

НЕКОТОРЫЕ НРАВСТВЕННО-СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ БИБЛЕЙСКОГО ШЕСТОДНЕВА В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ XIX ВЕКА

Одним из наиболее впечатляющих явлений последних полутора десятилетий в культурной и духовной жизни России стало то, что после семидесяти лет официального, государством насаждавшегося материалистического атеизма (который, однако, по точному определению Пауля Тиллиха, имел все признаки «квазирелигии», призванной заместить собою религию традиционную), свидетельство Библии о мире не только перестало быть запретной темой, но стало широко обсуждаться учеными и богословами и начало даже преподаваться в светских учебных заведениях. В мои задачи никоим образом не входит сколько-нибудь подробный анализ соответствующих дискуссий: один только аналитический перечень тех конференций, семинаров, круглых столов и соответствующих публикаций, в которых тема «Библия и наука» обсуждается и секулярными авторами, и представителями всех активно действующих в России конфессий, занял бы все время моего доклада. Я ограничусь обзором лишь некоторых параметров тех дебатов, в которых участвуют православные авторы, а также теми аспектами понимания Шестоднева, которые не получают в них отражения (как и в аналогичных дискуссиях, которые уже очень давно ведутся на Западе), но были выявлены некоторыми выдающимися русскими богословами XIX века и, на мой взгляд, являются весьма перспективными.

1. В современных российских дискуссиях по теме «Библия и наука» целесообразно различать два направления православной апологетики. **Первое** можно обозначить как

полемический диалог с переставшим быть государственно санкционированным, но отнюдь не сдавшим своих позиций натуралистическо-эволюционистским мировоззрением. Последнее воспроизводится, как правило, не столько в «ортодоксальном» для советской идеологии марксистско-дарвинистском, сколько в модифицированном (под воздействием всесторонней критики) виде — типа эволюционистски трактуемого антропного космологического принципа (для объяснения существования жизни на Земле)¹ или синтетической теории эволюции (для уточнения механизмов завершающих этапов эволюционного процесса)². **Второе** направление представляет собой полемику целого ряда православных авторов с теистическими космологиями других христианских конфессий — прежде всего с протестантскими. Речь идет в данном случае уже не о том, имеет ли мироздание Создателя, а о том, сколь длительные Ему требовались для творения сроки и не предоставил ли Он (и если да, то в какой мере), после создания жизни на Земле, завершение Своей «работы» природным механизмам эволюции (таким, как естественный отбор).

Первое направление православной апологетики — антиатеистическое — в значительной мере стимулировано переводами на русский язык ряда работ ведущих протестантских креационистов, таких как Генри Моррис и Дуэйн Гиш, а также известных популяризаторов научного креационизма, например, Б. Хобринка и ряда других авторов (на-

¹ Ученые этого направления придерживаются мнения о том, что среди бесконечных случайных вселенных с бесконечным разнообразием значений фундаментальных физических констант как-то совершенно случайно возникла наша Вселенная, в которой соотношение фундаментальных параметров позволяет возникнуть жизни и разуму, то есть «наблюдателю» (учет которого требуется квантовой механикой и космологией).

² Здесь теория Дарвина объединяется с достижениями генетики: первичными факторами, обеспечивающими эволюцию, объявляются мутации — случайные изменения в молекулах ДНК, хранящих наследственную информацию того или иного организма.

пример, К. Хэма, Э. Снеллинга, К. Вилэнда), посвященных опровержению натуралистического эволюционизма с позиций современного естествознания. Большой популярностью в России пользуются переводы работ и некоторых православных авторов, например, сербского священника и геолога Стефана Ляшевского.

Отличительной чертой русских православных апологетов-клириков следует считать преимущественно широкое привлечение высказываний Отцов Церкви, комментировавших Шестоднев¹. Что же касается светских православных авторов, то наиболее компетентные среди них квалифицированно привлекают данные современного естествознания как для опровержения возможности случайного появления Вселенной и субъекта сознания на Земле, так и для выявления в первой книге Библии предвосхищений науки XX столетия. Так, некоторые православные авторы опираются на исследования, начиная с русского физика А. Фридмана (1922), американского астронома Э. Хэббла (1928) и других ученых, которые привели к формированию стандартной космологической модели Вселенной, расширяющейся из начального атома материи максимальной плотности и температуры, и соотносят его создание с первым стихом Библии: *Вначале сотворил Бог небо и землю*. Они же опровергают возможность скопления «счастливых случайностей» на ранних стадиях мироздания, начиная с оптимальной плотности материи, которая должна была регулировать скорость расширения Вселенной, и завершая оптимальным соотношением констант гравитации и электромагнитного взаимодействия, которое обусловило возможность образования населенных планет. Предлагаются и некоторые конкретные современные естественнонаучные соответствия

¹ Среди работ этих авторов назовем: *Свящ. Тимофей*. Две космогонии. Эволюционная теория в свете святоотеческого учения и аргументов креационной науки. М., «Паломник», 1999; *Диак. Даниил Сысоев*. Летопись начала. М., Издательство Сретенского монастыря, 1999.

стадий Шестоднева, например: элементарные частицы и излучение — протоны, нейтроны и электроны — ядра водорода и гелия («дозвездный период») — атомы водорода и гелия — атомы элементов — молекулы — растения — животные («звездный период»). Другие авторы, вслед за о. Стефаном Ляшевским, пытаются соотнести каждый день творения (начиная с третьего) с конкретными геологическими эпохами. Так, 3-й день соответствует палеозойской эре, 4-й — архейской, 5-й — мезозойской, 6-й — неозойской, с дальнейшими периодами¹.

Межконфессиональная космологическая полемика также тесно связана с зарубежными дискуссиями. Речь идет прежде всего о переведенной на русский язык полемике американского православного публициста иеромонаха Серафима (Роуза) († 1982) с греческим богословом Александром Каламиросом, прямо утверждавшим, что «кто отрицает эволюцию, тот отрицает Священное Писание». В подробном письме Каламиросу иеромонах Серафим обосновывал несовместимость с Библией и ее святоотеческими толкованиями не только классического дарвинизма, но и антропогенеза Тейяра де Шардена, в котором можно видеть комфортабельную для среднего современного человека адаптацию религии к псевдонауке². Хотя отец Серафим — одна из самых авторитетных фигур для русского Православия (отметим, что даже в большей степени, чем для американского), его последовательная антиэволюционистская позиция ассоциируется в России с аналогичными позици-

¹ См.: *Прот. Стефан Ляшевский*. Опыт согласования современных научных данных с библейским повествованием в свете новейших археологических раскопок и исследований. Пер. с сербского. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 19–30.

² См.: *Иером. Серафим (Роуз)*. Православный взгляд на эволюцию. СПб., Светослов, 1997. Другая космологическая работа того же автора, переведенная на русский язык: *Иером. Серафим (Роуз)*. Православное святоотеческое понимание Книги Бытия. М., Российское отделение Валаамского общества Америки, 1999.

ями протестантских авторов, на которых он, действительно, частично опирался¹.

