НАЧАЛА БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ: ПРОБЛЕМА ТВОРЕНИЯ МИРА*

А.И. Юрченко

А ну, познания человеческие, поглядим: кто — кого!
Ж.-П. Сартр

Утраченного невежества не воротишь.
Л. Питер

Как и следовало ожидать, обсуждение за означенным «круглым столом» темы «Наука и религия о возникновении Вселенной» по давно уже установившейся традиции естественно и непринуждённо перетекло в дискуссию о соотношении научного и религиозного знания в его частностях и соотношении науки и религии вообще[2*]. И столь же традиционно ристалищем для диспута, т.е. полем для прений в самом прямом смысле этого слова, несомненно стала, по выражению одного из диспутантов, площадка науки.

При этом обнаружилось и нечто несколько неожиданное для современного, можно сказать, общечеловеческого менталитета: стремление со стороны представителей, по крайней мере одного из представителей клерикальных кругов, к утверждению и в наши дни абсолютного приоритета религии по отношению к науке, притом стремление, окрашенное давно уже забытым духом откровенной нетерпимости и пафосом обскурантистского превозношения.

Однако подчеркнём, если некогда в контексте подобной полемики обе стороны обладали, или по крайней мере делали вид, что обладали, в той или иной степени собственно богословской компетенцией, то ныне конфигурация потенций на поле прений радикально изменилась. Представители науки теперь уже почти абсолютно не только не отмечены сколь-нибудь заметной богословской эрудицией, но и вовсе не выказывают притязаний на обладание таковой. По существу, они добровольно идут на территориальные и стратегические уступки диспутантам от религии, предоставляя им вопреки всем давно сложившимся правилам цивилизованного диалога безусловное право первого и свободного и, естественно, последнего, заключительного, резюмирующего и не подлежащего обжалованию слова...

Что же касается противной стороны, т.е. представителей религии, то, не касаясь собственно их научной компетенции, отметим следующее. Они теперь накладывают прямое табу на любые поползновения со стороны оппонентов прибегнуть к аргументам от богословия или того, что они считают богословием. Явившие же таковое дерзновение от ревнителей богословского целомудрия подвергаются жестокому и нещадному публичному бичеванию. При этом самому объекту табуированного посягновения, в частности, православному богословию, по причине подобной иносторонней несанкционированной интрузии в его лоно предрекается полнейший крах и даже прямо-таки настоящий *конец.*

В Москве, обратимся к примерам, существует так называемое «Православное общество защиты и раскрытия (sic!) святоотеческого учения о сотворении мира», рабочим инструментом коего является Миссионерско-просветительский центр «Шестодневъ» (руководитель — свящ. К. Буфеев, секретарь — свящ. Даниил Сысоев) со своим сайтом в Интернете. Как утверждается, центр создан по благословению самого Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и, более того, — именным указом Его Святейшества от 12 октября 2000 г.

И вот один из деятелей «Шестоднева», а именно заведующий патрологическим отделом центра Юрий Максимов, в адрес неких оппонентов, в данном конкретном случае — эволюционистов, т.е. в любом случае представителей «дикого племени научников» (термин свящ. Даниила Сысоева), в статьях «Конец православного богословия» и «Дремучие дебри богословствующего эволюционизма» пишет, в частности, следующее: «Вопрос об

---

* Замечания к итогам дискуссии «Наука и религия о возникновении Вселенной» (Институт Европы РАН, 03.04.2002) в связи с презентацией книги Д.-Л. Шрёдера «Шесть дней Творения и Большой Взрыв: Поиски гармонии между современной наукой и Библией» (М.; Иерусалим, 2002) [Genesis and Big Bang: The discovery of the harmony between modern science and the Bible. Bantam Books, 1992].

2* Статье дается в авторской редакции.

эволюционизме обнажает одну крайне тревожную тенденцию современного русского Православия... Православное богословие — это строгая теоретическая дисциплина со своими правилами, законами, принципами и т.д., которые необходимо знать и соблюдать тем, кто претендует на то, чтобы что-то в этой области сказать. Для этого нужно иметь как минимум соответствующее образование. Или — живую веру с опытом подлинного богообщения, в котором верующему богооткровенные истины подаются от их Источника непосредственно...

Ныне (же), — начинает заведующий святыми отцами сеанс бичевания инакомыслящих и эсхатологических прорицаний, — все, кому не лень, лезут в богословы. Всякий неофит норовит поучать Церковь, как ей понимать Писание, а как не понимать, что ей принимать из Предания, а что — нет. Настораживает не само существование "профанного богословия", а его всё возрастающие с каждым годом обороты. Кто-то предпочитает не обращать на это внимание, кто-то смеётся, но смешного здесь, поверьте, очень мало. Если учить нас экзегезе и каноническому праву станут вчерашние актёры и геологи, кандидаты суповарения и доктора рабочих наук, то *это действительно будет концом православного богословия*. По крайней мере, в нашей стране»[1].

В случае же, если под ногами младоапологетов из Миссионерско-просветительского центра «Шестодневъ» путаются, согласно их терминологии, теистические или телеологические, в том числе и православные эволюционисты (даже, понятно, не прямые и не абсолютные противники креационизма, а его, — по квалификации акривов, — либеральные интерпретаторы и адопционисты), то на них сразу же навешиваются ярлыки проводников и проповедников буквально всех и всяческих старых и новых ересей[2].

Под эту рубрику подпадают, в частности: Ватикан, то бишь вся Римо-Католическая Церковь, персонально же — небезызвестный иезуит Пьер Тейяр де Шарден; епископ Василий (Родзянко) Сан-Франциско и Запада (бывший); Православная Автокефальная Церковь в Америке); протопресвитер Василий Зеньковский (Западноевропейский экзархат русских православных приходов в юрисдикции Константинопольского Патриархата, Франция); прот. Стефан Ляшевский (Сербская Православная Церковь); архиереи, богословы, богословствующие публицисты и популяризаторы Русской Православной Церкви Московского Патриархата: архиепископ Михаил (Мудьюгин), прот. Александр Мень (с его последователями и учениками), прот. Глеб Каледа, свящ. Александр Борисов, свящ. Георгий Кочетков, диакон Андрей Кураев, благоверная учёная мирянка Галина Муравник и прочие, и прочие, и прочие[3*]. Скоро, полагаю, сии ересеборцы доберутся и до архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия (Кривошеина), архиепископа Ташкентского и Среднеазиатского Владимира (Икима) и других видных представителей Русской Православной Церкви, допускавших или допускающих «некоторые вольности» в трактовке проблемы творения мира и человека.

Что же касается самих бескомпромиссных креационистов, то они, с одной стороны, свою богословскую (точно так же, как и маргинальную научную) компетенцию считают абсолютной и, как мы видели, не подлежащей никакому сомнению и обсуждению, а с другой — декларируют, будто бы и само *богословие* пребывает абсолютно непременным и неизменным *изначально и навсегда*.

При этом отметим заранее, они путают богословие, кое в любом его понимании является человеческим восприятием (пусть даже и по наитию) и неизбежной интерпретацией, истолкованием божественного Откровения (по крайней мере, хотя бы для профанов, для каковых именно (не для тех же, кому «богооткровенные истины подаются от их Источника непосредственно»?) богословие-то и существует, и посему несомненно и безусловно *вторично*, и, извините, Божий дар, т.е. само это Божественное Откровение, кое, понятно само по себе, *первично*.

Проиллюстрируем сказанное. Как возглашал, в частности, в своём выступлении за «круглым

---

[1] http://creatio.nm.ru; см.: Обращение Союза православных братств по проблеме «православного эволюционизма» и другие материалы.

