

Богословские аспекты проблемы согласования православного и эволюционного учений о происхождении человека.

Юрий Валерьевич Максимов

Статья представляет переработанный и дополненный текст доклада, прочитанного 30 октября 1999 года на Совещании, проводимом Отделом религиозного образования и катехизации Московского Патриархата на тему: «Преподавание в православных школах вопросов творения мира, жизни и человека».

Вступление

Многие из тех вопросов, о которых я собираюсь вести речь, уже так или иначе возникали на нашем Совещании вчера и сегодня, но я намерен остановиться на них более специально и подробно.

Для начала поясню основные понятия, которыми буду оперировать в работе и опишу некоторый круг проблем, связанный с каждым из них.

Телеологизм. Под телеологизмом я понимаю учение, согласно которому эволюция является способом, избранным Богом для сотворения мира и человека. Это учение имеет разные самоназвания: «православный», «творческий», «теистический» эволюционизм, «телеологизм», «конкордизм» и т.п. Из этих названий я выбрал одно, чтобы просто было удобнее пользоваться.

Креационизм. Употребляя это слово, я в первую очередь имею в виду исконно православное учение о происхождении живого и неживого мира посредством сверхъестественного акта творения. Лишь во вторую очередь я подразумеваю под ним движение, распространившееся под этим названием в среде западных христиан-протестантов. Движение, которое не является и не может являться научным в строгом смысле слова.

Хочется заметить, что на мой взгляд и телеологизм, несмотря на все свои претензии, научен не намного более, чем креационизм. И тот и другой отталкиваются от утверждения, что на основании современных научных данных случайная эволюция невозможна. Это предполагает два вывода: 1) что эволюция не была случайной; 2) что эволюционная модель не верна в принципе. Первый вывод - телеологизм, второй - креационизм. По сути это две разные **богословские** концепции Творения мира, в своей научной части перед наукой в общем-то равные. Главный постулат телеологизма об эволюции, направляемой Богом к определённой цели, для объективной науки несколько не приемлимее креационистского постулата о независимом происхождении сотворённых Богом животных видов, поскольку вопрос существования и действия Бога выходит за рамки науки. Наука не оперирует понятием «Бог».

В своём докладе я не буду специально касаться естественнонаучной стороны вопроса, не буду говорить ни об эволюции в целом, ни об эволюции живой природы, ни даже о научной стороне эволюционного антропогенеза, - поскольку не считаю себя достаточно компетентным в этих вопросах, а попытаюсь сосредоточить внимание на стороне богословской, проведя необходимый библеистический и патристический анализ. Телеологизм я намерен рассматривать как богословское учение. Это корректно, поскольку телеологизм говорит о Боге, говорит об акте

Творения, и претендует на адекватное понимание Св.Писания и Св.Предания христианства. Использование слова «Бог» подразумевает богословскую ответственность. Я должен сразу прояснить: всё, что я говорю, я говорю не как некий приговор другой точке зрения, а как проблемные вопросы, которые необходимо учитывать, и которые ни в коем случае нельзя затушёвывать и делать вид, что их не существует. Те же самые ученики православных школ, если замалчивать перед ними эти проблемы, рано или поздно сами столкнутся с ними. Только лишь эту цель преследует мой доклад: очертить реально существующие вопросы.

Аргументы Писания, используемые той и другой стороной.

Иногда встречаются попытки с привлечением древнееврейского текста «истолковать» рассказ второй главы Книги Бытия так, что Бог взял то творение, которое возникло ближе всего к минуте появления человека, и тело этого творения пересоздал в тело человека, способное вместить человеческую душу»¹. Суть их сводится к тому, что слово «адама», стоящее в тексте Книги Бытия, посвящённом творению человека якобы имеет значение земли уже возделанной, обработанной, следовательно, по логике авторов этих попыток, дающей место для эволюционного толкования.

Однако это не совсем так. Сам текст Писания в данном месте и использование именно этого слова не предусматривает такой двусмысленности. В доказательство я сошлюсь на три наиболее авторитетных словаря. Это Brown-Driver-Briggs (Oxford, 1951), словарь Holladay'я (Leiden, 1989) и словарь Clines'а (Sheffield, 1993).

Brown-Driver-Briggs перечисляет следующие значения данного слова: 1. собственно почва (как возделанная, приносящая пищу земля); 2. кусок почвы, земная собственность; 3. земля как материальная субстанция, причём там же отмечено, что в Быт 2:7 это слово употреблено в третьем значении. Holladay'я вский словарь даёт значение «почва», по словарю Clines'а это «страна, территория, участок земли, собственно земля как грунт, глина, почва». Здесь же говорится о том, что в рассматриваемом тексте оно означает частицы грунта. Все словари (так же как и объективные текстологические комментарии) говорят о том, что бытописатель под словом «адама» понимал землю именно как материальную субстанцию, послужившую основой для сверхъестественного претворения её в естество человека.

Это понимание обусловлено также наличием слова «афар» («прах» Синодального перевода) в выражении «афар мин-хаадама». Именно оно указывает на то, что «адама» употреблено здесь в третьем, а не в первом значении Brown-Driver-Briggs. Это слово означает: сухая земля, пыль, прах (Brown-Driver-Briggs), маленькие частица грунта, щебень (Holladay).

