиозном сознании, а исходят из внешней ему области сознания научного. Я имею в виду указания на несоответствие между учением Библии и христианства о начале мира, а следовательно, — о рае и о грехопадении — с данными научного естествознания. Коллизия между наукой и христианским откровением здесь призрачна по той простой причине, что откровение и наука в данном случае трактуют о разных планах бытия. Все утверждения Откровения о вселенной *до грехопадения* (здесь и далее курсив автора — *Н. С.*) относятся к такому ее состоянию, где весь космический строй был иной. Там действовали *законы природы, отличные от тех, которые обнаруживаются данными нашего научного опыта*. За пределами этих эмпирических данных наука ничего не знает и знать не может. Вопрос, предшествовал ли известному ей космическому строю какой-либо другой, где не было ни смерти, ни борьбы за существование, т.е. вопрос о том, была ли когда-либо иная, ныне неизвестная науке эмпирия, всецело выходит из пределов ее компетенции. Очевидна ошибка тех ученых или философов, которые, исходя из «данных научного опыта», пытаются дать тот или

При этом необходимо учитывать, что и само время как один из основных атрибутов тварного чувственного мира также исказилось при грехопадении¹. Всем известное время падшего состояния мира (время «кожаных риз») является мерой тления, распада, стремления к «ничто», когда каждый момент перечеркивает все, что было до него. Время же в первозданном мире можно определить как меру совершенствования твари, ее стремления к своей цели, ее восхождения к Творцу, в Котором все пребывает вечно. Безусловно, нам, живущим в тленном времени, очень трудно себе представить, *что* есть это первозданное время. Однако некие представления об этом существуют. Так, греческим богословом Хр. Яннарасом понимание времени определяется различением времени автономного индивида, с одной стороны, и времен личности, стремящейся к общению, — с другой. Сильно упрощая, можно сказать, что время греховного автономного существования человека, не связанного общением с Богом (а следовательно, и автономного, из-за падения человека, существования всего мира), понимается как тленность, как подвластность смерти и разрушению. Тогда как в личностном существовании, раскрывающемся через личное отношение человека и Бога, имеется опыт непротяженного времени этого непосред-

другой ответ на наш вопрос, — все равно положительный или отрицательный; она заключается в том, что они придают научному опыту то *абсолютное значение*, которого он на самом деле не имеет. Опыт *одного плана бытия* не может служить основанием для суждения *о бытии вообще*. Поэтому ни космография, ни биология, ни какие-либо иные естественные науки не призваны судить о том, действовали ли когда-либо до возникновения известной им Вселенной иные, не известные науке законы взаимоотношения духа и тела и законы жизни. В особенности странно противопоставлять откровению опыт нашей планеты; ибо утверждения христианского учения о состоянии Вселенной до грехопадения относятся вовсе не к земной планете в тесном смысле слова, а *к земному бытию вообще*, т.е. ко всей сфере телесного существования и телесного воплощения. Попытки богословов вычитать в Библии космографическое учение о нашей планете или солнечной системе по меньшей мере столь же произвольны, как космографические опровержения Библии учеными. Те и другие свидетельствуют о совершенно недозволительном смешении двух планов бытия, которые должны быть строго различаемы» (*Трубка* Е. Н. Смысл жизни. С. 227–228).

¹ В работе Т. А. Туровцева (Творение и преображение. СПб: Церковь и культура, 2008) предлагается такая точка зрения, что до грехопадения в мире вообще не было ни времени, ни пространства, ни движения, а время является лишь категорией падшего человеческого рассудка. Как представляется, данный автор предпочитает наименование «время» применять лишь к тому времени, которое мы знаем сейчас, и, следовательно, он пишет, что первозданный мир существовал вне времени. Однако, судя по его описанию бытия мира до грехопадения, это первозданное состояние характеризуется тем же самым, что в нашей работе называется «нетленным временем».

твенного личного общения, опыт непротяженного времени присутствия¹. Такое непротяженное время характеризовало существование первозданного человека, когда он находился в непосредственном и теснейшем общении с Богом, где «местом» общения являлся весь новосотворенный мир. Но отказавшись от этого личного отношения с Творцом, желая стать богами без Бога, первые люди (а вместе с ними и весь мир) приобрели опыт тленного протяженного времени. Христос же, воплотившись, восстановил эту связь человека и Бога, поэтому нетленное время вновь стало доступно людям, и не только в будущем веке, но и сейчас в Церкви, на Литургии².