Не приемля саму мысль, чтобы протестанты и те, кто с ними сходятся, задавали тон в России, некоторые православные авторы ставят перед собой задачу построения такой теистической космологии и антропологии, которая была бы и научно обоснованной и в то же время (на самом деле, в первую очередь) «отечественной», а не «импортной». В этом отношении показательным стал сборник статей, основной тон в котором задает популярнейший православный публицист диакон Андрей Кураев². Основные тезисы авторов (которые ссылаются и на других русских богословов) сводятся к следующим: 1) протестантский «научный креационизм» на деле научно несостоятелен (в чем якобы единодушны все «серьезные ученые») и представляет собой, в конечном счете, антинаучную веру в шестидневное (в буквальном смысле) создание всего мира раз и навсегда без каких-либо дальнейших изменений в нем³; 2) из того, что в СССР был официально введен атеистический эволюционизм, не следует, что любой эволюционизм ложен (Алексей Гоманьков считает, что даже дарвиновский эволюционизм не противоречит Божественному сотворению

¹ Подробнее о его полемике с эволюционизмом см.: *Monk Damascene Christensen. Not of This World. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity.* Forestville, Ca, Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993, P. 511–526.

² Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. Клион, Фонд «Христианская жизнь», 1999.

³ Диакон Андрей Кураев видит истоки «научного креационизма» в протестантской трактовке материи как совершенно пассивного начала, неспособного к синергии с Богом, что, по его мнению, следует из протестантской антропологии, по которой человек мыслится лишь как пассивный реципиент Божественной благодати. См.: *Диак. Андрей Кураев. Может ли православный быть эволюционистом? // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 87–88, ср. С. 71–73. Его идея воспроизводится в статье: Диак. Димитрий Зворыкин. Творение и тварный мир с позиций Православия и протестантизма. // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 121–122.*

мира¹), более того, теистически толкуемый эволюционизм и есть современное научное описание Шестоднева; 3) между библейским Шестодневом и современной наукой имеются лишь отдельные расхождения. Так, «православные эволюционисты» иногда выражают недоумение, как растения (3-й день) могли появиться раньше необходимого для них солнечного света (4-й день) или птицы небесные (5-й день) раньше — в противоречии с современной палеонтологией — земных рептилий (6-й день)².

2. Что касается полемики православных ученых с классической и модифицированными версиями атеистического эволюционизма, то ее перспективность никакого сомнения вызвать не может. Упорная, псевдорелигиозная вера (см. выше) ортодоксов и реформаторов эволюционизма в возможность непрерывных «счастливых случайностей», сопровождающих Вселенную от ее начала (точнее, от безначальности — вопреки уже практически общепризнанной гипотезе ее расширения из начальной точки) до появления человека на Земле, противоречит не только человеческой рациональности как таковой³, но и теории вероятностей. Потому она и нуждается в «терапии» как болезнь человеческого сознания, унаследованная от прямолинейного прогрессистского позитивизма XIX века. Не вижу я большой неуместности и в проекте преподавания креационизма в школе (который не устраивает не только атеистов, но и наших «православных эволюционистов»), призванное хоть как-то «компенсировать» продолжающееся внедрение в со-

¹ Гоманьков А. В. Книга Бытия и теория эволюции. // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 172–174.

² Там же. С. 186–188.

³ Здесь сохраняет силу еще античный аргумент, согласно которому желающий объяснить появление сложнейших образований случайными сцеплениями атомов был бы столь же неразумен, как тот, кто допустил бы сложение «Илиады» и «Одиссеи» в результате стихийного вихря, поставившего случайным образом в нужном порядке соответствующие буквы греческого алфавита. Ср.: Цицерон. О природе богов. XXIV. (67).

знание детей «догматов» эволюционизма, если, разумеется, оно будет осуществляться с учетом возможностей детской рецептивности.

Что же касается межконфессиональных космологических дискуссий, то их результативность значительно более сомнительна, поскольку целью здесь является не столько достижение истины, сколько интересы религиозной политики (борьба с «конкурирующей фирмой»¹) с применением традиционного для любой политики принципа: «Цель оправдывает средства»². Попытка же создания гибрида из

¹ Большинство авторов сборника «Той повеле, и создашася» никак не скрывают, что их более всего беспокоит тираж протестантских книг по креационизму, а диакон Димитрий Зворыкин по простоте даже жалуется читателю, что как-то у книжного прилавка Свято-Данилова монастыря «православная женщина», торгующая книгами, рекомендовала покупателям книгу Б. Хобринка несмотря на то, что на том же прилавке лежал труд по апологетике Н. Н. Фиолетова, в котором считается, что эволюционизм христианству не противоречит. Несознательность «православной женщины», по мнению отца диакона, состояла в том, что она сочла, что на одном прилавке могут лежать книги, выражающие взаимопротивоположные воззрения — сама возможность предоставить читателю самому проанализировать разномнения и решить, какая точка зрения ему кажется более убедительной без четкого указания со стороны компетентных лиц, кажется автору принципиально неприемлемой... (См.: Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 114–115). Указанные мотивировки не оставляют, по крайней мере, для меня, сомнения в том, что если бы протестанты вдруг стали отстаивать эволюционизм, наши апологеты рассматриваемого направления сразу стали бы непримиримыми антиэволюционистами.

² Так, утверждать, что «все» протестантские креационисты настаивают на длительности каждого дня творения в 24 часа, а возраст мира в 7,5 тыс. лет или что они отрицают изменения в мире вообще, можно только сознательно игнорируя современную литературу по научному креационизму, а то и специально искажая ее. Утверждения, будто положения научного креационизма совершенно несостоятельны с точки зрения серьезного естествознания, которое якобы их полностью опровергло, без указания на то, кем и как это было сделано, безошибочно напоминает ответ Д. Гишу со стороны члена президиума АН СССР А. А. Баева в 1980 г. относительно одной книги Г. Морриса, будто «основу этой книги составляет ряд утверждений, каждое из которых в отдельности уже рассматривалось в научной литературе и было опровергнуто при дальнейшем развитии соответствующих научных направлений».

креационизма и эволюционизма ради поддержки «отечественного производства» любой ценой только потому, что оно отечественное¹, не более перспективна, чем сравнительно недавний опыт «гибридизации» христианства и коммунизма, выросший из сектантских движений известной группы латиноамериканских католиков. Вполне закономерно, что вследствие предлагаемого «синтеза» понятия и творения, и эволюции, а также некоторые другие фактически «размываются», теряя свою аутентичность, а потому и обесмысливаются². Поэтому значительно более кон-

Сколько Гиш ни запрашивал АН СССР, кем именно, когда и как был опровергнут этот «ряд утверждений» конкретно, никакого ответа он не получил (см.: *Моррис Г.* Сотворение мира: научный подход. Сан-Диего, 1981. С. 77–83). Что же касается выявления «глубинных корней» протестантского креационизма в односторонней антропологии, то, если следовать правилам игры в «разоблачения», на это можно возразить, что некоторые из «глубинных корней» тейярдизма (а именно эта доктрина проповедуется «православными эволюционистами», хотя они на католического модерниста предпочитают не ссылаться) состоят в дуализме Духа и Материи (помимо этого «корня» можно обнаружить и многие другие), нехристианский характер которого представляется самоочевидным.

¹ Здесь мы имеем дело лишь с частным случаем более общего явления — очень активно прогрессирующей у нас конфессиональной ксенофобии, которую, конечно, можно понять отчасти и как реакцию на столь же неумеренную «ксенофилию» в нашей официальной государственной идеологии и политике, но оправдать никоим образом нельзя, если, конечно, не считать, что Православие перестало быть составной и неотъемлемой частью вселенского христианства.