Телеологистское предположение, что «под прахом земным следует понимать живую материю, в которую был вложен дух»²) противоречит реальному тексту Писания, поскольку что в таком случае означают слова, обращённые к Адаму: *земля еси и в землю отыдеши* (Быт 3:19)? Разве что реинкарнацию.

Кроме того, следует заметить, библейское утверждение о творении человеческого тела из земли вовсе не ограничивается Шестодневом (об этом часто забывают). Века спустя апостол Павел подтвердил со всей конкретностью: *Первый человек - из земли, перстный* (1Кор 15:47); «ек гес хойкос». «Э ге» также никакого другого значения кроме как «земля» в древнегреческом языке не имеет, «хойкос» - собственно «состоящий из земли, из глины». Этой идеей пронизано всё Писание: *Господь создал человека из земли и опять возвращает его в неё* (Сирах 17:1); *тела человеческие суть храмины из брения, которых основание прах* (афар) (Иов 4:19); *ибо Он знает состав наш, помнит, что мы - персть* (афар) (Пс 102:14).

Таким образом никаких текстологических оснований для телеологического прочтения нет. Посему мы должны признать, что это вопрос не текстологии, а экзегетики. Телеологи́сты предлагают толковать все эти места священного текста аллегорически. Это слово возникало уже много раз и сегодня и вчера, однако всё же существует подозрение, что люди, которые его употребляли, вкладывали в него разный смысл. Напомню: аллегорическое толкование это толкование, замещающее буквальный смысл переносным.

Сам по себе аллегорический метод толкования с точки зрения Церкви не является чем-то безусловно порочным. И авторитетом Церкви засвидетельствовано, что некоторые места Писания вполне допускается понимать аллегорически (например, некоторые тексты Ветхого Завета, посвящённые перечислению имущества и т.п.), некоторые следует понимать преимущественно аллегорически (например, Книгу Песнь Песней), но некоторые понимать в аллегорическом смысле категорически запрещено (например, описание Крестных Страданий). И сказание о творении мира православное предание относит к последней группе: «Никто не должен думать, что шестодневное творение есть иносказание; непозволительно также говорить, будто бы... в описании сем представлены одни наименования или ничего не означающие, или означающие нечто иное (св. Ефрем Сирийский)»³⁾. Св. Василий Великий говорит: «Известны мне правила аллегории, хотя не сам я изобрёл их, но нашёл в сочинениях других. По сим правилам иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысле, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению и рыбе дают значение по своему усмотрению... А я, слыша о траве, траву и разумею, также растение, рыбу, зверя и скот, всё, чем оно названо, за то и принимаю, *ибо не стыжусь благовествования* (Рим 1:16)... Сего, кажется мне, не уразумели те, которые по собственному своему разумению вознамерились придать некоторую важность Писанию какими-то наведениями и приношениями. Но это значит ставить себя премудрее словес Духа и под видом толкования вводить собственные свои мысли»⁴⁾. Характерно, что даже св. Григорий Нисский, который в целом в своей экзегезе отдавал явное предпочтение аллегорическому методу, в своём «Шестодневе» старательно избегал его⁵⁾.

На нашем Совещании уже возникал вопрос о том, насколько мы скованы святоотеческим толкованием Шестоднева и не имеем ли мы права толковать его по-своему. Так вот, данные цитаты я привожу в той связи, что в отличии от протестантов мы не вольны понимать и толковать Писание как нам заблагорассудится – девятнадцатым правилом VI Вселенского Собора предписывается толковать Библию «не инако, разве как изложили Светила и Учители Церкви в своих писаниях»⁶⁾.

Почему же Святые Отцы Шестодневное сказание, свидетельство о Боговоплощении и Крестных Страстях, а также, пожалуй, пророчества Апокалипсиса и примыкающие к ним эсхатологические тексты выделяли в особую группу, к которой не дозволялось применять аллегорический метод толкования? Потому, думается мне, что тем самым они хотели показать, что историческая плоть этих событий имеет для нас сотериологическое значение.

Аргументы Предания, используемые той и другой стороной.

Православные сторонники теории телеологической эволюции пытались также найти подтверждение своей концепции и в Православном Предании, доказывая, что «анализ богословских трудов Святых Отцов приводит нас к важному выводу: мысль об эволюции не отторгается, а, напротив, получает новое звучание»⁷⁾. Ссылались и ссылаются они при этом, как правило, во-первых на преподобного Серафима Саровского, который в беседе с Мотовиловым якобы говорил: «До того, как Бог вдунул

в Адама душу, он был подобен животному», а во-вторых на святителя Феофана Затворника: «Было животное в образе человека, с душой животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой - и из животного стал человек»(8).