Конечно, согласно Св. Писанию, человек создан только в конце Шестого Дня, и, казалось бы, поэтому время творения, Творческие Дни не могут иметь отношения ко времени личного общения Бога и человека. Однако, как пишет еп. Каллист (Уэр), «время — это промежуток между Божиим призывом и нашим откликом. Нам, людям, этот промежуток нужен для того, чтобы в свободе возлюбить Бога и друг друга; без него не мог бы начаться диалог любви»³. Правда, это определение относится к тому времени, в котором сейчас живем, но, безусловно, и Дни Творения, в течение которых создавался и украшался весь мир для принятия царя мира — человека, тем более являлись временем Божественного призыва человека к общению. В этом плане интересна предложенная автором «Ареопагитиков» этимология греческого слова *κάλλος* (красота) от глагола *καλέω* (звать)⁴, и поэтому красоту можно понимать как зов, призыв. И именно словом «прекрасно» (*καλόν*) семьдесятю толковниками переведено еврейское слово «тов», *טוֹב* (хорошо), которое повторяется на

¹ См.: *Яннарас Х. Личность и Эрос // Он же. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. М.: РОССПЭН, 2005. С. 228–248.* Возможно, именно о таком времени свидетельствует молитвенный опыт святых. См., например: *Сержантов П., диак. Проблема времени в исихастской антропологии // АиО. 2001. № 27. С. 232–248.*

² См., например: «Литургия служит на земле, и это значит — во времени и пространстве “мира сего”. Но если служит она на земле, то совершается на небе, в новом времени нового творения, во времени Духа Святого» (*Шмеган А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. 2-е изд. М.: Паломник, 1992; Гл. 11. П. IV*). О том, что есть время истинное (настоящее, нетленное), а есть время кажущееся (ущербное, тленное), в котором мы как раз и живем, также писали и в западной литературе: в первую очередь, это немецкий религиозный мыслитель XIX в. Франц фон Баадер (он выделил и третье, ложное время, время ада), а в XX в., следуя Баадеру, известный искусствовед Ганс Зедльмайр (*Проблема времени // Зедльмайр Г. Искусство и истина. Теория и метод истории искусства / Пер. с нем. СПб.: Аxioma, 2000. С. 232–257*).

³ *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Внутреннее царство / Пер. с англ. К.: Дух и Литера, 2003. С. 235.*

⁴ См.: *Яннарас Х. Личность и Эрос. С. 181.*

протяжении всего Шестоднева: *И увидел Бог, что это хорошо* (Быт 1. 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25). Это, может быть, показывает, что Господь через все этапы сотворения мира призывает человека к общению с Собою. Здесь можно опять воспользоваться учением прп. Максима Исповедника о «логосности» всей твари, т.к., как указывает тот же Хр. Яннарас, «любое творение воплощает в себе божественный призыв, потому что представляет собой “стечение” и “соединение” логосов, являющих божественную энергию»¹. Таким образом, Дни Творения также относятся к нетленному времени личностного общения, чем они и отличаются от всех последующих за событием грехопадения дней автономного существования мира (хотя при этом Дни Творения являлись, по свидетельству святых отцов, именно днями-сутками² — здесь снова одним наименованием обозначаются реалии из различного состояния мира). И в этом смысле эти Творческие Дни, безусловно, нельзя сопоставлять ни с нашими тленными днями, состоящими из наших 24 тленных часов (тленные дни являются лишь неким смутным подобием дней нетленных), ни с теми огромными временными интервалами существования космоса, которые установлены наукой при исследовании объектов нашего тленного мира. Они просто несопоставимы, т.к. относятся к разному времени. И в связи с этим можно понять, когда же протекли эти миллиарды лет падшего времени. Принадлежа полностью, по нашему мнению, к истории облечения мира в «кожаные ризы», они, с точки зрения библейского повествователя, прошли в тот краткий момент первозданного времени, когда после проклятия земли первые люди сами были облечены в кожаные ризы и были изгнаны из рая (Быт 3. 17–24)³.

¹ Яннарас Х. Личность и Эрос. С. 358.

² Приведем лишь один пример, причем из творений того святого отца, кого совсем нельзя назвать приверженцем буквального толкования — свт. Кирилл Александрийский. Поясняя тот момент евангельской истории, когда иудеи, возражая на слова Спасителя: *разрушить храм сей, и Я в три дня воздвигну его*», говорили, что «*сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его*» (Ин 2. 19–20), святитель пишет: «Неужели же, скажи мне, Ему потребовалось бы продолжительное время для построения одного дома? Или разве вообще мог бы оказаться бессильным в чем бы то ни было Тот, Кто в седмичное только число дней неизреченной силой устроил весь этот мир и одним только хотением Своим может все?» (Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. I. Кн. 2. Гл. 1 // Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 кн. Кн. 2. М.: Паломник, 2001. С. 586). Очевидно, что свт. Кирилл понимает здесь Дни Творения буквально, а не как некий длительный интервал времени, иначе его риторический вопрос был бы бессмысленным.