² Так, если под эволюцией понимать изменения в существовании организмов как таковые (а на такую расширенную трактовку оппоненты научного креационизма идут нередко), то и появление дуба из желудя, а взрослого из ребенка также придется считать эволюцией. Еще хуже обстоит дело с трактовкой креационизма. Во вступительной (анонимной) статье к сборнику «Той повеле, и создашася» утверждается, что «креационизм — откровенно антинаучное течение мысли, возникшее и развившееся в среде протестантского богословия в Западной Европе и Северной Америке» (ср. дефиницию сталинской философии: «Креационизм — реакционная идеалистическая теория, пытавшаяся объяснить происхождение мира актом «божественного творения» — Энциклопедический словарь. Т. II. М., Большая советская энциклопедия, 1954. С. 177), а в другой, авторской, статье допускается, что, признание создания мира Богом (а в этом креационизм и состоит) долж-

структивной позицией православного апологета по отношению к протестантским была бы не конфронтация, но диалог, который мог бы начаться примерно с такого обращения к ним: «Очень хорошо, что вы заставляете эволюционистов доказывать несовместимость их позиций с современной наукой, например, со вторым законом термодинамики. Прекрасно, что вы подтверждаете, что по теории вероятности возможность самозарождения жизни на земле составляет дробь, в числителе которой 1, а в знаменателе 10 в 280-й степени, т. е. нулевая. Замечательно, что вы активно участвуете в разоблачениях подделок тейярдистов и т. п. в связи с пидлтаунским человеком, синантропом и прочими «предками человека». В одном только, правда су-

но быть «очевидно для каждого верующего человека любой конфессии и даже не обязательно христианской... В этом смысле мы все креационисты» (Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. С. 4, 116). Трогательны и экклезиологические позиции некоторых авторов сборника. Так, в статье покойного протоиерея Глеба Каледы, допуская происхождение человека от «обезьянообразного предка», содержится прямо-таки сенсационное с православной точки зрения открытие, согласно которому «критиковать религиозные представления о строении мира даже на основании творений святых отцов Церкви нельзя, ибо **святые** (здесь и далее подчеркнуто цитируемым автором — В. Ш.), по мнению Церкви, **святые не по правильности своих мыслей** (как у марксистов их классики), **а по своей жизни**» (остается только удивляться, как это Церковь, от лица которой выступил отец Глеб, до сих пор не канонизировала тех немалочисленных еретиков, у которых жизнь тоже была не самой худшей). В статье же А. В. Гоманькова в пользу дарвиновской теории свидетельствует и тот факт, что «среди эволюционистов было немало верующих людей, а сам Дарвин был церковным старостой» (Там же. С. 14, 174). Этот факт, на мой взгляд, допускает некоторые небезынтересные параллели: непримиримый враг христианства император Юлиан Отступник был в свое время рукоположен в диаконы, философ-пантеист, последователь Спинозы И. Гердер имел должность суперинтенданта (главного пастора) Саксен-Веймерского герцогства, а еще более значительный философ-пантеист Николай Кузанский, считавший, что христианство не более истинно, чем остальные религии, стал не то что церковным старостой, а кардиналом. Приведенные пассажи еще раз подтверждают, на мой взгляд, справедливость рекомендации Апостола: *Братия мои! не многие делайтесь учителями...* (Иак. 3, 1).

щественном, мы хотели бы вас дополнить: в том, чтобы ваши достижения ввести в контекст мысли Отцов Церкви, которая заключает в себе тот креационизм, который опирался, конечно, на уровень физики своего времени, но в котором зато раскрывается значительно превосходящая то время мета-физика учения о творении».

При всей неравноценности обоих рассмотренных направлений апологетики, в них, однако, обнаруживается и одна общая тенденция. А именно, в обоих случаях не задается один немаловажный вопрос: действительно ли первые две главы Библии были по своему замыслу составлены только для того, чтобы представить нам определенные модели астрофизики, геологии и биогенетики, которые мы вполне можем сопоставлять с построениями современной науки как «науку древнюю», частные расхождения между которыми не только **можно**, но и **нужно** корректировать с позиций новейшего естествознания? А это ставит вопрос уже в другую плоскость — относительно самих герменевтических установок тех библеистов и ученых, которые не только в России, но и на Западе (притом там значительно дольше) обращаются к проблеме «Библия и наука». Здесь я позволю себе напомнить об одном из «окон» в библейский мир со стороны православной герменевтики, в которое заглядывают, к сожалению, совсем не часто. Но прежде два слова о самой этой герменевтической позиции.

3. Герменевтическая позиция последовательного христианского традиционализма (а это и будет самый сжатый религиозоведческий эквивалент понятия «православие») равнозначна осознанию того, что все значимые для христианства «факты» могут получить корректную интерпретацию только в формате основополагающих для христианства догматических определений. Первое из них соответствует догмату триадологическому (Бог есть Св. Троица), второе (опирающееся на первое) — догмату христологическому, по ко-

тому воплотившееся Второе Лицо Св. Троицы имеет две природы — божественную и человеческую. Двуединство природы Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Человеческого, распространяется и на все другие аспекты Боговоплощения, определяющие онтологию христианского космоса. Отсюда двуединство божественного и человеческого начал и в Церкви, и в Предании (которое есть самовыражение Церкви), и в Писании (которое есть важнейшая составляющая Предания). А если это так, то основоположное определение Халкидонского Собора (451 г.), согласно которому две природы Иисуса Христа являются одновременно и неслиянными, и нераздельными, вполне приложимо к соотношению божественного и человеческого начал и в Писании, а значит и в первых главах Библии.

Неслиянность в данном случае можно понимать таким образом, что мы в состоянии осознавать возможность существования границ между самим Божественным Откровением и его материализацией в текстах, создававшихся конкретными трансляторами Откровения конкретными языковыми средствами для конкретного реципиента — народа конкретного культурного уровня в конкретную историческую эпоху.

То, что относится в нарративе Шестоднева к Откровению, соответствует догмату о творении, включающему: 1) начальное творение Богом всего «мирового вещества», 2) дальнейшие «разделения» последнего действием Божественного Слова (начиная с отделения света от тьмы), 3) поэтапное возникновение всех органических видов на земле, направлявшееся установительным действием того же Божественного Слова, 4) особое, завершительное, создание человека по «образу и подобию Божию», отличное по способу своего осуществления от творения всех прочих видов. Эти составляющие догмата о творении имеют значение богооткровенной истины, принятие которой для христианского сознания ни в малейшей мере не зависит от того, со-

ответствует ли ей в тот или иной исторический отрезок секулярная наука или не соответствует. Поэтому те обстоятельства, что современная наука отказывается от представлений раннего Нового времени о безначальности и бесконечности Вселенной и теряет интерес к бесперспективным поискам животного «предка человека», свидетельствуют скорее о возмужании самой науки, чем о доказательстве правильности Откровения¹. Если же стремиться к еще большей точности, можно сказать, что христианский догмат о творении получает поддержку со стороны рациональности прежде всего вследствие научного дезавуирования альтернативных способов мирообъяснения².

Однако из богооткровенности догмата о творении, который мы вычитываем из Шестоднева, не следует богооткровенность и всех деталей библейского нарратива, сообразующихся с детской невинностью сознания еврейского народа эпохи сложения соответствующего текста, если трактовать их буквалистски. Как бы ни пытались некоторые авторы «научно оправдывать» предшествование появления растений созданию солнца и луны или «возведение» создания рыб и птиц в не меньший «космический статус», чем создание света, небосвода или земли (для всего перечисленного требуется по целому «дню»), очевидно, что мы здесь имеем дело лишь с «детскими зарисовками» космогенеза и

¹ Наука может в данном случае «соответствовать» или «не соответствовать» Откровению, а не «доказывать» или «опровергать» его, потому что ни верифицировать христианские догматы в строгом смысле (поскольку речь идет о реалиях неэмпирических), ни фальсифицировать их (по той же самой причине) она просто по определению не может.