Что касается прп. Серафима Саровского, то, просмотрев вышеуказанную беседу, я не обнаружил этих слов в том виде, в котором они цитируются. Более того, обнаружил, что преподобный Серафим говорит нечто совершенно противоположное: «Вот, например, многие толкуют, что, когда в Библии говорится: *«вдуну Бог дыхание жизни в лицо Адама первозданного и созданного Им из персти земной»*, что будто бы это значило, что в Адаме до этого не было души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, созданная от персти земной. Неверно это толкование, ибо... все три сии части нашего естества (т.е. дух, душа и тело) созданы были от персти земной»⁹⁾. Не представляется возможным увидеть в этих строках даже отдалённый намёк на учение о постепенном развитии человеческого тела из тела животного. При беспристрастном рассмотрении не видно его и в продолжении этих строк: «Все три сии части нашего естества созданы были от персти земной и Адам не мёртвым был создан, но действующим животным существом, подобно другим живущим на земле одушевлённым Божиим созданиям. Но вот в чём сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лицо его сего дыхания жизни, то есть благодати Господа Бога Духа Святого..., то Адам, как ни был он совершенно превосходно создан над прочими Божиими созданиями как венец творения на земле, всё-таки пребыл бы неимущим внутри себя Духа Святого, подобен всем прочим созданиям, хотя и имеющим плоть и душу и дух, принадлежащие каждому по роду их, но Духа Святого внутри себя неимущим»¹⁰⁾. Прп. Серафим говорит здесь, что созданный из земли Адам был создан подобно прочим животным существам, живым, - именно об этом он здесь говорит, а не об антропогенезе! - и что если бы (сослагательное наклонение!) Господь не вдунул бы в него дыхания жизни, то он, хотя и являясь сам по себе совершенно превосходно созданным над прочими созданиями (!), был бы подобен им в том, что не имел бы, как и они, внутри себя Духа Святого. Фразы, в том виде, в котором её цитируют, вообще нет, а в реально существующем тексте прп. Серафим не говорит о создании тела человека из тела животного, поэтому рекомендую телеологистам больше не использовать эту фразу в качестве аргумента. Прп. Серафим не вкладывал в неё того смысла, который имеют в виду они.

На самом деле цитирование некоторыми авторами-телеологистами высказываний православных святых носит такой же характер, как и осуждаемое ими же цитирование отдельными западными креационистами тех или иных учёных. Как эти креационисты якобы выхватывают слова этих учёных из общего контекста их мысли чтобы использовать для своей цели, тем самым разрушая первоначальный контекст, точно также и здесь вырываются фразы, имевшие для самого говорящего совершенно иное значение, из контекста его мысли и тем самым искажаются так, чтобы они служили подтверждением нужной идеи. Это совершенно недопустимо ни в том, ни в другом случае. Александр Викторович Московский сегодня очень хорошо сказал, что у игры, называемой «наука» имеются вполне определённые правила и те, кто их нарушают, занимаются в таком случае чем угодно, но только не наукой. Так вот, у православного богословия тоже есть определённые, достаточно жёсткие правила, которые также необходимо уважать пускающимся в богословские плаванья.

Что касается свт. Феофана Затворника, то ему действительно принадлежит эта фраза. Однако она вырвана из контекста, - строкой выше святитель Феофан со всей определённостью говорит, что само это живое существо создано было именно «из персти»: «Созда Господь тело человека из персти. Это тело что было? Глиняная

тетерька или живое тело? - Оно было живое тело - было животное в образе человека, с душой животною¹¹⁾. Потом Бог вдунул в него Дух Свой - и из животного стал человек»¹²⁾. Слово «животное» в данном контексте и свт. Феофаном и прп. Серафимом употреблено не в биологическом, а в архаическом значении - «животное - живое существо»¹³⁾ (в древнерусском языке это было первое, основное значение этого слова).

Выше я упомянул о правилах православного богословия. Одно из них таково: те или иные выражения автора имеют значение только в контексте его целостного учения о рассматриваемом предмете. А целостный анализ творений святителя Феофана ещё более утверждает в мысли, что он ни в коей мере не являлся сторонником теории развития одних живых организмов из других: «Все роды существ наземных изводила, по повелению Божию, земля»¹⁴⁾. Святитель определённо осуждал саму эту идею: «Все их мудрования - карточный дом: дунь и разлетится. По частям их и опровергать нет нужды, а достаточно отнести к ним так, как относятся к снам... Точно такова теория образования мира из туманных пятен, с подставками своими - теорией произвольного зарождения, дарвиновского происхождения родов и видов и с его же последним мечтанием о происхождении человека. Всё как бред сонного.»¹⁵⁾; «Других (из бегущих от Царствия Небесного - Ю.М.) увлекает широкий путь страстей: «не хотим, говорят, знать положительных заповедей... нам нужна естественность осязательная». И пошли вслед её. Что же вышло? Приложились скотом несмысленным. Не от этого ли нравственного ниспадения родилась и теория происхождения человека от животных? Вот куда заходят! А всё бегут от Господа, всё бегут...»¹⁶⁾. «У нас теперь много расплодилось нигилистов, естественников, дарвинистов... - что ж, вы думаете, Церковь смолчала бы, не подала бы своего голоса не осудила бы и не анафематствовала их, если бы в их учении было что-нибудь новое? Напротив, собор был бы немедленно, и все они, со своими учениями, были бы преданы анафеме; к теперешнему чину Православия прибавился бы лишь один пункт: «Бюхнеру, Фейербаху, Дарвину, Ренану, Кардерку и всем последователям их - анафема!» Да нет никакой нужды ни в особенном соборе, ни в каком прибавлении. Все их лжеучения давно уже анафематствованы»¹⁷⁾.