[2] См.: *Сысоев Д., свящ.* Эволюционизм в свете православного учения — интернет-доступ: http://sysoev2.narod.ru/evolution.htm; *Буфеев К., свящ.* Ересь эволюционизма; *Он же*: Шестоднев наизнанку: о трактате прот. Глеба Каледы «Библия и наука о сотворении мира» — интернет-доступ: http://creatio.nm.ru

[3*] Аргументация по правописанию.

столом» свящ. Д. Сысоев, «богословие ... у нас то же самое, какое было 2000 лет тому назад (о каком это там богословии «2000 лет тому назад» может вообще идти речь? — *А.Ю.*)... Богословие наше неизменно так и остаётся, как оно было изначально открыто ... Откровение, слава Богу, не меняется. Это происходит вовсе не из-за какого-то застоя, а потому что совершенство принципиально не может развиваться. Развиваться может только нечто несовершенное. Напротив, неизменность есть как раз признак абсолютного знания просто по определению: раз оно абсолютно, оно не развивается».

Что же касается, напротив, «относительного знания», то оно, продолжим цитацию, «может (и неизбежно будет) развиваться. Оно, если не основано на абсолютных основах, будет не просто двигаться, а начнёт метаться в разные стороны, отвергая как глупость то, что вчера считалось истиной в последней инстанции... Ведь строить мировоззрение на основе изменяемого — это на самом деле чрезвычайно абсурдно».

Всё это — неправда ли? — несколько и даже-таки весьма похоже на крупнокалиберную аргументацию бессмертного в его бессчётных тайных и явных адептах чеховского «*учёного соседа*». Как видим, повторимся с целью возбуждения более пристального внимания к проблеме, учёный секретарь «Шестоднева» свящ. Д. Сысоев действительно путает Божий дар, т.е. Божественное Откровение, с тем, что является его человеческой интерпретацией, т.е. с богословием, кое, воспользуемся словами безусловно знавшего в этом толк проф. Н.Н. Глубоковского, Откровение «лишь раскрывает и освещает, комментирует и осмысляет»[3].

При этом представитель с полным на то основанием, скажем так, антинаучной и даже контрнаучной фронды, говорит о некоем богословии, которое у него «*то же самое, какое было 2000 лет тому назад*» (sic!). Посему полагаем, будет вовсе не лишним обозреть, что же в действительности стоит за тем абсолютным знанием и абсолютным совершенством, за теми абсолютными основаниями, к которым априори апеллируют и на которые имплицитно пытаются опереться наш страстный полемист и его соратники, естественно, считающие себя богословами. И прежде всего мы должны будем обратиться к рассмотрению именно помянутых абсолютных оснований, частично самих по себе, частично же — для сравнения в человеческом, как уже говорилось, преломлении. На богословском языке последнее именуется экзегетикой...

Библейская фактология и библейская экзегетика

> Нет у нас в богословии ни нарастающих научных традиций, ни выработанных методов, ни школьных направлений... Мы никак не можем похвалиться приобретениями русской экзегетики... Достаточно констатировать, что мы доселе не имеем систематических опытов научного комментирования на всю Библию и, по-видимому, не замечаем этого страшного пробела.
>
> *Проф. Н.Н. Глубоковский*[4]

> Что касается научно комментированной Библии, то эта задача, кажется, не по плечу нашей церковной науке, но, разумеется, остаётся самой приоритетной для грядущих десятилетий.
>
> *Архим. Иannуарий (Ивлев)*[5]

Как это всем известно, «*люди Писания*» (по терминологии Корана), т.е. иудеи (здесь в качестве примера будет уместно, полагаем, вспомнить: «волк в фабуле» или «на ловца и зверь бежит», — д-ра Джеральда Шрёдера, русский перевод опуса которого «Шесть дней творения и Большой взрыв» как раз ныне и был представлен) и христиане всех конфессий и толков (не перечтёшь!), излагая то, что они считают библейской космогонией, обыкновенно говорят о шести днях Божественного творения мира, венцом которого стал изгнанный из рая первочеловек Адам. Ссылаются же они при этом на первую главу помянутой выше первой книги Торы (иудеи) или Пятикнижия (христиане), буквально её воспринимая и интерпретируя.

---

[3] Церковный вестник. 1909. № 50–51. С. 1576.

[4] Церковный вестник. 1909. № 50–51. С. 1575, 1582.

[5] *Иannуарий (Ивлев), архим.* Библеистика в Русской Православной Церкви: Доклад на Юбилейной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (Москва, 2000) — интернет-доступ: http://www.sinai.spb.ru/ot/ianuar.html.

Но при этом сторонники буквального истолкования Библии и абсолютные апологеты *Шестоднева* как-то забывают (если в своём большинстве они вообще об этом знают) или намеренно скрывают и замалчивают (если, конечно, знают) тот факт, что в книге Бытие можно найти *не один*, а *два варианта* повествования о творении мира и человека: в Быт. 1, 1 — 2, 3 — традиционно излагаемый и всем известный, а в Быт. 2, 4– 25 и далее, — вместе с прот. Александром Менем выразимся осторожно, — несколько иной[6].

Вопрос для повторения: «Чем отличается Быт. 2 от Шестоднева и что у них общего?» (прот. Александр Мень)[7].

В синодальном русском переводе Библии, осуществлённом с иврита, в первой главе книги Бытие, напомним, говорится следующее (выделения в тексте принадлежат автору настоящих строк): «В начале сотворил Бог небо и землю. [2] Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою. [3] И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. [4] И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. [5] И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. *И был вечер, и было утро: день один*. [6] И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. [7] И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. [8] И назвал Бог твердь небом. *И был вечер, и было утро: день второй*. [9] И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. [10] И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. [11] И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так... [13] *И был вечер, и было утро: день третий*. [14] И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов... [19] *И был вечер, и было утро: день четвертый*. [20] И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной... [23] *И был вечер, и было утро: день пятый*. [24] И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так... [26] И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему... [27] И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их... [31] ... *И был вечер, и было утро: день шестый*».

В древности, как известно, в Библии (Ветхий и Новый Завет) не имелось разделения текста (оригинального и в переводных версиях) на главы и стихи. Это было осуществлено сравнительно поздно, уже во втором тысячелетии по Рождестве Христове.

Как говорится в предисловии к «Толковой Библии», первоначально все библейские книги «были написаны сплошным связным текстом, расположенным в виде колонн (наподобие стихов), и если делились, то только на отделы для богослужебного употребления: λόγοι, ἐκλογάσια, εὐαγγελιστάριον, προξαπόστολον. Современное деление на главы ведёт своё начало от кардинала Стефана Лангтона (1155– 1228), разделившего подобным образом около 1205 г. Вульгату. Такое деление закончил и утвердил учёный доминиканец Гуг де Сен-Шир (Гуго Сен-Шерский), издавший свою конкордацию около 1240 г. А в половине XVI в. учёный парижский типограф Роберт Стефан ввёл и современное деление глав на стихи, сначала в греко-латинское издание Нового Завета (1551), а затем — и в полное издание латинской Библии (1555), откуда оно постепенно перешло и во все другие тексты»[8].

По замечанию некоего остроума, разбиение Библии на главы и стихи осуществлялось, видимо, в рыдване, который нещадно трясся, преодолевая бесчисленные рытвины и ухабы «разухабистых» средневековых дорог. Посему оно имеет несколько, скажем так, произвольный характер. И в результате

---

[6] *Мень А., прот.* Исагогика: курс по изучению Священного Писания: Ветхий Завет. М., 2000. С. 120.
Проблема существования в Библии двух различных повествований о творении мира рассматривается, в частности, в лекциях и статьях по экзегетике книги Бытие, расположенных на сайте еврейского культурно-религиозного центра «Маханаим» (Иерусалим) — см.: http://www.machanaim.org; *Полонский П.* Две истории сотворения мира. Иерусалим, Ханука 5759 г. (1999). Позиция автора будет освещена ниже — см.: прим. 11.