² Предметом специального и, на мой взгляд, очень интересного разговора мог бы стать и тот момент, что даже те древние учения (что сейчас в большой моде во всем мире), которые казалось бы напрямую противоречат этому догмату, например, индийские космогонии, предполагающие безначальность и бесконечность мира, на деле также частично его поддерживают, так как в начале каждого космического цикла происходит очередное «расширение» Вселенной по заложенной в нее программе (ср. «день Брахмы»), а в конце — симметричное «сжатие» (ср. «ночь Брахмы»).

биогенеза, детали которых на богооткровенность претендовать не могут. Тот, кто будет отстаивать ее и здесь, должен безоговорочно принять и дальнейшие трогательные антропоморфизмы в той же самой книге Библии, типа неторопливого гуляния Бога в Эдемском саду во время прохлады дня (Быт. 3, 8), Его «раскаяние» за создание человека перед потопом (Быт. 6, 6–7), закрытие им дверцы ковчега за Ноем (Быт. 7, 16), Его борьбу на равных с трусоватым Иаковом, которому Он повредил бедро (Быт. 32, 25), за «буквальные» богооткровенные истины.

А вот для того, чтобы убедиться в нераздельности божественного и человеческого в Шестодневе, следует рассмотреть последовательность библейского нарратива в богослужбном контексте, который, с православной точки зрения, является ближайшей средой распространения в сознании христианина Божественного света. Библейские стихи Шестоднева читаются на вечерне в течение первой недели Великого Поста никак не случайно. Время Четыредесятницы рассматривается как лучшее для того, чтобы человек, погруженный в страсти и самозабвение, *пришел*, подобно блудному сыну, *в себя* (Лк. 15, 17), что и возможно через его постепенное восстановление, космический архетип которого содержится в поэтапном творении Вселенной. Такое прочтение Шестоднева было предложено в кратких «мыслях» о чтении Св. Писания великим русским богословом свт. Феофаном Затворником († 1894). Его истолкование практически полностью соответствует и искупительной интерпретации Шестоднева у свт. Филарета, митрополита Московского и Коломенского в «Записках на книгу Бытия» (1819).

Для того, чтобы Бог мог воссоздать павшего человека — сотворить его заново, «из ничего», тот должен до конца осознать, — пишет свт. Филарет, — что земля его души окончательно *безвидна и пуста* и *тьма* страстей «закрывает глубину его сердца от него самого». Видение

этого человеком порождает слезные *воды* покаяния, на которые нисходит Дух Божий, производящий в душе *свет*, все более выявляющий для нее глубину ее тьмы [1-й день творения]. За этим следует «день очищения», в который Бог устроит *твердь* надежды в духе человеческом, благодаря чему в сердце воды благодати (*над твердью*) отделяются от вод отчаяния (*под твердью*) [2-й день творения]. Теперь человек открывает в своем самопознании *сушу* души, освобожденную от смертоносных вод, но еще не ощутившую утешения от Бога. Оно наступает после испытательного томления души, когда силою воссоздающего Слова из ее мертвой сухости производятся животворящие чувствования и добродетели — первая *зелень* и *древа*, приносящие *плод* правды [3-й день]. Если восстанавливаемый человек продолжает внимать Божественным внушениям, свет веры в высших силах его души образует *светила*, из которых солнце истины освещает, согревает и оживляет сокровеннейшие ее глубины [4-й день]. Будучи как раз этим солнцем жизни для души, Сын Божий производит в ней новую *душу живую*, символизируемую первыми морскими и воздушными животными [5-й день]. Когда же Бог восстанавливает в земле сердца высшую *душу живую по роду ее*, символизируемую земными животными, это означает дальнейшее духовное оживление, пока, наконец, в человеке не восстанавливается утраченный *образ* Сына Божия, и его освящение завершается [6-й день]¹. Отличие толкования свт. Феофана состоит лишь в том, что устроение суши и моря символизирует восстановление Богом начального порядка в сердце человеческом, а «былие травное и дерева — начатки добродетелей,

¹ Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. Ч. I. Сотворение мира и история первого мира. М., 1867. С. 31–33. Толкование свт. Филарета изложено с сохранением особенностей стилистики эпохи сентиментализма.

а потом и живые твари — совершенно духовные и богоугодные дела»¹.

Толкования свт. Филарета и свт. Феофана позволяют, на мой взгляд, осмыслить и некоторые конкретные особенности стадий шестидневного творения мира. Так, повеление Богом земле произвести зелень в 3-й день творения, воде морских животных — в 5-й день и земле снова земных животных — в 6-й, за которыми следует указание на то, что именно Бог все это создает, оказывается указанием на реальную синергию деятельного начала человеческой души и Божественной силы, которая одна только и может сделать и листья, и плоды человеческих дел реально результативными. При этом синергия человеческой воли и Божественной благодати² с наибольшей явностью обнаружива-

¹ Завершая свое сотериологическое истолкование библейского текста, свт. Феофан обращается к предполагаемому слушателю: «Все это сотворит тебе Господь в эти *шесть дней духовного творения* (выделено мною — В. Ш.)... если будешь проходить его со вниманием, благоговением и сокрушением сердца». (См.: *Свт. Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия*. М., Лучи Софии, 2001. С. 35).

² А не синергия Бога и материи, которую хотели сюда «вчитать» некоторые наши экзегеты, например, о. Андрей Кураев, который ставит в укор тем, кто не хочет ее видеть, «языческий предрассудок отождествления материи и пассивности» и игнорирование термина «синергия» из послания Апостола Павла, сказавшего: *...мы сорботники у Бога, (а) вы Божия нива, Божие строение* (1 Кор. 3, 9). (См.: *Диак. Андрей Кураев. Может ли православный быть эволюционистом? // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира*. С. 86–87). Цитата из Апостола, однако, доказывает прямо противоположное тому, что хочет извлечь из нее автор — то, что отношения синергии в Библии устанавливаются именно между сознательной человеческой деятельностью и деятельностью Божественной. Поэтому ему следовало бы сослаться для обоснования своей версии синергии не на Апостола Павла, а на учение о Мировой душе, восходящее к «языческому предрассудку» неоплатоников, а еще лучше на софиологию В. С. Соловьева и его последователей (всего лучше на «Столп и утверждение истины» о. П. Флоренского), восстанавливавших зоны гностиков, с которыми, а особенно с их наследниками, сам же о. Андрей очень убедительно полемизирует в своих многочисленных публикациях. В самом деле, именно Софии как живой и деятельной ипостаси тварного мира (а отчасти

ется на промежуточных стадиях духовного восстановления человека — она предваряется пробуждением души от Бога.

Теперь можно видеть, что и самые, казалось бы, наивные «детские мазки» в картине того человеческого посредника, который «записал» шесть дней творения, отражают свет Богооткровения, если рассматривать их под углом зрения учения о спасении, а не того, что раньше называлось естественной историей. А также и то, что в синергии находятся также библейская **космология** и **сотериология**: первая является архетипной моделью для каждого обращения человека к Богу, вторая же составляет духовный эйдос физической вселенной.