Относительно иногда встречающихся цитат из бл. Августина и св. Григория Нисского (которые всплывали уже и на нашем Советании) очень уместным я считаю привести формулировку о. Михаила Дронова: «рассмотрение всех богословских и философских концепций Св. Отцов остаётся корректным только в контексте их общего мышления и мироощущения. Даже если отыщутся случайные выражения или идеи, на первый взгляд подтверждающие эту гипотезу, говорить о доказательствах нельзя, поскольку общее русло патристического мышления было библейским, т.е. признающим»¹⁸⁾ в данном случае буквальное понимание шестодневного творения. Поэтому корректно приводить те или иные цитаты только из тех Святых Отцов, которые хронологически застали теорию эволюции. Такие высказывания есть, и я намерен их привести.

Хочется прежде сказать несколько слов о том значении, которое имеют для нас эти святые, жившие в XIX-м и начале XX-го века. Они для нас являются мостом с патристической эпохой, на них мы должны равняться и к их голосу особенно внимательно прислушиваться как к голосу святости, знакомой с проблемами непосредственно нашего времени. Потому для нас особенно важно определить: как они работали с теорией эволюции? По какому пути шли? По пути ли телеологизма, который уже существовал в их время, или по какому-то другому? Рассмотрим их свидетельства.

Первый, ещё «просвещенческий», додарвиновский эволюционизм подверг

критике уже **святитель Филарет Московский**: «В мудровании сынов века сего видны две мысли, которые располагают их жить в настоящем со слепую надеждой, или напротив, с отчаянной беспечностью в отношении к будущему: первая, что мир идёт по своим законам, и потому один или несколько человек напрасно усиливались бы дать сей огромной машине желаемое направление, другая - что человечество само собою идёт к совершенству, и потому немного важности в том, как ударяешь ничтожным веслом твоим по широкой реке времени... Думают одним взором обнять всё человечество, указывают какой-то самодвижный ход оно к совершенству; превозносят успехи так называемого просвещения и образованности, ...и менее всего заботятся о просвещении и благословении свыше»¹⁹⁾.

Нелепость учения о случайном зарождении и эволюционном происхождении жизни указывал **священномученик Фаддей (Успенский)**: «Не верующий в Бога человек из круговращения мировой пыли хочет объяснить происхождение мира, в котором в каждой былинке, в устройстве и жизни каждого малейшего существа вложено столько разума выше понимания человеческого. Ни одного живого зерна многовековая мудрость человеческая не смогла создать, а между тем всё дивное разнообразие в мире неверие пытается объяснить из бессознательных движений вещества²⁰⁾. Жизнь, как они говорят, есть громадный сложный механический процесс, неизвестно когда, кем и для чего приведённый в действие... Но если жизнь есть механический процесс, тогда надо отречься от души, мысли, воли и свободы»²¹⁾.

Ярко и точно охарактеризовал своё отношение к эволюционной теории великий подвижник прошлого столетия **святая Иоанн Кронштадтский**: «Недоучки и переучки не верят в личного, праведного, всемогущаго и безначального Бога, а верят в безличное начало и в какую-то эволюцию мира и всех существ, ...и потому живут и действуют так, как будто никому не будут давать ответ в своих словах и делах, обоготворяя самих себя, свой разум и свои страсти. (...) В ослеплении они доходят до безумия, отрицают самое бытие Божие, и утверждают, что всё происходит через слепую эволюцию (учение о том, что всё рождающееся происходит само-собою, без участия Творческой силы). Но у кого есть разум, тот не поверит таким безумным бредням»²²⁾.

Собственно же о теории происхождения человека от обезьяны достаточно обстоятельно говорит **священномученик Владимир Киевский**, посвятивший её критике целое сочинение, из которого и приведены следующие цитаты: «Только в настоящее время нашла себе место такая дерзкая философия, которая ниспровергает человеческое достоинство и старается дать своему ложному учению широкое распространение. ...Не из Божиих рук, говорит оно, призошёл человек; в бесконечном и постепенном переходе от несовершенного к совершенному он развился из царства животных и, как мало имеет душу животное, также мало и человек... Как неизмеримо глубоко всё это унижает и оскорбляет человека! С высшей ступени в ряду творений он низводится на одинаковую ступень с животными... Нет нужды опровергать такое учение на научных основаниях, хотя это сделать и нетрудно, так как неверие далеко не доказало своих положений. (...) Но если такое учение находит для себя в настоящее время всё более и более последователей, то это не потому, ...что будто бы учение неверия стало неоспоримо истинным, но потому, что оно не мешает развращённому и склонному ко греху сердцу предаваться своим страстям. Ибо если человек не бессмертен, если он не более как достигшее высшего развития животное, то ему нет никакого дела до Бога. (...) Братие, не слушайте губительных ядоносных учений неверия, которое низводит вас на степень животных и лишая человеческого достоинства ничего не обещает вам, как только отчаяние и безутешную жизнь!»²³⁾.

Недавно прославленный **священномученик Иларион (Троицкий)** писал об идеях эволюции и прогресса как о чуждых православной святости и православному миросозерцанию: «Идея прогресса есть приспособление к человеческой жизни общего принципа эволюции, а эволюционная теория есть узаконение борьбы за существование... Но святые Православной Церкви не только не были деятелями прогресса, но почти всегда принципиально его отрицали»²⁴⁾.

Преподобный Варсануфий Оптинский говорил: «Английский философ Дарвин создал целую систему, по которой жизнь - борьба за существование, борьба сильных со слабыми, где побеждённые обрекаются на гибель, а победители торжествуют. Это уже начало звериной философии, а уверовавшие в неё люди не задумываются убить человека, оскорбить женщину, обокрасть самого близкого друга - и всё это совершенно спокойно, с полным сознанием своего права на все эти преступления»²⁵⁾.