[7] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 126.

[8] Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (далее: Толковая Библия). Т. 1: Бытие — Притчи Соломоновы. 2-е изд.; репринт: СПб., 1904–1907. Стокгольм, 1987. С. VII; *Мень А., прот.* Исагогика. С. 37.

во второй главе книги Бытие оказались три стиха (или даже более), кои по смыслу несомненно примыкают к главе первой[9].

Приведем эти стихи: «[2, 1] Так совершены небо и земля и все воинство их. [2, 2] И совершил Бог *к седьмому дню* дела Свои, которые Он делал, и почил *в день седьмый* от всех дел Своих, которые делал. [2, 3] И благословил Бог *седьмый день*, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые творил и созидал».

Далее же во второй главе книги Бытие следует, как уже отмечалось, несколько иное повествование о творении мира. Оно начинается весьма примечательной преамбулой: «[2, 4] Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, как Господь Бог создал землю и небо, [2, 5] и всякий полевой кустарник, *которого ещё не было на земле*, и всякую полевую траву, *которая ещё не росла*; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и *не было человека для возделывания земли*; [2, 6] но пар поднимался с земли, и орошал всё лице земли».

И вот на пустынной ещё земле, окутанной влажными испарениями, *лишённой всякой растительности и живности, сначала»* [7]*...создал Господь Бог человека* из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

---

[9] Толковая Библия. С. 14: «Три первых стиха второй главы по своему содержанию всецело примыкают к предшествующей главе, являясь естественным завершением изложенной в ней истории творения мира».

Прот. Александр Мень выдвигает несколько иное распределение стихов первой и второй глав книги Бытие применительно к двум различным космогоническим повествованиям: (1) Быт. 1, 1 — 2, 4*а* и (2) Быт. 2, 4*б* и далее. По его словам, «Шестоднев завершается торжественными заключительными словами: “Вот происхождение неба и земли, при сотворении их...”» — см.: *Прот. Александр Мень.* Исагогика. С. 106.

Авиэзер Н. В Начале: Сотворение мира и наука (интернет-доступ: http://www. machanaim.org/tanach/in_av.htm).

В завершающем разделе «Размышления» Натан Авиэзер пишет: «Может возникнуть вопрос, почему три стиха, относящиеся к седьмому дню, т.е. к субботе, помещены во второй главе? Эти стихи отмечают завершение библейского рассказа о сотворении мира, и следовало бы ожидать, что их место — в конце первой главы. На этот счёт имеется интересное объяснение, гласящее, что в еврейском разделении книги Бытие на главы (см., например, издание Корена) они были помещены в конце первой главы, именно там, где им и положено быть. Однако практически везде, в том числе и почти во всех современных текстах на иврите, уже очень давно принято пользоваться католической Вульгатой» (Прим. 1).

Заключительные слова, полагаем, следовало бы несколько изменить: «...пользоваться схемой разделения библейского текста, принятой в католической Вульгате».

Полонский П. Две истории сотворения мира. Иерусалим, Ханука 5759 года (от сотворения мира — 1999 года от Рождества Христова) — см.: http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava4.htm.

В разделе 4.3 книги под заголовком «Деление текста Торы на современные “главы”» читаем: «Прежде, чем мы приступим к анализу двух историй сотворения мира, следует отметить, что вторая глава в тексте Торы начинается со стиха: «И были закончены небо и земля...». Таким образом, как бы получается, что создание субботы относится ко второй главе книги Бытие. Однако с точки зрения еврейской традиции такое разделение текста логически неверно, ибо три стиха в начале второй главы, рассказывающие о субботе, должны относиться к «первой главе», потому что они входят в первый цельный рассказ о сотворении мира, после которого Тора переходит ко второму рассказу о сотворении (занимающему вторую и третью главы).

Такое несоответствие «глав» логике рассказа происходит потому, что современное деление Торы на главы — не еврейского происхождения, оно было сделано христианскими священниками в Риме в XIII в., при подготовке первых конкордаций Библии. Люди, которые делили Библию на главы, делали это приблизительно, разделяя текст на главы-рассказы на своё усмотрение. И потому с точки зрения еврейской традиции их деление изобилует множеством ошибок. В частности, первые три стиха второй главы книги Бытие должны были быть отнесены к «первой главе».

Таким образом, современные «главы» в тексте Торы есть просто знак для нумерации, но не логически цельные главы. Понятно, что на это деление неправомочно ссылаться при любом логическом анализе текста. Оно проникло в еврейские книги только в период вынужденных дискуссий с христианами, когда власти заставляли евреев обсуждать со священниками-миссионерами «вопросы иудаизма и христианства». И поскольку христиане ссылались на своё разделение текста Библии, то евреи были вынуждены занести это разделение в свои книги, чтобы они могли отвечать на христианские доводы.

Исходным же еврейским разделением текста Торы является деление на *«парашийо’т»* (единственное число — *«параша»*) — абзацы. Абзацы бывают «закрытые» (обозначаются в Свитке Торы отступом на 9 символов от конца предыдущего предложения, а в печатных изданиях Торы — буквой *«самех»*), и «открытые» (они обозначаются в Свитке началом текста с новой строки, а в изданиях Торы — буквой *«пей»*). Это разделение на абзацы идёт от дарования Торы, от Моисея, и каждый «абзац» представляет собой логически завершённый отрывок.

Христианские главы проставлены настолько неверно, что иногда они даже начинаются внутри еврейского абзаца без всякого внимания к структуре текста. И потому главы не имеют никакого логического значения в делении текста, в отличие от абзацев, которые несут смысловую нагрузку. Более того, как было показано выше, использование глав иногда может вести к прямым ошибкам в понимании Торы».

И *лишь затем уже, по сотворении человека «для возделывания земли»*, «[8]*...насадил Господь Бог рай* в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал. [9] И *произрастил* Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи... [15] И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы *возделывать его и хранить его*».

А потом «[18] ... сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. [19] *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных*, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. [20] И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...».

Однако же, как оказалось, среди *сотворённых уже п о с л е создания Адама* в помощь и содействие ему живых существ «[20] ... для человека не нашлось помощника, подобного ему». И тогда «[21] ... навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. [22] *И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену*, и привел её к человеку».

Не очевидны ли, вопросим, в приведённых библейских фрагментах из *второй главы* книги Бытие *разночтения* сравнительно с общеизвестными и воспроизведёнными выше из *главы первой*? Притом *разночтения*, которые не могут быть совмещены в качестве *взаимодополняющих*. Но именно так, однако, пытаются это представить и некие из немногих православных толковников, коим известно о существовании двух *разноречивых* вариантов библейского повествования о сотворении мира и человека, в частности — свящ. Д. Сысоев[10], и, подчеркнём, некие интерпретаторы иудейские, которые демонстрируют при этом весьма своеобразный нивелирующий подход к трактовке очевидно *неоднозначных* фрагментов[11].

Быт. 2, 4–5, в частности, Раши прямо связывает с «Шестодневом». Согласно ему начальные слова 4-го стиха: «Вот порождения небесные и земные при сотворении их, в *день* созидания Господом» — имеют «целью учить тебя, что все они были сотворены в *первый день*». Представляет интерес его последующий комментарий: «... и этот (стих 5) толкуй так: (никакого кустарника полевого) ещё не было на земле, когда завершилось сотворение мира *в шестой день, до того, как был сотворён человек*. «И никакая трава полевая» ещё не росла. *В третий же* (день), о котором сказано: «И извлекла земля ...», (растения) не взошли, а стояли на выходе из земли до *шестого дня* [*Хулин* 60*б*]... Ибо «человека не было, чтобы возделывать землю», и не было того, кто мог бы осознать благотворность дождей. *Когда же явился (на свет) Адам* и понял, что они (дожди) необходимы миру, он стал молить о них, и пошли (дожди), и выросли деревья и зелёная растительность».