4. Духовно-сотериологическое истолкование Шестоднева может быть распространено не только на саму последовательность дней творения. Стих, согласно которому сотворение человека *по образу и подобию* Божию означает прежде всего владычество *над рыбами морскими, и над птицами небесными, ...и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1, 26) означает отнюдь не только господство первозданного человека над природой (что ставят в вину христианству представители так называемой глобальной этики). Его смысл состоит, я полагаю, также и в том, что образ Божий в человеке заключается прежде всего в его свободе, а возможность достижения подобия начинается с господства духовно свободного человека и над чисто животными инстинктами, и

и нетварного) не хватает для той картины эволюции материи, которую о. Андрей хочет противопоставить антиэволюционизму, якобы «скандально расходящемуся с мнением науки и школы» (Там же. С. 88 — не указано только, к сожалению, какой «школы» конкретно), но он не хочет из соображений «политкорректности» солидаризироваться с соответствующей «школой» богословствования, которая «скандально расходится» с мнением той «школы», среди представителей которой можно назвать хотя бы Патриарха Сергия (Страгородского) и В. Н. Лосского. Подробнее «сага о Софии» изложена в нашей публикации: *Шохин В. К. Демократия от богословия, или новое учение о Софии. // Православная беседа, 1993. № 2. С. 26–29.*

над всеми земными привязанностями, и над мечтательными воспарениями ума. Не только буквальный смысл имеет и стих, описывающий результат Шестоднева, по которому: *И взял Господь Бог человека, ...и посадил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его* (Быт. 2, 15). Здесь *возделывание*, в соответствии с трактовкой Эдема как не только физического, но и духовного пространства у некоторых Отцов Церкви¹, можно трактовать прежде всего как работу первого человека над молитвой и созерцанием видимого и невидимого миров, а хранение — как бдительное внимание к своей внутренней жизни (которое и дало трещину в грехопадении).

Указанные возможности прочтения создания человека *по образу и подобию* (а также, по моему мнению, и только что обозначенная самая первая заповедь о возделывании и хранении эдемского сада) получают обобщение в комментарии к соответствующему стиху у Макария (Булгакова), Митрополита Московского и Коломенского. «Как образ Божий, как сын и наследник в доме небесного Отца, — пишет великий систематизатор святоотеческого богословия, — человек поставлен был как бы посредником между Творцом и тварью земной, в частности предназначен быть как бы ее **проком** (здесь и далее выделено мною — *В. Ш.*), чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию,

¹ Такой вывод следует из некоторых пассажей сочинений свт. Амвросия и блж. Августина. Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (II. 11) писал со всей ясностью: «Некоторые представляли себе рай чувственным, другие духовным. Мне же кажется, что соответственно тому, как человек был создан вместе и чувственным, и духовным, так и священнейший его удел был вместе и чувственным, и духовным и имел две стороны, ибо телом человек, как мы сказали, обитал в божественнейшем и прекраснейшем месте, душою же жил в месте, несравненно более прекрасном, имея жилищем обитавшего в нем Бога и, облекаясь в Него, как в светлую ризу, покрываясь Его благодатию и наслаждаясь, подобно какому-нибудь новому ангелу, только сладчайшим плодом Его лицезрения и питаясь им...» (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., Центр по изучению религий, 1992. С. 48).

первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы и благодарения Богу и низводить на землю благословения небесные, главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединять чрез себя все с Богом и таким образом всю цепь земных творений содержать в стройном союзе и порядке»¹.

Митрополита Макария уже давно стало принято дезавуировать (притом само это дезавуирование нередко выдается за «православность») за схоластицизм (снова следует «читать» — за подверженность западным влияниям, ср. выше) и отсутствие оригинальности². Однако приведенная трактовка образа и подобия свидетельствует как раз о творческом развитии антропологической мысли Отцов Церкви. В самом деле, свт. Григорий Богослов акцентирует богоподобие преимущественно в «монархическом» достоинстве

¹ Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. I. М., Паломник, 1999. С. 462–463 (текст цитируется в соответствии с современной орфографией и пунктуацией).

² Показательно, что даже такой серьезный богослов, как прот. Георгий Флоровский, отождествляя все нетворческое в богословии с тем, что не совсем похоже на то, как он понимал византизм, умудрился ничтоже сумняшеся отписать (ссылаясь по ходу дела на эмоционального Н. П. Гилярова-Платонова): «К богословской проблематике он (митрополит Макарий — В. Ш.) оставался вполне равнодушен, просто не восприимчив... У Макария нет собственных взглядов, — он более других объективен, потому что у него нет взглядов вовсе. Это была объективность равнодушия» (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, Утца-Press, 1988. С. 222). Заслуженную отповедь эта оценка получила у одного из наших ведущих патрологов. (См.: Сидоров А. И. Классический труд по православному догматическому богословию. — Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. I. С. III). От себя могу заметить, что «отсутствие оригинальности» у митрополита Макария было связано преимущественно с тем, что он (в отличие от таких светских богословов, как А. С. Хомяков, которые «говорили от себя») ставил перед собой прежде всего задачу дать системное изложение учений Отцов Церкви с целью экспликации их богословского содержания (и решил эту задачу в непревзойденной полноте), а потому его «оригинальность» выявляется не прямым текстом, но контекстно.

первозданного человека, указывая, что вначале Бог приготовил царскую обитель (весь мир), чтобы уже потом ввести туда первого человека как царя. Свт. Григорий Нисский в специальном антропологическом трактате дает точно ту же трактовку, но только более развернуто (Об устройении человека. II)¹. Свт. Амвросий Медиоланский обращает внимание на пророческое предназначение Адама — быть правозвестником правды среди всех прочих живых существ (Письмо Горонтиану. XLIII. 13, 19 — PL XVI, 1133, 1135). Блж. Феодорит Киррский вновь подчеркивает царское достоинство Адама, указывая, что человек был создан после всех других земных тварей, чтобы они приносили ему пользу как некую дань (Вопросы на Книгу Бытия. 20). Митрополит же Макарий, как можно было только что убедиться, раскрывает все три предназначения Адама, притом в центр их ставит служение не царское, а первосвященническое — «жертву хвалы и благодарения».

Антропология митрополита Макария четко выстраивается из его христологии, поскольку три предназначения первозданного человека соответствуют в его догматике трем служениям Иисуса Христа, из которых второе, первосвященническое, является центрообразующим, по его выражению «превосходным», которому как бы предшествует пророческое и за которым следует царское². Если мы примем корреляции митрополита Макария, то из них для современного богословского сознания будут следовать по крайней мере два вывода. Во-первых, хотя человеческое суще-

¹ «Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Потому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было привнесено в эти чертоги» (Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Пер. В. М. Лурье. СПб., Аxioma, 1995. С. 13).

² См.: Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 117–180; о первосвященническом служении специально: С. 133–135.