Преподобный Иустин Попович писал, в свою очередь, дословно следующее: «Потому предал их Бог срамным сластям и они удовлетворяются не небесным, а земным, и только тем, что вызывает смех дивола и плач Ангелов Христовых. Сласти их в заботе о плоти: в отрицании Бога, в полностью биологической (скотоподобной) жизни, в назывании обезьяны своим предком в растворении антропологии в зоологии»²⁶⁾.

Святой Нектарий Пентапольский также выражал свой праведный гнев на тех, кто пытается «доказать, что человек - это обезьяна, от которой, как они хвалятся, они произошли»²⁷⁾.

Таким образом краткие приведённые здесь цитаты содержат святоотеческие мысли и о развитии вообще, и об эволюции в частности, и о Дарвине, и об естественном отборе, и о теории происхождения человека от обезьяны, о научности данной теории, и об её моральном и религиозном значениях. Во всех аспектах данного вопроса мы видим consensus patrum в однозначно негативном отношении к этому учению. И так «анализ богословских трудов Святых Отцов» вовсе не приводит нас к выводу о том, что «мысль об эволюции не отторгается, а, напротив, получает новое звучание»; по мысли Святых Отцов, встретившихся с этим учением, оно является «безумными бреднями» (св. Иоанн Кронштадтский), «звериной философией» (прп. Варсануфий Оптинский), «губительным, ядоносным учением» (свмч. Владимир Киевский).

Это является фактом и с этим фактом нельзя не считаться православному человеку, тем более при преподавании эволюционной теории в православных школах.

Попытки богословского толкования теории эволюции

Попытки богословского осмысления теории эволюции вроде того, что «прохождением через ряд животных форм... выражается причастность человека животному миру»²⁸⁾ не выдерживают богословской критики: причастность человека животному миру может с не меньшим успехом выражаться и тем, что его телесность исходит из той же земли, из которой были созданы животные - «Бог как бы создаёт Адама из самой сущности творения. В истории Ветхого Завета Адам не является неким завершением всех тварей, которые до него существовали или были созданы, нет, Бог возвращается к самым основам вещества и из него творит человека, который благодаря этому принадлежит ко всему тварному, к самой последней былинке, к самой малюсенькой песчинке - или к самой лучезарной звезде»²⁹⁾.

Указывается также иногда, что теория развития мира противоречит языческой

теории цикличности мира, из чего делается вывод, будто теория развития якобы более соответствует христианству. Однако при этом выпускается из виду, что теории развития мира и творения мира также противоречат друг другу: «развитие» и «творение» скорее антонимы, чем синонимы: «развитие» подразумевает самообразование и самосовершенствование, тогда как «творение» имеет в виду действительное и самовластное выведение Творцом из небытия. Модель эволюции как развития, если даже рассматривать её в качестве процесса творения (что и предлагают телеологисты), подразумевает **опосредованное** действие Творца-Демиурга, личность Которого никак не подразумевается, тогда как христианская модель творения подразумевает действие **непосредственное** и волевое, и это утверждает личного Творца, ибо воля есть принадлежность личности, и *творчества* не может быть без *личности*. Эволюционизм даже в своей телеологической трактовке безличностен, как по отношению к Творцу, так и, в особенности, по отношению к твари. Именно поэтому идея эволюции с такой радостью и лёгкостью была взята на вооружение оккультистами и деистами, для которых Бог – безликая сила, направляющая все процессы в соответствии с определёнными законами к некоей цели; именно поэтому она невозможна в христианстве.

Идея эволюции в контексте религиозного прочтения на мой взгляд принадлежит к тому же типу, что и идея переселения душ, которая несмотря на всё богатство своих возможных толкований и преложений, по самому существу своему несовместима с христианским мировоззрением. Христианство всегда учило о непосредственном и сверхъестественном Творении. Православное учение о создании мира **другое**: «каждую Свою тварь Бог вызывал из небытия **лично**; Он вызывал свет из тьмы; Он вызывал сушу и моря; Он вызывал живые существа; и **каждое** существо из небытия вдруг вставало и оказывалось лицом к лицу с божественной любовью.. И каждую тварь Господь вызывал как бы по имени; каждая тварь для Бога существует **лично**, каждая тварь для Него дорога, значительна; существование каждой из них, одушевлённой и неодушевлённой, имеет **смысл**»³⁰); как это ни кажется телеологистам «наивным» и «примитивным», но Святые Отцы учили, что человека Бог «создал Собственными Своими невидимыми руками по образу и подобию Своему» (прп. Симеон Новый Богослов)³¹, и что «по самому сотворению достоинство тела человеческого несравненно выше всех тел» (свт. Игнатий Брянчанинов)³²).

Богословские проблемы телеологизма

Первая проблема. Телеологизм вольно или невольно пытается создать иллюзию, будто учение о непосредственном создании человеческого тела Богом из земли было столь незначительным и маловажным для Церкви, что ничего не стоит заменить его на учение о развитии человеческого тела из тела животного. Но это, мягко говоря, не так. Учение о сотворении человеческого тела из земли с совершенно разных аспектов осмысленно и укоренено в Святоотеческом Предании.