Близкой к изложенной схеме в общем плане (но отступая в деталях) следует в своем комментарии раввин Шимшон (Самсон) Рафаэль Гирш (1808–1888, Германия). По его словам, «*день*, когда Бог сделал землю и небо» (Быт. 2, 4), означает *седьмой день*, когда в мир приведен шабат и Бог подчинил всю работу неба и земли нравственному воспитанию человека, стремясь сделать его достойным имени «Адам». В зависимость от этой цели Бог поставил судьбу мира, его дальнейшее существование ... Стих 5 возвращает повествование к моменту временной паузы в процессе творения, когда мир, чтобы достичь своей полноты, ждал появления человека, от которого зависело дальнейшее развитие творения... величие, высокое предназначение (человека) уже были обозначены *в первой главе*, где о творении человека рассказывалось внутри общего повествования о создании мира».

В комментарии главного раввина Британии раввин Йосефа-Цви Герца, выпущенном издательством «Сончино» в начале XX в. и считающемся *классическим*, применительно к Быт. 2, 5 говорится следующее: «*В третий день* земля выполнила приказ Всевышнего и дала силы растениям подняться. Но для того, чтобы появилась зелень, недостаточно только силы земли — нужен ещё дождь. Всевышний же не посылал дождя, пока не был создан человек, который обратился к Творцу с молитвой о дожде. *В шестой день*, перед сотворением человека, растительность оставалась в своём изначальном состоянии: начался процесс роста в земле, но зелень ещё не показалась (*Раши*)».

См. также упомянутую выше публикацию П. Полонского «Две истории сотворения мира» (http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava4.htm).

---

[10] *Свящ. Даниил Сысоев.* Писал ли Моисей Закон, или Несколько слов о библейской критике — см.: http://creatio. nm. ru, http://sysoev2.narod.ru/evolution.htm.

Православный экзегет, в частности, пишет: «Существующие в Пятикнижье повторяющиеся сюжеты или *взаимно дополняют друг друга* (две истории творения, история потопа, история Иосифа), или *просто выдумка критиков* (например, троекратное подтверждение обещания Бога Аврааму (Быт. 17, 17; 18, 12; 21, 6) говорят о трёх разных событиях, а не об одном. Это касается и многих других примеров). Всё скорее свидетельствует в пользу единства плана и авторства Торы, чем об обратном».

[11] См., например, на сайте упомянутого еврейского культурно-религиозного центра «Маханаим» (http://www. machanaim. org/tanach) комментарии к книге Бытие, по мнению самих представителей иудаизма, великого и величайшего толкователя Торы и Талмуда рабби Шломо (Соломона) бен Ицхака (Раши; 1040–1105, Франция–Германия) в классическом переводе Фримы Гурфинкель.

В предисловии Полонский со всею возможной серьёзностью утверждает: «Тора начинается с буквы «*бет*»...Уже в Талмуде наши мудрецы отмечали, что «*бет*», вторая буква алфавита, подчёркивает принципиальную базовую двойственность сотворённого Богом мира. И прежде всего, это двойственность книги Бытие.

Двойственность книги Бытие проявляется на разных уровнях. Есть двойственность в двух рассказах Торы о сотворении мира и человека (глава 1 по отношению к главам 2–3); и есть двойственное начало жизни человека (в Саду и после изгнания из Сада); и есть двойственное начало человечества (от Адама и от Ноаха); и есть рождение особого еврейского народа (история Авраама, Ицхака и Якова) — двойственное к рождению всего остального человечества».

(Смысл декларированной «принципиальной базовой двойственности» чего угодно автором, естественно, не раскрывается.)

В разделе 4.1 под заглавием «Два *параллельных* рассказа о сотворении» автор, в частности, пишет: «Мы уже говорили о том, что в Торе есть два *параллельных* рассказа о сотворении мира и человека. Тора начинается с рассказа *о семи* (sic!) днях творения мира, который заканчивается субботой — днём, когда Бог покоился. Эта история занимает в Торе место со стиха 1,1 до стиха 2,3. Но дальше, в 4-м стихе второй главы мы видим вновь обращение к сотворению земли и неба: «Вот происхождение неба и земли при сотворении их, во время создания Господом Богом земли и неба...» И далее следует полное описание картины сотворения мира, снова говорится о появлении растений (2,5), животных (2,14) и человека (sic!), и история заканчивается изгнанием Адама из сада Эдемского...

Как воспринимает еврейская традиция соотношение этих рассказов между собой? — задаётся автор риторическим вопросом, на который у него уже давно готов ответ. — Эти рассказы не могут, в смысле хронологии, рассматриваться как *последовательные,* ибо в них *параллельно* разворачиваются одни и те же события — создание мира и человека.

Очевидно, что два рассказа о сотворении мира начинаются с одного и того же момента — с описания *первого дня творения.* (Первый рассказ говорит об этом дне подробно, а второй очень кратко.) Из самого текста Торы неясна длительность второго рассказа (т.е. длительность пребывания Адама в саду Эденском), но еврейская традиция, основываясь, в частности, на некоторых местах в тексте Танаха, считает, что эти рассказы также заканчиваются одновременно и что наступление субботы соответствует изгнанию Адама из Сада, а всё пребывание Адама в Саду происходило в *шестой день творения*, — иными словами, она (т.е. традиция) считает, что эти два рассказа о сотворении *хронологически полностью параллельны.*

И причина того, что есть два рассказа о сотворении, состоит в том, что у мира и у человека есть две стороны, сотворение которых и описывается в каждом из рассказов. Каждый из этих рассказов даёт как бы свою «плоскую проекцию» сложного и многомерного человека.

Суть человека — это конфликт между этими двумя сторонами в нём. Чтобы понять и осознать этот конфликт, мы должны рассмотреть различия между двумя рассказами о сотворении, а затем «объединить оба рассказа в себе», научиться видеть в человеке (в том числе в себе самом) как ту, так и другую сторону».

В разделе 4.4 под заголовком «Хронология *шестого дня* творения» П. Полонский развивает свою мысль далее: «Когда мы говорим о том, что еврейская традиция считает две истории сотворения мира *параллельными*, то мы подчёркиваем прежде всего, что всё пребывание Адама в Эдемском саду происходило в *шестой день* творения, и он был изгнан оттуда перед *седьмым днём*. Иными словами, пребывание Адама в Саду есть часть творения; и все события, происходившие в Саду, относятся к процессу творения, а не к «обычной жизни», жизни после завершения сотворения мира».

Далее автор, похоже, в собственной интерпретации воспроизводит *хронологию шестого дня творения*, но подчёркивает при этом: «согласно классическому еврейскому подходу (Мидраш «Седер олам»)». И здесь есть над чем призадуматься «неклассическим» экзегетам и герменевтам.

Дело в том, что ранее, в разделе 4.1 при тезисном изложении содержания *второй* главы книги Бытие автор *в несколько искажённом виде* представил последовательность развития событий, отображённую в тексте. Здесь, по его словам, начиная с 4-го стиха, как бы в *параллель* (см. цитацию) предшествующему повествованию, так называемому *Шестодневу*, повторимся, «мы видим вновь обращение к сотворению земли и неба: «Вот происхождение неба и земли при сотворении их, во время создания Господом Богом земли и неба...» И далее следует полное описание картины сотворения мира, снова говорится о появлении растений (2,5), животных (2,14) и человека, и история заканчивается изгнанием Адама из сада Эденского».