ство было создано *по образу и подобию* Триипостасного Бога в его сущности (как многоипостасное природное единство, наделенное по благодати образами тех совершенств, которые его Творец имеет по Своему естеству), специально оно было «задуманно» *по образу и подобию* Второй, воплотившейся Ипостаси. Во-вторых, хотя все три человеческих предназначения отвечают соответствующим Божественным совершенствам, по «специальному образу и подобию» важнейшим из них является первосвященническое. Эти выводы имеют надежную опору в Св. Писании, которое через Апостола Павла неоднократно трактует первого Адама как предшественника Адама Второго¹ и устами Самого Иисуса Христа свидетельствует о превосходстве Его первосвященнического служения над остальными², тогда

¹ Так, в одном Послании об Адаме говорится как об *образе будущего* (Рим. 5, 14), а в другом указывается, что *первый... Адам стал душою живущею, а последний Адам есть дух животворящий... и Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба* (1 Кор. 15, 45, 47). Свт. Филарет видел здесь прямое указание на то, что «первый Адам есть образ второго Адама». (См.: Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие. Ч. I. С. 50).

² В ответ на негодование десяти Своих учеников на братьев Зеведеевых за стремление к превосходству Иисус Христос говорит им о Своем служении как сущностно отличном от всякого владычества: *Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а ...кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не (для того) пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мф. 20, 25–28). О том, что царское достоинство Иисуса Христа «вступает в силу» лишь после Его искупительного первосвященнического служения, свидетельствует то, что только после совершения искупления рода человеческого воскресший Иисус говорит: *...дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Мф. 28, 18). О том, как само царское достоинство это было претворено в первосвященническое, свидетельствует великий стих, поемый на Литургии Великой Субботы вместо Херувимской, богодухновенность которого не меньшая, чем новозаветных текстов: *Да молчит всяка плоть человека и да стоит со страхом и трепетом и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным. Преходят же Сему лица Ангельстии со вся-*

как Послание к Евреям как таковое может быть охарактеризовано, если угодно, как «монографическое» богословское исследование Его первосвященнического, искупительного служения. Следовательно, если эти выкладки верны, то главное предназначение первого человека состояло в том, чтобы быть образом того Прообраза, о котором было сказано: *Ты священник вовек по чину Мелхиседека* (Пс. 109, 4; Евр. 5, 6)¹. Возвращаясь же от Адама Второго к первому или, по-другому, к завершению дел Шестоднева, нельзя не заметить, что повеление человеку *возделывать и хранить* Эдемский сад предваряет *наречение* человеком имен всем животным и птицам (Быт. 2, 15, 19–20), и можно предположить, исходя из предложенного толкования, что служение Адамом «жертвы хвалы и благодарения» предваряло служения пророческое и царское, которые вместе содержатся в наречении имен, предполагающих одновременно и исключительно высокое (для тварного существа) ведение и власть над всем живым².

5. Духовно-нравственное истолкование тремя русскими богословами первой главы первой книги Библии имеет важное значение не только для христианской **библейской**

ким началом и властью, многоочитии Херувими и шестокрылатии Серафими, лица закрывающе и вопиюще песнь: аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа.

¹ Свт. Филарет уточняет и то, что первый Адам был червлен по начальному веществу своего тела по образу Второго, *облеченного в одежду, обгавленную кровью* (Откр. 19, 13), т. е. Первосвященника, совершившего Искупление рода человеческого (Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. Ч. I. С. 50).

² О двуединстве пророческой и царской власти в наречении Адамом имен всем животным Иоанн Златоуст сказал: «Впрочем, это делается не для того только, чтобы мы видели мудрость его, но и для того еще, чтобы в наречении имен виден был знак владычества. И у людей есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переменяют им имена. Так и Бог заставляя Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным». См.: Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. Т. I. М., Издательский отдел Московского Патриархата, [1994]. С. 115.

экзегезы. Оно позволяет, на мой взгляд, заново осмыслить и некоторые узловые моменты **нравственного богословия.** При этом истолкование стадиальности Шестоднева, предложенное свт. Филаретом Московским и свт. Феофаном Затворником, позволяет уяснить, что собой представляет последовательность ступеней восхождения человека к Богу, а истолкование предназначений первого Адама *по образу и подобию* служений Адама Второго, которое следует из интерпретаций митрополита Макария, дает ответ на вопрос о том, какое состояние души делает само это восхождение возможным и соответствует, следовательно, основоположной христианской добродетели.

Образ последовательности духовного восхождения кажется любому мало-мальски сведующему православному христианину самоочевидным, так как всякий знает, что этому посвящена «Лествица» преп. Иоанна Синайского, из которой следует, что достижение конечного совершенства осуществляется через прохождение подвижником тех ступенек добродетелей, число которых символически соотносится с условным возрастом земной жизни Иисуса Христа. Начальная ступенька в «Лестнице» — это отречение от мира, конечная — любовь, все между ними — это промежуточные ступени, которые якобы в меру своего духовного делания может одну за другой преодолеть тот, кто подвизается под правильным духовным руководством. Цель преп. Иоанна, по мнению одного из авторитетов XIX в., который решил адаптировать «Лествицу» для мирян и которого считают нужным переиздавать для вящей пользы последних и в настоящее время, состояла в том, что он «желал указать и наилучший благонадежнейший порядок совершения подвигов, желал показать, в какое время лучше и полезнее преимущественное упражнение в той или другой добродетели, преимущественная усиленная борьба с тем или другим пороком», а потому тридцать ступенек можно распределить по трем «колонкам» в порядке про-

грессии: добродетели предуготовительные, очистительные и духовно-обновительные¹.

Все самоочевидное оказывается, однако, нередко ложным упрощением. И данный случай, — а речь идет не меньше, чем о всей «стратегии спасения», — эту закономерность подтверждает. **Первое.** Тридцать глав произведения преп. Иоанна посвящены отнюдь не только добродетелям, но и их противоположностям (соответствуют «ступеням» 8–18 и 21–24). И если бы преп. Иоанн задумал предложить именно такую трехступенчатую схемку «непрерывного восхождения» (которая сразу заставляет вспомнить об «Одеянии духовного брака» фламандского мистика XIV в. Иоганна ван Рейсбрука), он вряд ли поставил бы, например, сребролюбие и любостяжание (соответствуют «ступеням» 16–17) после ухода из мира, отречения от житейских попечений или стяжания радостотворного плача («ступени» 1–2 и 7), поскольку тот, кто ушел от мира в пустыню, отрекся от него и всего, что в нем, и дошел уже до плача, давно уже не имеет нужды в умерении необузданного стремления к мирским материальным благам. «Восхождение» в «Лестнице», безусловно, налицо: это видно хотя бы из того, что описания духовного рассуждения, подлинного безмолвия, истинной молитвы, бесстрастия и любви («ступени» 26–30) завершают трактат. Но последовательность (а еще более «непоследовательность») изложения духовных пороков свидетельствует о том, что мы имеем дело скорее со своеобразным трактатом по сотериологии, нежели с маршрутом духовного восхождения по системе воспитания в себе «совершенств» типа последовательности медитаций по системе «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы (1522–1548). **Второе.** Забывается, что последовательность обозначаемых ступеней сразу обрывается

¹ *Игумен Герман (Осецкий)*. Лестница до врат небесных. Как читать «Лестницу» мирянину. М., Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2001. С. 23, 25, 46, 73.

для мирян уже в первой главе, где преп. Иоанн со всей ясностью дает понять, что на что-либо большее, чем минимум духовно-сосредоточенной жизни, они дерзать не должны¹. **Третье и главное.** Весьма упрощенно, в духе аккуратного и последовательного самосовершенствования «практиканта» (который не должен, например, переступить с третьей ступеньки на пятую, так как можно «поскользнуться») под руководством старца понимается сам процесс духовного восхождения в «Лестнице». Самоочевидно, что те, кто мыслят подобным оптимистическим образом, не признают догмата о грехопадении или, по крайней мере, не подозревают о глубине тех последствий, которые оно имеет для всех потомков Адама, в котором *все согрешили* (Рим. 5, 12)².