³ Однако существует затруднение в согласовании научных оценок возраста самого человечества (~1 млн лет) с традиционно признаваемыми несколькими (~7,5) тысячами также тленных лет, полученными по библейским родословным.

Завершая описание нашей точки зрения на проблему соотношения, необходимо отметить, что признание объектом научного естествознания лишь мировых «кожаных риз» несколько не унижает научное познание и конечно же не противоречит словам апостола Павла о познании Бога через Его творения (см.: Рим 1. 20). Мир по-прежнему остался Божьим созданием, хоть и сильно искажился в результате грехопадения первых людей. И даже сквозь эти «кожаные ризы» просвечивает красота первоизданного космоса и та Божественная премудрость, которая заложена в нем при творении. Более того, сами «ризы» — это не нечто, что появилось без воли Божьей. Наоборот, как *сотвори Господь Бог адаму и жене его ризы кожаны, и облече их* (Быт 3. 21), так и мировые «кожаные ризы» являются Божьим творением, через которые Господь премудро промышляет о человеке, подготавливая его спасение¹. И если науке недоступно изучение

На данный момент это очень трудно разрешить, и в первую очередь потому, что само понятие «время» является весьма сложным и не получившим должного богословского и философского раскрытия, и в этом смысле непонятно, *что* есть эти многотысяче- и многомиллионнолетние возраста, полученные научными методами. При этом мы не можем отказаться от признания библейских родословных, т.к. отказ от буквального их понимания может поставить под сомнение существование всех указанных там лиц. С другой стороны, мы также не можем признать полностью ошибочными все принятые научные оценки возраста, т.к. это требует серьезных доказательств в отношении многих различных методов во многих науках, чего на данный момент не существует.

¹ Ср.: «С этого момента (грехопадения. — *Н. С.*) человек находится во власти лукавого. Оторвавшись от Бога, его природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отражает в себе бесформенную материю: первоизданная иерархия в человеке, ранее открыто для благодати и изливавшей ее в мир, — перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными, подобными той автономной доброте и красоте, которые змий открыл женщине, когда привлек ее внимание к древу. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть. Но Бог — и в этом вся тайна «кожаных риз» — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устроит и охраняет вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. Но сохраняемая таким образом Вселенная все же не является истинным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим; «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной» (*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. 12. С. 253).

Вселенной в ее первоначальном состоянии (это открывается лишь в Божественном Откровении — как раз преимущественно в первых двух главах книги Бытия), то даже исследование тленного состояния мира может подвести ученых к познанию Божественной премудрости и Его благого промысла, действующего в мире.

Прот. Александр Салтыков

Змей

Согласно Божественному приговору, грехопадение первых людей явилось причиной проклятия, наложенного на землю: *Проклята земля за тебя...* (Быт 3. 17), — говорит Господь Адаму. Под проклятием имеется в виду его библейский смысл: *«Под проклятием, в противоположность благословению, разумеется лишение благословения и осуждение в бедствия»*¹. Проклятие относится по сути и в первую очередь к сатане, но мы вынуждены, очевидно, признать, что оно распространяется и на животное, которым он воспользовался, как на его соучастника: змей проклят перед скотами и зверями, вместе с которыми он был приведен Господом в Рай для именованья. Рай был благословением для земли, приведение животных в Рай было благословением Божиим для них. Земля — это весь обитаемый мир, земля произвела всех животных, и проклятие, очевидно, распространяется и на них. Соответственно, происходит отнятие Рая от земли. Внешним знаком проклятия природы как отнятия этого райского благословения становится история змея как определенное изменение животного, которым сатана воспользовался для совершения своего преступления.

Поэтому мы утверждаем, что вследствие вызванного грехопадением проклятия *в природе происходят изменения, которые начинаются со змея*, и это понятно, поскольку это существо оказалось, так сказать, в самом центре событий. К тому же, согласно тексту, змей первый получает проклятие (Быт 3. 14), а уже затем, при изречении суда над Адамом, проклинается земля². Церковная традиция единодушно усматривает в образе змея двойственность: это дьявол-соблазнитель, и одновременно это природное существо, через которое он действует. Вызванная «экстремальной

¹ Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. М., 1891.

² Августин Иппонийский, блж. О граде Божием // Творения. Т. 3. СПб., Киев, 1998. С. 17.