То, что предлагается П. Полонским в качестве краткого парафраза якобы *второй* главы книги Бытие, с несомненностью напоминает нам классический «Шестоднев» *первой главы*. За одним, впрочем, исключением: в качестве основания его тезисов указаны несколько *иные стихи*. Более того, при упоминании появления *человека* ссылка вообще отсутствует. И это неспроста! Ибо указание соответствующего стиха нарушило бы всю якобы гармонию авторских манипуляций.

В разделе же 4.4, — вернёмся к нашим проблемам, — автором предлагается уже *нечто совершенно иное*, притом в контексте даже, подчеркнём, *хронологии шестого дня* (!).

Сия авторская хронология такова: «Сначала Бог “вылепил человека из праха, и вдохнул в ноздри его душу живую, и стал человек существом живым” (2,7). Затем Бог поместил человека в саду Эденском (2,15) и дал ему заповедь есть от плодов Сада (2,16), но не есть от дерева познания добра и зла (2,17). Затем говорится о ненормальности одиночества человека (2,18), и Бог *приводит* к человеку *животных* (2,19), *среди которых человек пытается найти пару* (sic!) (и в процессе этого даёт животным имена), *но свою пару не находит* (2,20). После этого Бог создаёт из ребра самого Адама женщину (*Хава*, в обычном русском переводе — *Ева*), которая *на этот раз подходит ему*. Как утверждает еврейская хронология, здесь Адам вступает в

интимные отношения со своей женой, в результате чего у них *немедленно* рождаются дети (т.е. в этот момент рождается Каин...).

Дальше события в Саду развивались так, что Адам и Хава, поддавшись уговорам змея, срывают и едят плод с дерева познания добра и зла, после чего Бог изгоняет их из Сада. Уже после съедения плода дерева познания, но ещё до изгнания из Сада у Адама рождаются ещё дети (Авель). Съедение плода с дерева познания происходит, согласно Мидрашу, за три часа до наступления Субботы; и уже до Субботы Адам изгоняется из Сада. И Субботу — день, когда творение закончено и Бог "покоится", не преобразуя далее столь кардинально наш мир, — Адам проводит уже вне Сада, и это первый день "нормального", привычного нам функционирования мира».

(Для сравнения приведём фрагмент из талмудического трактата Абот рабби Натана (1, 5–6), в котором освещается вопрос: «Каким образом создан был Адам?». Ответ содержит несколько иную последовательность божественных актов и фактов *шестого дня*:

«В первый час был собран прах, во второй час был создан образ его, в третий — сделан голем (остов) его, в четвёртый — связаны члены его, в пятый — раскрылись отверстия его, в шестой — дана была ему душа, в седьмой — он стал на ноги, в восьмой — ему дана была Ева, в девятый — он введён был в рай, в десятый — он получил заповедь, в одиннадцатый — согрешил, а в двенадцатый — он изгнан был из рая и ушёл».

Как видим, Адаму дана была Ева *прежде* введения в рай, о чадах Адама и Евы — ни слова. Да и когда же они могли появиться? Согрешил Адам за час до изгнания... Но как же Господь Бог в *седьмой день* мог *почить* от дел Своих, изгнав прародителей из рая?).

Не касаясь всего приведенного фрагмента из комментария П. Полонского, напомним лишь, что «*животных, среди которых*, согласно автору, *человек пытается найти пару,... но свою пару не находит*» (sic!), *прежде* чем Он «*привёл*», Господь Бог, — согласно *второй* главе книги Бытие, — «*образовал... из земли*» (2, 19), но уже *п о с л е сотворения человека* (2, 7).

Приведём текст стихов 18 и 19 полностью по тому переводу Торы на русский язык, который выполнен Йосифоном, а П. Полонским любезно приложен к его публикации (с некоторой необходимой орфографической коррекцией):

«[18] И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сделаю ему подмогу (sic!), соответственную ему. [19] И *образовал Господь Бог из земли всех животных полевых и всех птиц небесных*, и *привел* их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их. И как назовет человек всякое живое существо, так и имя его».

(Для сравнения приведём фрагмент перевода Торы по *раву Гиршу* (издательство «*Швут Ами*»): «[19] Бог согнал со всей земли всякого полевого зверя и всякую небесную птицу и привёл к человеку посмотреть, как он их назовёт». В версии, подчеркнём, именно *согнал*, да и контекст соответствующий...)

В синодальном русском переводе 1876 г. *с иврита* эти стихи читаются так:

«[18] И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. [19] *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных*, и *привел* к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей».

В славянской «Елизаветинской» Библии, отметим, в стихе 19 второй главы книги Бытие мысль о последующем — *п о с л е* человека — создании животных ещё более усилена: «И созда Бог *е щ е* от земли вся звери селныя и вся птицы небесныя...»

Как видим, П. Полонским в приведённом комментирующем тексте допущена некоторая *недомолвка*: в своих благонамеренных, вероятно, целях он просто-напросто выпустил *лишние* в контексте его собственной концепции слова Торы... Ему кажется, что этим он может спасти положение и свести два библейских повествования о творении мира воедино. Однако Тора этого отнюдь не позволяет...

Да и сам автор, заметим, называет эти повествования *хронологически полностью параллельными*. А мы знаем, что *параллели* пересекаются лишь только у Лобачевского, да и то не всегда, притом же они затем снова расходятся...

Ведь порядок миротворения, представленный в последнем случае, как это очевидно, *несколько иной*, в некотором смысле даже *совершенно обратный* известному всем *Шестодневу*, получившему отражение в предшествующей главе: *сначала создан человек, а затем уже растения, животные, жена... Нет и самих привычных шести дней...*

Вероятно, именно посему, как это декларируется неким П. Песоцким в «Пособии к изучению пространного христианского катехизиса» Православной Церкви, третьим изданием вышедшем на рубеже XIX–XX вв., в Православии «*вопрос о днях творения не имеет догматической важности, как бы его ни разрешили...*» Однако далее адогматический автор всё-таки возвращается на проторённую дорожку: «...но важно то, что всё существующее существует не от вечности и возникло не само собою, а сотворено Богом постепенно, в продолжении *шести определённых Творцом времён*»[12].

Что касается продолжительности этих «*времён*», — а это, по словам прот. Стефана Ляшевского (Сербская Православная Церковь), также не является церковным догматом[13], — то, по крайней мере, уже в середине XX века, в частности, в машино-

[12] *Песоцкий П.* Пособие к изучению пространного христианского катехизиса. 3-е изд. Б. г. С. 66.

[13] *Ляшевский С., прот.* Библия и наука о сотворении мира / Пер. с серб. М., 1997. С. 10.

писном курсе лекций по основному богословию 1952–1953 уч. года для православных духовных семинарий утверждалось, что «со второго дня (творения) до нашего времени прошло *не менее нескольких сотен тысячелетий...*»[14]. Не забудем также сопричесть сюда ещё и *первый день*.

Прот. А. Мень, опираясь на «открытия современной антропологии» и ссылаясь на труды «выдающихся современных христианских учёных-антропологов: аббата А. Брейля (1877–1961), Г. Обермайера (1877–1946) и иеромонаха П. Тейяра де Шардена (1881–1955)», поместил, в своей книге, в частности, хронологическую таблицу предшественников человека. Согласно таковой первыми из предтеч прародителей человеческого рода были австралопитеки, и появились они, по Меню, примерно пять миллионов лет назад. Человек же, как утверждается автором, был создан 50–40 тысяч лет назад[15]. Но,

---

Книга, отметим, в оригинале имеющая иное название: «Опыт согласования современных научных данных с библейским повествованием в свете новейших археологических раскопок и исследований» — и в русской версии опубликованная, как в ней указано, «по благословению *епископа Кемеровского и Новокузнецкого Софрония*», переиздавалась и позднее.