¹ Мирянам преп. Иоанн сказал: «Все доброе, что только можете делать, сделайте; никого не укоряйте, не окрадывайте, никому не лгите, ни перед кем не возносите, ни к кому не имейте ненависти, не оставляйте церковных собраний, к нуждающимся будьте милосердны, никого не соблазняйте, не касайтесь чужой части и будьте довольны obroки жен ваших. Если так будете поступать, то недалеко будете от царствия небесного». (См.: Преподобного отца нашего Иоанна Лествичника Лествица. СПб., 1995. С. 21).

² Приводя параллели построениям православного адаптирования «Лествицы» указанным «лестницам» авторитетных католических богословов, я никак не считаю (в отличие от многих апологетов — см. выше), что инославные идеи плохи уже вследствие одной своей «инославности». Суть дела в иных параллелях. А именно в том, что «предельные параллели» воззрений любых супероптимистов от сотериологии, будь они православные или инославные, могут быть безошибочно узнаны в нехристианском сознании. Речь прежде всего идет о буддийских ступеньках восхождения, самая известная из которых была воплощена в йогачаровской «Дашабхумикасутре» (ок. III–IV вв.), в которой с предельной систематичностью расписан маршрут того, кто следует путем бодхисаттвы по 10 ступеням совершенства (парамиты), позволяющий ему начинать с совершенства милосердия и завершить восхождением на ступень будды Майтреи, который уже сам может «дождить» свои щедроты на землю, помогая достичь «освобождения» прочим братьям по разуму и всем живым существам. Связь между идеалом самообожения человека (и на первой, и на последней ступеньке адепт испытывает эйфорию от чувства превосходства над другими людьми) и отсутствием самого понятия грехопадения здесь несомненна.

Никоим образом не претендуя на то, чтобы давать рекомендации по чтению «Лествицы» мирянам, а монахам тем паче (в отличие от переиздаваемого игумена Германа (Осецкого), который и распределил ступеньки в три группы — пользуясь строфой И. Одоевцевой, «я как на сан архимандрита на это не имею права»), считаю целесообразным обратить внимание только на два момента православного понимания ступеней восхождения, которые достаточно известны, но хорошо уточняются исходя из духовно-сотериологической трактовки последовательности Шестоднева у святителей Филарета и Феофана.

Во-первых, это отнюдь не те ступени, по которым мы можем **восходить** сами (не можем вследствие пораженности самой сердцевины нашего существа и самого сознания грехом), но те, по которым нас может **вытаскивать** из *тьмы над бездной* только Бог при наличии с нашей стороны действительного желания, чтобы нас вытащили (реально воссоздать себя духовно собственными усилиями сам человек может, исходя из христианского креационизма, не в большей степени, чем создать себя физически¹). Поэтому «планировать себя» (в духе современного технологизма), предполагая, что сейчас я могу освоить одну ступеньку, потом другую, а затем уже, пожалуй, и третью и т. д., мы можем только иллюзорно или, на языке православной аскетики, мечтательно. Во-вторых, в духовном микрокосме, как и в физическом макрокосме, не остается никакого пространства для обсуждавшегося пресловутого эволюционизма. Ни один подвижник и праведник, даже имеющий дар чудотворения (не говоря уже, разумеется, о всех прочих), не может оказаться на такой ступеньке, с которой он не мог бы низринуться вновь в *тьму над бездной* отчаяния и не нуждаться в том, чтобы Божественная длань вновь и вновь ставила его

¹ В буддизме идеал самообожения через иерархию «практик» (см. выше) имеет непосредственную связь с прямым отрицанием аналогов учения о творении.

на *тверди* надежды после очередного затопления *водой* страстей и уныния¹. История индивида, как и космоса, осуществляется не через прогрессивную эволюцию (как то должно было бы следовать из духовно-нравственного применения воззрений зарубежных и отечественных «христианских эволюционистов»²), а через серии катастроф и катарсисов, лишь в конечном результате которых усердно заботящийся о своем спасении может быть воссоздан (в свою меру) благодатью Божией *по образу и подобию* Божиему. Поэтому Шестоднев дает нам общую схему не единого воссоздания человека, но множества — через синергию постоянно падающей, но способной к восстанию человеческой воли и неоскудевающего при определенном условии Божественного долготерпения. Этим определенным условием является осознание человеком после каждого падения того, что земля его существа *безвидна и пуста*, так как у Бога после сотворения космоса «образовался навык» творить только из ничего, а иллюзии этого ничто — будто оно есть нечто и притом нечто немалое — данному творению препятствуют.

Поскольку же первоизданный человек был предназначен, по рассуждению преп. Максима Исповедника, к соединению Нетварного с тварным и неба с землей³ и первым двуединым деланием его в райском саду была молитва и хранение плодов ее, то в этом первосвященническом дела-

¹ Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть хотя бы белло «Мою жизнь во Христе» прав. Иоанна Кронштадтского. Различие между падениями и восстановлениями грешников и святых состоит в качестве этих падений и восстановлений, а вовсе не в том, что они есть только у первых, а у вторых одно только восхождение «от силы в силу».

² Нельзя не отметить, что прав был о. Серафим (Роуз), видевший в псевдосциентистском «духовном прогрессизме» Тейяра де Шардена истинный исток его эволюционизма и в применении ко всему мирозданию. (См.: *Monk Damascene Christensen. Not of This World. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity.* P. 514).

³ Подробнее см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., Центр СЭИ, 1991. С. 82–84.

нии основным и должно было стать самое **благодарение**, которое по справедливости акцентируется в толковании *по образу и подобию* у митрополита Макария. В самом деле, молитва может быть либо просительной, либо благодарственной (к которой относится и прославление), а у Адама, помещенного в подготовленный для его создания совершенный духовный и физический мир как в царский чертог и возвышенного особой, «онтологической» близостью с Богом, должно было быть значительно больше потребности в благодарении за то, что было для него сделано, нежели в каких-либо дальнейших прошениях.

Если же по «заданию», переданному Богом через первого Адама всему единоприродному с ним человечеству, благодарственное прославление Бога было первым делом человека, то очевидно, что после того, как Второй Адам довершил до мыслимого (точнее, немислимого) предела дары человечеству, «нераздельно» соединив в Своем Лице его природу с божественной, каждый, кто принимает эти дары всерьез, должен сделать благодарение Богу и жизнь соответственно с ней основным содержанием своего существования.

Значение благодарности в христианской жизни признавалось всегда всеми, но представляется, что оно все равно заслуживает значительно большего, и, соответственно, сама эта тема представляется безграничной. Здесь можно было бы начать с того, что противоположность этой первой добродетели — неблагодарность — была, никак не в меньшей мере, чем гордость, причиной расстройств гармонии во Вселенной¹.

В самом деле, Адам мог бы быть в конечном счете прощен по немощи и за прятие искусительного помысла (которое и было отказом от *хранения* доверенного ему рай-

¹ Соотношение гордости и неблагодарности значительно сложнее, чем причины и следствия, как то обычно себе представляют, скорее это две ближайшие «энергии» нераздельной и до конца непознаваемой внутренней сущности греха.