Оно осмысленно богословски. Учение о том, что, создав из земли его тело, «Бог привёл Адама в мир беспричинно и нерождённо» (прп. Анастасий Синаит)³³) для Святых Отцов вовсе не было чем-то незначительным, но составляло понимание образа Божия в человеке: «Беспричинный и нерождённый Адам есть образ беспричинного и нерождённого Отца..., рождённый сын Адама предначертывает рождённого Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую ипостась Святого Духа» (св. Мефодий Патарский)³⁴). Также по мысли Св. Отцов в создании тела Адама из земли заключался прообраз воплощения Христова в утробе

Пречистой Девы: «Как Адам от земли-девы был создан, так и Христос от Марии Девы рождён. Как адамова мать-земля никем не была ещё ни вспахана ни засеяна, так и Христова Матерь Дева не познала мужа (св. Амвросий Медиоланский)»³⁵). Здесь нужно ещё раз прояснить вопросы экзегетики. Приведённые примеры богословского осмысления - это не аллегорическое толкование, а типологическое. Типологическое толкование в отличие от аллегорического всегда отталкивается от того, что те события, которые оно толкует, имеют под собой реальную основу, действительное историческое бытие.

Оно осмысленно экзегетически. «Почему Владыка исцелил глаза слепого, воспользовавшись брением, а не иным способом? Чтобы привести к несомнительной вере разум тех, кто недоумевает, как первый человек был создан из праха, поскольку нет ни очевидца, ни свидетеля такого творения. Ведь сотворение самой драгоценной части человеческого тела, совершённое на виду у всех, даёт великую силу и опору для того, чтобы не сомневаться также и относительно остального тела, при создании которого никакого зрителя не присутствовало. (...) Одновременно же появляется и то, что Бог, ныне пребывающий в человеческом облике и превративший прах в естество глаза, есть Тот же, кто некогда созидал человека из праха вместе с Отцом (свт. Фотий Константинопольский)»³⁶).

Оно осмыслено литургически. За каждой панихидой Церковь поёт: «Сам еси един бессмертный, сотворивый и создавший человека, земнии убо от земли создахомся, и в землю туюжде пойдём, якоже повелел еси, создавший мя и рекий ми: яко земля еси и в землю отыдеши (Икос заупокойного канона)».

Оно осмыслено нравственно: «и созда Бог человека, персть взял от земли. Отсюда вытекает, если будем внимательны, немаловажный урок смирения. Когда подумем, из чего первоначально образовано наше тело, то сколько бы ни насупливали бровей, должны принизиться, смириться; размышляя о природе своей, мы научаемся скромности (свт. Иоанн Златоуст)»³⁷).

Оно осмыслено апологетически. Защищая христианское учение о воскресении человеческого тела, Святые Отцы говорили: «если Бог смог из земли создать человеческое тело, то тем более Он сможет воссоздать его, распавшееся в ту же землю, заново (св. Иустин Философ)»³⁸). В случае телеологического эволюционизма уместно использовать этот аргумент «наоборот»: если мы верим, что истлевшие наши тела в Воскресение мёртвых Господь соберёт из земли заново, то что нам препятствует признать, что и в самом начале мира Он сотворил тело первого человека из неё, как и написано в Писании?

Вторая проблема. Телеологистская позиция обходит вниманием тот важный факт, что вопрос о хронологических этапах создания человеческого естества в Церкви, в общем-то, не нов. В древности в определённых кругах было широко распространено мнение о том, что душа человека была создана раньше тела (оригенизм), существовала и противоположная точка зрения - что тело было создано раньше души (с ней, в частности, полемизируют св. Григорий Нисский и прп. Иоанн Дамаскин). На эти споры Церковью был дан недвусмысленный ответ: «Церковь, наученная Божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после... Бог одновременно создал и тело и душу, то есть полного человека»³⁹). Утвердил это V Вселенский Собор, осудивший Оригена⁴⁰). Так что положение телеологического эволюционизма о том, что создание человеческого тела предшествовало сотворению его души, противоречит уже сформулированному и освящённому авторитетом Вселенского Собора учению Церкви.

Более того - на заре христианства Церковь испытывала покушения и на само

учение о творении тела первого человека из земли. Тогда ей удалось его отстоять – «Заблуждаются также и последователи Валентина, говорящие, что человек создан не из этой земли, а из жидкой и текучей материи. (...) Если тела наши обращаются по смерти в эту самую землю, то следует, что они из неё и образованы были, как и Господь показал, когда из той же самой земли образовал глаза (свмч. Иринеи Лионский)»⁴¹⁾.

Третья проблема. Она упоминалась наиболее часто на нашем Совещании. Суть её сводится к тому, что телеологизм вступает в противоречие с христианской танатологией. По православному учению *Бог не сотворил смерти* (Прем 1:13), но *одним человеком грех вошёл в мир и грехом смерть* (Рим 5:12).