См.: *Савин Петре Г, свящ.* Библейская хронология [Перепечатано без всяких комментариев из теоретического журнала Румынской Патриархии «Богословские исследования» (1960. № 7–8)] // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 10. С. 76–77. Процитирем: «По принятой до сих пор хронологии от сотворения мира до Рождества Спасителя, которым отмечается начало нашей эры, прошло 5508 лет... Вокруг этой цифры (sic!) *5508* велось много споров и писалось много комментариев, но самой этой цифры, этого исчисления не существует нигде в тексте Библии, ни в Ветхом Завете, ни в Новом. Более того, она никогда не была утверждена, одобрена или декретирована какой-либо церковной властью или каким-либо Вселенским Собором (которым принадлежало исключительное право утверждать истины вероучения и церковной дисциплины, имеющие силу и обязательные для всей Церкви)...».

[14] Основное богословие: Курс лекций для духовных семинарий (Машинопись). Ч. I: 1952–1953. С. 126.

Здесь декларируется следующее: «Данные астрономии говорят о том, что свет большинства звёзд доходит до нас *в сотни тысяч световых годов* (sic!), а свет звёзд пошёл к Земле со второго дня творения. Следовательно, со второго дня (творения) до нашего времени прошло *не менее нескольких сотен тысячелетий*...»

«Световой год», который в воспроизведённом фрагменте представлен в качестве некой единицы времени, в действительности в астрономии используется как единица расстояния и равен длине пути, который проходит свет в вакууме в течение одного тропического года. В числовом выражении «световой год» равен $9{,}463 \cdot 10^{12}$ км или 0,3069 парсек. Парсек (от параллакс + секунда) — единица расстояния, равная 3,258 светового года, или $3,\ 086 \cdot 10^{13}$ км. Один парсек — это расстояние до объекта, годичный параллакс которого составляет 1 угловую секунду.

[15] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 128.

В разделе «Двуединая природа человека» автор пишет: «Чтобы быть носителем духа, человеческая плоть должна была достигнуть высокого уровня совершенства. Ничто не мешает считать, что это совершенство было подготовлено длительной историей развития, о которой свидетельствуют открытия современной антропологии (см. с. 128). Прп. Серафим Саровский в беседе с Мотовиловым говорит: «До того мгновения, когда Бог вдунул в него дыхание жизни, Адам был подобен прочим животным...» (О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 11).

Позднее епископ Феофан Затворник (1815–1894) выступает против буквального понимания Быт. 2,7: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек» (Письма. М., 1898. Т. 1. С. 98).

Другой православный богослов писал, что творение человека «совершалось постепенно и при участии естественных сил, как и всё творение; следовательно, образование проходило разные формы развития до тех пор, пока не сделалось способным принять дыхание Божие, т.е. стать человеком» (*Клитин А., прот.* История религии. Одесса, 1910. С. 497).

В западном богословии церковная точка зрения на этот вопрос была выражена в энциклике «*Humani generis*» (1950). В ней, в частности, сказано: «Церковное учительство не препятствует тому, чтобы учение об эволюции стало объектом изучения и обсуждения, в согласии с современным уровнем науки и богословия ... в той мере, в какой оно исследует вопрос о происхождении человеческого тела, произошедшего, как считают, от предшествовавшей органической материи (относительно же души кафолическая вера утверждает непосредственное создание её Богом)» (с. 122).

Ниже, в разделе «Исагогики» «О происхождении человеческого тела» приложения читаем: «Поразительное сходство между телом человека и телом животного было замечено людьми ещё в первобытное время. Отсюда — возникновение мифов о том, что звери были прародителями людей (тотемизм).

В литературе эта мысль впервые встречается у древних буддийских учёных. В науке гипотеза о животном происхождении человеческого тела была впервые сформулирована русским естествоиспытателем А.А. Каверзневым (1775), а несколько позднее — французским биологом Ж.Б. Ламарком (1809). Но настоящая разработка гипотезы началась после труда Ч. Дарвина «Происхождение человека» (1871).

На вопрос: «В какой момент развития предок человека получил от Бога душу?» — Дарвин отвечал: «Очень немногие будут тревожиться ... до или после рождения человек начинает становиться бессмертным существом; и я не вижу более серьёзных причин тревожиться по поводу того, что и в постепенно поднимающейся органической лестнице этот период не может быть определён с точностью» (Сочинения. Т. VI. С. 481).

отметим, в контексте Шестоднева это ведь всего лишь некоторая часть шестого дня творения мира.

Упомянутый выше прот. Стефан Ляшевский в связи с этим пишет: «Мне приходилось слышать наивные возражения: как можно совместить *многомиллионное* существование Земли с «утверждением» Церкви, что от сотворения мира (до сего дня) прошло *семь с половиной тысяч лет*? Здесь ошибочным является общепринятый термин «*от сотворения мира*», тогда как в действительности счёт идёт *от сотворения Адама*, т.е. год его сотворения считается первым годом летосчисления. Кроме того, цифра (sic!) *семь с половиной тысяч лет — не есть церковный догмат*... О том же, сколько времени предшествовало сотворению Адама, — в книге Бытие ничего не говорится, кроме *с и м в о л и ч е с к и х библейских дней — «йомов»*, т.е. *периодов*, а *период*, конечно, может длиться и *миллионы лет*»[16].

Книга прот. Стефана Ляшевского «Библия и наука о сотворении мира», напомним, была выпущена в свет по благословению епископа Кемеровского и Новокузнецкого Софрония (Русская Православная Церковь) и впоследствии репродуцировалась.

Относительно того, что «семь с половиной тысяч лет — не есть церковный догмат», лишь только применительно к составляющей этого числа до начала новой эры, описательно говорилось и ранее, более сорока лет тому назад, притом в официальном церковном издании — «Журнале Московской Патриархии». По словам свящ. Петре Г. Савина, в статье «Библейская хронология», которая дана безо всяких комментариев, «принятой до сих пор хронологии от сотворения мира до Рождества Спасителя», которая определяется в 5508 лет, «не существует нигде в тексте Библии, ни в Ветхом Завете, ни в Новом. Более того, она никогда не была утверждена, одобрена или декретирована какой-либо церковной властью или каким-либо Вселенским Собором (которым принадлежало исключительное право утверждать истины вероучения и церковной дисциплины, имеющие силу и обязательные для всей Церкви)»[17].

Новейший интерпретатор Торы упомянутый д-р Джеральд Шрёдер, сокрушаясь, что, «к сожалению, мы уже не обладаем способностью расшифровать все намёки, содержащиеся в Библии», ибо, согласно Талмуду (Вавилонский Талмуд, трактат «Синедрион», 34 а), «как молот разбивает скалу на множество осколков, так один отрывок из Библии может иметь много значений», замечает, ссылаясь на великого Раши: «Всё выглядит так, как будто первая глава книги Бытие была намеренно включена в её текст, чтобы создать как можно больше трудностей для тех, кто хотел бы поверить в библейское учение». И одна из таких трудностей — противоречие в разных подходах к оценке возраста Вселенной. В преодоление таковой автор и предпринимает попытку согласовать библейскую и научную хронологию. И свою попытку — отнюдь некорректно (по этому поводу своё веское слово, несомненно, ещё должны сказать учёные, физики и философы) — он основывает на ... теории относительности.