ского бытия), и за нарушение полученной им заповеди о воздержании от плодов с одного из деревьев, и даже за попытку скрыть это нарушение — непоправимое наступило после его «кульминационных» слов (которые были внушены ему тем, кто избавился от благодарности еще до создания всего видимого мира): *Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел* (Быт. 3, 12). Можно было бы, далее, отметить, что если собственная неблагодарность убила первого Адама, то Второй Адам принял добровольную смерть ради искупления ее последствий снова через неблагодарность — на сей раз уже бесконечно облагодетельствованного им народа¹. В связи с благодарностью можно было бы углубиться далее и в то, что она была предметом особого внимания в божественной педагогике еще до воплощения Бога Слова. Об этом свидетельствует уже ветхозаветная заповедь (притом с обетованием о награде) о почитании родителей, которым человек должен быть благодарен из людей в наибольшей степени (Исх. 20, 12; Втор. 5, 16), а также о героях этой добродетели в лице молодого Иосифа, который из одного чувства благодарности к своему хозяину Потифару отверг (что было невыносимым для человека его времени²) страсть его супруги (Быт. 39, 8—9) или праведного Иова, который, приняв все удары дьявола, отверг требование уже собственной супруги похвалить Бога за несправедливость (благодаря чему, по мнению

¹ Первое поразительное обнаружение этой неблагодарности, о котором сообщается в Евангелиях, было предательство Иисуса исцеленным им расслабленным у Овчей Купели, который умудрился выдать своего целителя Его врагам немедля (!) после избавления от 38-летнего паралича (Ин. 5, 15). Последнее, отличающееся от первого лишь своей масштабностью, было непоколебленное упорными попытками Пилата предотвратить невыносимую несправедливость требование: *Да будет распят!* (Мф. 27, 22—23) со стороны, без сомнения, также и тех, кто был исцелен Иисусом лично (подобно тому расслабленному).

² Вспомним для сравнения, что даже царь и пророк Давид, уже отнюдь не в первой молодости, пошел на самое тяжкое преступление ради обладания женой своего военачальника Урии (которая и не думала соблазнять его).

Иоанна Златоуста, он стал тем, чью праведность превзойти невозможно), задавшись вопросом, правильно ли принимать от Бога все доброе, не принимая от Него же все, что таким на первый взгляд никак не представляется (Иов 2, 10). Можно было бы пойти и дальше, обнаружив высшие ступени благодарности (на сей раз уже превосходящие и саму праведность) у тех христианских мучеников, которые не только принимали страдания, которые Он сподобил их за Него претерпеть, но были благодарны Ему именно за них. Наконец, можно было бы рассмотреть «родственные отношения» благодарности с двумя высшими совершенствами — смирением и любовью, отметив, например, что с первой она находится в близости, почти не позволяющей видеть между ними различия (хотя и то, и другое имеет свои оттенки), а со второй — в более сложных отношениях (то слияния, то параллелизма), но также «воспитывается» прежде всего во взаимоотношениях с ближним — с тем, *которого* каждый *видит*, — без чего трудно быть благодарным Тому, *Которого не видит* (1 Ин. 4, 20). Не имея, однако, возможности углубляться в названные и неназванные измерения благодарности в пределах данного сообщения, целесообразно отметить одну ее различительную особенность.

Все, что было сказано, хорошо известно всякому христианину — и теологу и нетеологу. Но даже человек неверующий, далекий от осознания и неблагодарности первого Адама и *чаши*, которую Второй Адам соблаговолит *пить* ради исправления последствий той неблагодарности¹, и

¹ При этом внимательно читающий Евангелие не может не отметить поразительную деликатность Богочеловека, Который всего только два раза укорил народ за неблагодарность к Себе и притом даже не столько к Себе, сколько к Отцу, вопросив в праздник Обновления в притворе Соломоновом тех, кто взялся за камни: *...много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них вы хотите побить Меня камнями?* (Ин. 10, 32), а затем вопросив в присутствии самарянина, исцеленного Им от проказы: *...не десять ли очистились? где же девять? как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплемника?* (Лк. 17, 17–18).

подвигов благодарности ветхозаветных праведников, и их превосхождения у новозаветных, человек, относящийся с иронией к высшим христианским совершенствам смирения и любви всегда безошибочно ощущает, что неблагодарность — величайший из пороков, как только сталкивается с ней в своей или даже в чужой жизни. Глубина этого ощущения настолько велика и отличается такой, выражаясь картезианским языком, ясностью и отчетливостью, что и последний преступник, потерявший, казалось бы, и остатки нравственного чувства, свидетельствует о превосходстве этой основоположной добродетели, не прощая никогда только одно покушение на нравственное — в виде предательства, которое есть brutальное выражение неблагодарности. Причина в том, что неблагодарность является прямым восстанием против основ справедливости, которая требует самой элементарной вещи — чтобы на добро не отвечали осознанным злом (в справедливости же заключается и минимум этики, и в то же время и ее границы, поскольку то, что ниже справедливости — ниже и этики, а то, что выше — выше и нее). Происходит это, согласно христианскому мировоззрению, потому, что неверующий человек независимо от своих взглядов также создан *по образу* Божию (как то очень удачно выразил Тертуллиан, сказавший, что каждая душа по происхождению своему христианка), чьим Первообразом является Бог правды.

Врожденная неприязнь к неблагодарности дается, однако, человеку неизмеримо легче, чем сознательная жизнь сообразно благодарности, поскольку второе требует реализации уже *подобия*, для которой одной «онтологии», без синергического соучастия человека еще никак не достаточно. Осуществление же *подобия* требуют «инверсии» всего состояния человеческой души, так как сам *образ* глубоко поврежден грехом, вследствие чего каждый человек наследует исходное жизненное ощущение того, что все, получаемое им в жизни (включая и саму жизнь), есть нечто

само собой разумеющееся и должно ему принадлежать уже «в благодарность» за одно то, что он существует, и потому он крайне болезненно реагирует на то, что у него нет чего-нибудь такого, что есть у другого. Человек же, находящийся на пути к «восстановлению», считает, в противоположность этому, все, что он имеет, великим и совершенно незаслуженным даром, а потому и не будет никогда скорбеть, что он получил что-то меньше другого, зная, что Раздаватель благ лучше него знает, что именно ему нужно. И он в этом своем расположении души никогда не посрамится, так как «Господь требует от нас благодарности не потому, чтобы нуждался в нашем прославлении, но чтобы вся польза обратилась на нас же, и мы сделались достойными еще больших милостей Его»¹.

Такова начальная ступень основоположной добродетели. Устойчивое же пребывание в ней дает возможность осуществления призыва Апостола Павла, которое выражено в том самом послании, где выявляется первосвященническое служение Иисуса Христа: *Итак будем через Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его* (Евр. 13, 15). Последняя рекомендация и возвращает нас к предназначению Адама в Эдеме, ради которого в определенном смысле и была создана шестодневная Вселенная.

Сказанного, вероятно, более чем достаточно, чтобы убедиться в том, что с православной точки зрения духовное прочтение «книги природы» как «неписанного Откровения» составляет и в настоящее время наиболее перспективное направление библейской экзегезы. Сама Библия была, по мнению Отцов Церкви, «специальным пособием» только по той науке, которую они, правда, называли наукой всех наук — наукой о человеческом спасении. Потому и изучение библейского текста в этом измерении представляется,

¹ Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. IV. СПб., 1898. С. 267.

по крайней мере никак не менее актуальным, чем сопоставления «библейской астрофизики» или «библейской биогенетики» с современным естествознанием.