По учению Святых Отцов жизнь не только человека, но и всей природы до грехопадения качественно была иной по сравнению с настоящей, и хотя «рая тогда (в первые Пять Дней) еще не было, но весь этот мир был как бы рай некий, хотя вещественный и чувственный»⁴²⁾. Прп. Григорий Синаит пишет, что животные и «вся тварь, скоропреходящая ныне, первоначально не была подвержена тлению, впоследствии же, обреченная на тление, она подчинилась суете, как говорит Писание, именно за человека»⁴³⁾, а прп. Симеон Новый Богослов указывает, что даже в растительном мире не было тления, но плоды деревьев «должны были доставлять нетленное наслаждение нетленным телам первоначальных»⁴⁴⁾. Человек по православному учению является главой и одновременно выразителем, представителем всей вещественной твари. Именно поэтому грехом человека смерть «восстала», по мысли св. Иоанна Златоуста, «на весь мир, на всю вселенную»⁴⁵⁾, грех человека испортил живую природу – пишет св. Феофил Антиохийский, и «с преступлением человека и они (прочие твари) преступили»⁴⁶⁾.

Согласно же телеологизму смерть не только возникла независимо от человеческого греха, но и **соучаствовала** в творении мира (понадобились миллионы смертей «промежуточных форм» чтобы появился человек). Между тем и другим учением лежит принципиальное мировоззренческое различие, различие, подобное пропасти. Телеологисты просто не договаривают свою систему до конца, но по ней выходит, что смерть – естественный и неотъемлемый атрибут первоначальной живой природы, в том числе и человеческой, адамовой. Однако по этому поводу Церковь уже высказала определение, догмат: «Аще кто речет, яко Адам, первоначальный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, т.е. вышел бы из тела не в наказание за грех, но по необходимости естества: да будет анафема (123-е правило Карфагенского собора)»⁴⁷⁾.

Четвёртая проблема. Согласно Писанию человек и только человек создан по образу Божию. И православное богословие утверждает, что «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в её целом»⁴⁸⁾. Осудив ересь антропоморфитов, Церковь показала, что соотношение этого образа с человеческим телом нельзя понимать буквально, т.е. ограничивать только им, оно есть тайна, но оно, безусловно, есть. Св. Иринеи Лионский, св. Мелитон Сардийский, св. Григорий Нисский, св. Фотий Константинопольский, св. Григорий Палама и из новых свт. Филарет Московский и свт. Игнатий Брянчанинов – все они, не являясь ни в коей мере антропоморфитами, полагали, что тело сопричастно образу Божию. Допущение эволюции тела логически ведёт к исключению его из образа Божия и, как следствие, антропологическому дуализму. Следы этого дуализма уже прослеживаются в работах телеологистов – так, в присланной на наше Совещание диаконом Андреем Кураевым статье «*Может ли православный быть эволюционистом?*», автор говорит: «только душе человеческой душе уготована вечность»... И это тогда, как в основе всего христианства лежит та

богооткровенная истина, что вечность уготована всему человеку, т.е. душе и телу. По православному учению человек не является человеком без того или другого. Вот этот открывающийся путь соматоматии есть именно следствие телеологистского богословия, исключающего тело из образа Божия в человеке.

Заключение.

Хочется вдогонку высказать ещё несколько соображений.

Первое. С богословской точки зрения сомнительна сама возможность научного познания способа сотворения мира, ибо, как писал известный греческий богослов, ныне покойный о. Антоний Алевизопулос, если мы говорим о творении мира, то тогда «человек в принципе не может определить способ, которым мир пришёл в бытие, поскольку это не может являться объектом научного исследования, ибо превышает рациональные способности человека (его логику). Человек есть часть созданной реальности, поэтому он не может стать «наблюдателем» способа, которым сотворён он сам!»(49)

Второе. На нашем Совещании возникала и такая компромиссная, номиналистская позиция, согласно которой «религиозное и научное знание относятся к совершенно разным областям; им негде встречаться и поэтому им просто нет возможности противоречить друг другу».

В случае христианской религии, как мне кажется, она неверна в принципе и противоречит реальному положению вещей. Как верно заметил в своё время Бердяев, «есть сфера, в которой наука и религия встречаются и сталкиваются на одной и той же территории - это сфера истории. Христианство есть откровение Бога в истории»(50). Именно поэтому столкновение *de facto* происходит и является актуальным для обеих сторон. В свою очередь, Л.П. Карсавин называл «наивно-непродуманными такие попытки установить какое-то равноправие науки и религии или даже просто разграничить их сферы. Ведь тогда придётся ограничить и ту и другую и, упрямо утверждая невозможность противоречия между ними, исповедовать сознательно или бессознательно учение о двойной истине»(51). Упомянутая выше позиция лишь упрощает реально существующую проблему, а не решает её.

Наконец, относительно основной темы нашего Совещания - образа преподавания естественнонаучных дисциплин в православных школах, хочу сказать, что присоединяюсь к мнению на этот счёт о. Олега Петренко. Безусловно, нужно излагать и эволюционную трактовку научных фактов, старательно избегая при этом увязывания её с православным учением о творении мира и не отождествлять, как замечал о. Андрей Лоргус, современное научное видение мира с самим миром.

Литература

1 *диак. Андрей Кураев*. Мужчина и женщина в Книге Бытия. // Альфа и Омега №2/3 (9/10) 1996. - С. 270.

2 *прот. Александр Мень*. Как читать Библию. Брюссель, 1981. - С. 34.

3 *св. Ефрем Сирийский*. Творения Т. VI. М., 1995. - С. 211.

4 *св. Василий Великий*. Творения Т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. - Сс. 137-138.

5 *иером. Иларион (Алфеев)*. Экзегетические творения св. Григория Нисского. // Восточные Отцы и Учители Церкви IV века. Т II. М., 1999. - С. 65.