По словам сего доктора физики, «весьма существенным для проблемы унификации космологического и библейского календарей (является) аспект теории относительности, связанный *с растяжением времени*». Ссылаясь, как это обычно и делается в подобных случаях, на Пс. 89, 5, автор пишет: «Этот стих Псалма напоминает о *растяжимости времени*, о которой идёт речь в революционных мысленных (sic!) экспериментах Эйнштейна, (который) показал, что когда некий процесс наблюдается в двух разных системах отсчёта, *тысяча или даже миллиард лет*, насчитанных в одной системе, могут быть оценены как *несколько дней* — в другой». И «так как в ранней Вселенной», т.е. до создания Адама, «не было никакой возможности установления тесной связи или взаимопроникновения систем отсчё-

Однако во времена Дарвина теория происхождения человеческого тела была в значительной степени умозрительной. Только после находки в 1890–1892 гг. на о. Ява костных останков существа, несшего на себе черты и животного, и человека (питекантропа), антропология (наука о человеке) вступила на более твёрдую почву. В связи с этим открытием известный австрийский учёный монах Э. Васман (1859–1931) [в книге «Христианство и теория развития» (Перевод с немецкого. Пг., 1917)] писал: «Бог воспользовался какой-то уже организованной материей, каким-то уже существовавшим живым созданием, которое в силу развития, через целый ряд форм, постепенно дошло до той стадии, на которой прежняя животная душа сменилась духовной душой человека» (с. 126–127).

[16] *Прот. Стефан Ляшевский*. Библия и наука о сотворении мира. М., 1997. С. 10.

[17] *Савин Петре Г., свящ.* Библейская хронология // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 10. С. 76–77; см. здесь, прим. 13.

та», то «для Бога и для Земли не существовало общего календаря». Тем самым, релятивистское растяжение времени, — декларирует Шрёдер в заключение, — «убедительно приводит в соответствие шесть дней творения с 15 миллиардами лет космологии»[18].

Интересна в этом аспекте позиция авторов комментариев в «Толковой Библии», в частности, к Быт. 1,5. По их словам, отметим, *вопрос о днях творения* «составляет одну из труднейших экзегетических проблем. Главная трудность её состоит, во-первых, в определённом понимании библейских дней творения, а во-вторых, и ещё больше — в соглашении этих дней с современными данными астрономии и геологии».

Прежде всего, подчёркивается в толковании, «к первым дням творения, *предшествовавшим появлению Солнца*, довольно трудно прилагать нашу обычную астрономическую мерку с 24-часовой продолжительностью, зависящей, как известно, от движения Земли вокруг своей оси и от поворота её то одной, то другой стороной к Солнцу» (С. 5).

По *словам прот. Александра Меня,* применительно к случаю, «слово «*день*» (евр. *йом*) в данном контексте едва ли может означать обычные сутки, так как земных суток, отмечаемых Солнцем и Луной (Быт. 1, 14), ещё не было. *Следовательно, здесь «день» может означать любой период времени.* «Перед очами Твоими, — говорит псалмопевец, — тысяча лет, как *день* вчерашний» (Пс. 89, 5; ср. 2 Петр. 3, 8). См. также: Быт. 2, 4; Исх. 10, 6; Лев. 7, 35; Числ. 7, 10. 84; Втор. 9, 24; 31, 17–18; 32, 7, где слово «*день*» употребляется в более широком смысле как *некий хронологический период*» (*прот. Александр Мень.* Исагогика. С. 110).

Авторы комментариев в «Толковой Библии» также знают, что в Священном Писании древнееврейское слово «*йом*» вообще употребляется неоднозначно. И при переводе на другие языки оно соответственно может и передаваться по-разному. Иногда это наблюдается даже в аспекте одного стиха в различных переводных версиях, а также в комментариях. Именно это и можно наблюдать применительно к Быт. 2, 4. В славянской Библии «*йом*» переводится как «*день*». То же можно сказать, в частности, и относительно комментариев (с фрагментами текста Торы) *Раши* и *Гирша* в классическом переводе на русский Фримы Гурфинкель (http://www.machanaim.org). Однако в современных русских версиях Библии, в том числе в синодальном переводе, даётся уже своеобразная интерпретация: «... *в то время*, когда Господь Бог создал землю и небо». И сделано это именно для того, чтобы, как говорится, свести концы с концами, т.е. избежать очевидного противоречия при сопоставлении «*дней*» «Шестоднева» и «*дня*» в ином контексте.

И «Толковая Библия» этот момент не оставляет без комментария. В толковании к Быт.2, 4, хотя в русском переводе самого этого слова нет, мы читаем: «*День*, о котором говорится здесь (слав. Библия), — *это не обычные астрономические сутки*, ибо здесь нет необходимого указания на утро и вечер, — а *весь шестидневный период* творения мира, как это ясно из контекста, в котором идёт речь о творении всей Вселенной, объединённой в понятиях «неба и земли». Лучший перевод этого места даёт сирская версия, которая просто говорит: «*в то время*», когда созданы были небо и земля ...» (с. 16).

И всё-таки вопрос: а не содержится ли в оригинале мысль именно о сотворении мира *в один «день»*? — в данном случае остаётся открытым. Ведь никакого упоминания о каких-либо *других днях* во втором космогоническом повествовании, как мы уже знаем, просто нет. И сам библейский контекст этому отнюдь не противоречит: «[2, 4] Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то *время*, как Господь Бог создал землю и небо, [2, 5] и всякий полевой кустарник, которого ещё не было на земле, и всякую полевую траву, которая ещё не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли; [2, 6] но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли. [2, 7] И создал Господь Бог человека из праха земного...».

Вспомним при этом, сколь разнообразно трактуется здесь «*йом*» в случае согласования Быт. 2, 4 с «Шестодневом»: это и *первый день (Раши)*, и *седьмой день (Гирш)*, и *весь шестидневный период* («Толковая Библия») (см. выше, а также прим. 11). Приведённое сопоставление уже само по себе, полагаем, весьма красноречиво.

Присовокупим сюда ещё и комментирующую параллель «Толковой Библии» к Быт. 2, 7, чтобы «яснее установить связь этого стиха с предыдущими (тремя)»: «в то *время (йом)*, когда были уже созданы небо и земля, но ещё не появилось никаких полевых растений и хлебных злаков, так как не было дождя, не существовало ещё человека, но над всей землёй висел густой туман, — *тогда-то* Господь Бог и сотворил человека».

Когда это, вопросим, — *тогда-то*? В *первый* или *седьмой день?* Конечно же, нет: ни то и ни другое. Это, полагаем, очевидно само собой. Ведь, если следовать «Шестодневу», человек был сотворён отнюдь *не в первый* и — тем более — *не в седьмой день*. Или же здесь имеется в виду «*весь шестидневный период*»? Но, как уже говорилось, во втором повествовании текстуального подтверждения этому отнюдь нет.

Проблема понимания библейского текста, как видим, остаётся. И потому предположение о том, что в Быт. 2, 4*(б)* (второе повествование) содержится простая мысль о сотворении мира и человека *в один день/период* или *в один период/день* вполне оправданно, тем более, что, напомним, сам по себе «*вопрос о днях творения не имеет догматической важности, как бы его ни разрешили...*».

(Позиция представителей библейской критики в данном случае не рассматривалась. Однако вполне возможно, она совпадает с изложенной. Или наоборот.)

[18] *Шрёдер Д.-Л.* Шесть дней творения и Большой взрыв: поиски гармонии между современной наукой и Библией. М., Иерусалим, 2002. С. 30, 33, 38, 42, 50, 54 и другие.

Авторы комментариев к Быт. 1, 5 в «Толковой Библии», сознавая-таки, как уже отмечалось, некоторую неординарность ситуации, связанной с неоднозначным употреблением в Священном Писании слова «*йом*», для разрешения её прибегают, естественно, к помощи божественного всемогущества. И далее, переходя уже к апологии буквального понимания текста Библии и «железно» при этом аргументируя, они пишут: «Но если допустить, что это сравнительно незначительное препятствие было каклибо устранено силой божественного всемогущества, то все остальные собственно библейские данные — и разделение этих суток на утро и вечер, и определённое количество, и строгая последовательность их, и исторический характер самого повествования — всё это говорит за *строго буквальный смысл библейского текста и за астрономическую продолжительность этих библейских суток*» (с. 5. Курсив наш. — *А.Ю.*).