6 Книга Правил. М., 1893. - С. 83.

7 *Муравник Г.Л.* Творение и эволюция: опыт преподавания в православной школе. // Рождественские Чтения 98. - С. 387, 388.

- 8 Цитаты приводятся по *прот. Александр Мень*. Истоки религии. Брюссель, 1991. - С.160, в том же виде встречаются ещё у ряда авторов.
- 9 *прп. Серафим Саровский*. Поучения. М., 1997. - С.233.
- 10 Там же.
- 11 Цитируя, телеологи́сты изменили форму этого слова с прилагательного (которое стоит в реальном тексте) на дательный падеж существительного, что более соответствовало бы их учению. Это ещё один пример искажения ими христианских текстов в угоду собственным построениям. Выражаю благодарность Ярославу Козлову, обратившему моё внимание на этот момент.
- 12 *свт. Феофан Затворник*. Собрание писем. Т. I. М., 1994. - С. 98.
- 13 Словарь русского языка XI-XVII вв. Т. V. М., 1978 - С. 106.
- 14 *свт. Феофан Затворник*. Что есть духовная жизнь, и как на неё настроиться. Ленинград, 1991. - С. 31.
- 15 *свт. Феофан Затворник*. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М., 1991. - С. 181.
- 16 *свт. Феофан Затворник*. Там же. - С. 77.
- 17 *свт. Феофан Затворник*. Созерцание и размышление. М., 1998. - С. 146. Глубоко признателен диакону Даниилу Сысоеву, указавшего мне эти тексты.
- 18 *прот. Михаил Дронов*. Современная апологетика, или два подхода к Библии. // Православная беседа №1 1999. - С. 39.
- 19 *свт. Филарет Московский*. «Слова и речи». М., 1848. - Т. I, С. 143.
- 20 *свмч. Фаддей (Успенский)*. Радуйтесь! М., 1998. - С.164
- 21 *Кузнецов А.И.* О проповедях вл. Фаддея. // Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. Спб., 1994. - С. 352.
- 22 *св. Иоанн Кронштадтский*. Новые грозные слова. М., 1993. - Сс. 13, 91.
- 23 *свмч. Владимир Киевский*. Где истинное счастье: в вере или неверии? М., 1998. - Сс. 6-18.
- 24 *свмч. Иларион (Троицкий)*. Христианства нет без Церкви. М-Спб., 1999. - Сс. 269,274.
- 25 *прп. Варснуфий Оптинский*. Беседы с духовными детьми. Спб., 1991. - С.57.
- 26 *прп. Иустин (Попович)*. Православная Церковь и экуменизм. М., 1997. - С. 165.
- 27 Цит. по: *иером. Серафим (Роуз)*. Православный взгляд на эволюцию. Спб., 1997. - С. 93.
- 28 *Фиолетов Н.Н.* Основные вопросы современной христианской апологетики. // ЖМП №11 1991. - С. 77.
- 29 *Антоний, митрополит Сурожский*. Уроки Ветхого Завета. // Альфа и Омега №1 1994. - Сс. 7-8.
- 30 *Антоний, митрополит Сурожский*. Беседы о вере и Церкви. М., 1991. - С. 150.
- 31 *прп. Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. II. М., 1890. - С. 73.
- 32 *свт. Игнатий Брянчанинов*. Слово о человеке. // Богословские труды №29. - С. 294.
- 33 *прп. Анастасий Синаит*. Об устройении человека по образу и подобию Божию слово 1. // Символ №23 1990. - С. 304.
- 34 Цитату приводит прп. Анастасий Синаит там же.
- 35 Цит. по: *свт. Димитрий Ростовский*. Летопись. М., 1998. - С. 19.
- 36 *свт. Фотий Константинопольский*. Амфилохии. // Альфа и Омега №1 (15) 1998. - С. 95.
- 37 *свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на книгу Бытия. М., 1993. - Т. I, С. 99.
- 38 *св. Иустин Философ*. Творения. М., 1995. - С. 474. О том же говорят Афинагор Афинский, Менуций Феликс и другие.
- 39 Деяния Вселенских Соборов. Спб., 1993. - Т. III, Сс. 538, 516.
- 40 Там же. См. также *Дворкин А.Л.* Из истории Вселенских Соборов. // Альфа и Омега №1(12) 1997. - С. 361.
- 41 *свмч. Иринеи Лионский*. Творения. М., 1996. - Сс. 479, 480.
- 42 *прп. Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. I. - С. 367.
- 43 *прп. Григорий Синаит*. Творения. М., 1999. - С. 9.
- 44 *прп. Симеон Новый Богослов*. Там же. - С. 370
- 45 *св. Иоанн Златоуст*. Беседы на послание к Римлянам. М., 1903. - Сс. 593, 595
- 46 *св. Феофил Антиохийский*. К Автолику книга II. / Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. - С.483.
- 47 Книга Правил. - С. 232.
- 48 *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. - С.91.
- 49 *Antonios Alevisopoulos*. The Orthodox Church: its Faith, Worship and Life. Athens, 1994. - P. 24.
- 50 *Бердяев Н.А.* Наука о религии и христианская апологетика. // Путь №6 1927. - С. 39.
- 51 *Карсавин Л.П.* Апологетический этюд. // Путь №3 1926. - С. 23.