Однако, отмечается далее, «гораздо серьёзнее другое возражение, идущее со стороны науки, которая исходя из анализа так называемых геологических пластов насчитывает целый ряд геологических эпох, потребных для постепенного образования земной коры и несколько тысячелетий для последовательного возникновения на ней различных форм растительной и животной жизни» (с. 5–6).

«Мысль о соглашении в этом пункте Библии с наукой, — констатируется в комментарии, — занимала ещё отцов и учителей Церкви, среди которых представители Александрийской школы — Ориген, Климент Александрийский, Афанасий Александрийский и другие стояли даже за *аллегорическое толкование библейских дней в смысле более или менее продолжительных периодов*. Вслед за ними и целый ряд последующих экзегетов старался так или иначе *видоизменить прямой, буквальный смысл библейского текста и приспособить его к выводам науки* (так называемые *периодистические* и *реститутивные* теории)».

«Но, — решительно возражают новейшие комментаторы, — прямой, буквальный смысл библейского текста, древнехристианская традиция и православное толкование вообще *не допускают такого свободного обращения с библейским текстом и, следовательно, требуют буквального понимания имеющегося в нём термина «день»*.

«Итак, — вновь формулируется исходная дилемма, — Библия *говорит об обычных днях, а наука — о целых периодах или эпохах*». И вновь сам собой для авторов возникает вопрос о необходимости преодоления вполне очевидного расхождения двух отмеченных позиций. Но как это возможно при безусловном требовании буквального понимания в библейском контексте слова «*день*»? Впрочем, как уже нам известно, речь идёт отнюдь не о всём текстуальном пространстве, но лишь о *Шестодневе* и как-то связанных с ним фрагментов (например, Исх. 31, 17). *И наши комментаторы такую возможность изыскивают*.

Вот их изыск (вопрос об авторской принадлежности предыдущих и последующих строк оставляем без анализа): «*Лучшим выходом из этого противоречия* является, *по нашему мнению*, так называемая «*визионерная*» *теория*.

По смыслу этой теории, библейское повествование о творении мира представляет собой *не строго научное и фактически детальное воспроизведение всей истории действительного процесса мирообразования*, а лишь его главнейшие моменты, открытые Богом *первому человеку в особом видении* (visio). Здесь вся история происхождения мира, развившаяся *в недоведомое для нас время*, прошла *перед духовным взором* человека в виде целой серии *картин*, из которых каждая представляла известные группы явлений, причём как общий характер, так и последовательность этих *картин* являлись верным, хотя и *мгновенным отображением действительной истории*. Каждая из этих *визионерных картин* образовывала собою особую группу явлений, *фактически* развивавшихся в течение одного и того же *периода*, в *видении* же, получившего название того или другого *дня*.

На вопрос, почему же *геологические эпохи творения* получили в библейском *космогоническом видении* название обычного «*дня*», ответить, как полагают комментаторы, — сравнительно нетрудно: потому, что «*день*» был самой удобной, самой простой и легко доступной сознанию первобытного человека хронологической меркой. Следовательно, чтобы внедрить в сознание первого человека идею о последовательном порядке творения мира и раздельности его процессов, целесообразнее всего было воспользоваться уже знакомым ему образом *дня* как цельного и законченного *периода времени*.

Итак, — следует заключение, — по вопросу о *днях* творения Библия и наука отнюдь не сталкиваются между собой: Библия, разумея *обыкновенные дни*, отмечает этим самым лишь *различные моменты космогонического видения*, в котором Бог благоволил открыть человеку историю мироздания; наука же, указывая на *геологические эпохи* и *продолжительные периоды*, имеет в виду исследовать *фактический* процесс происхождения и постепенного устройства мира; и такое допущение научных гипотез нисколько не колеблет собою божественного всемогущества, для которого было совершенно *безразлично* — создать ли весь мир *в мгновение ока*, употребить ли на это *целую неделю*, или, вложив в мир известные целесообразные законы, предоставить им более или менее естественное течение, приведшее к *продолжительному мирообразованию*. Последнее, *на наш взгляд*, ещё даже более отвечает идее божественной премудрости и благости Творца.

Указанная нами здесь *визионерная теория*, — подчёркивают комментаторы «Толковой Библии», — находя своих защитников и среди отцов и учителей Церкви (Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Феодорит Кирский, Юнилий Африканский), разделяется многими экзегетами...».

Затем для более подробного ознакомления с проблемой даётся ссылка на диссертацию А. Покровского «Библейское учение о первобытной религии» (с. 6).

Одним словом, *пишем*: «(астрономический) *день», мним в уме*: «(геологическая) *эпоха*». Притом — *в согласии с древними отцами и учителями Церкви*! Однако комментаторы начала XX века, как и их предшественники, на мнение коих они опираются, не подумали о том, что же скажут по этому поводу позднейшие сугубые апологеты — *современные младокреационисты*.

Но возвратимся к основной проблематике. Чтобы устранить всякую возможность любых предположений о субъективизме, предвзятости и тенденциозности самого автора настоящих строк, которые обычно в подобных недоуменных случаях в качестве *asylum ignorantiae* выдвигаются виброустойчивыми и фактонепробиваемыми буквалистами, прибегнем к адекватным свидетельствам в пользу объективности *разночтений* в двух библейских повествованиях о творении мира и всего прочего, принадлежащим одному из православных церковных (по мнению в том числе и Патриарха Московского и всея Руси Алексия II) библеистов — популярнейшему богослову последних времён прот. Александру Меню (1935–1990). И обратимся к созданному им ещё в начале 80-х гг. прошлого века, но опубликованному сравнительно недавно и упомянутому выше труду «Исагогика: Курс по изучению Священного Писания: Ветхий Завет» (2000).

К изданию данного обширного творения причастны Фонд имени протоиерея Александра Меня, Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, персонально свящ. Георгий Чистяков, Павел Вольфович Мень, брат Меня, и даже — теперь уже бывший — вице-губернатор Московской области Михаил Александрович Мень, сын Меня (ныне помощник первого вице-премьера правительства Москвы Л.И. Швецовой). Издание осуществлено по инициативе московского храма святых мучеников и бессребреников Космы и Дамиана, что в Шубине, недалеко от памятника основателю столицы великому князю Юрию Долгорукому (настоятель — *иерей Александр Борисов*).

Авторитет отца Александра Меня как богослова, не однозначный, как мы видели, в российской ортодоксальной среде (в частности, по причине её архаичной дремучести и обскурантистской заскорузлости), весьма высок он в православной и вообще христианской экумене. Обладая незаурядными учёными талантами, высокой профессиональной компетенцией и широчайшей эрудицией, А. Мень, можно сказать, воспользовавшись выражением великого — наряду с Паскалем — христианина сэра Исаака Ньютона, стоял на плечах гигантов мировой библейской науки. Посему его свидетельства отмечены печатью многовековой православной и общехристианской экзегетической традиции. Любознательных читателей отсылаем также и к прочим весьма многочисленным сочинениям прот. Александра Меня, опубликованным в различных версиях (печатной и электронной).

По словам сего библеиста, во *второй главе* книги Бытие представлена «картина творения, (повторимся) *несколько иная, чем в Шестодневе*», т.е. в *главе первой*. Ведь «рассказы о творении в Быт. 1–2, единые по духу, *явно* отличаются по характеру»: в Быт. 1 говорится о том, что *сначала* были «созданы растения и животные, а затем человек; согласно (же) Быт. 2, *когда появился человек, растений ещё не было, и животные были созданы после человека*»[19].

В формальном отношении, — замечает автор, — «*Шестоднев* помещён в начале, так как он более развёрнуто повествует об этапах истории Земли, однако второй рассказ, вероятно, более древний[20]. Он уходит корнями в патриархальную эпоху, когда предки израильтян были тесно связаны с культурой Двуречья. Священный писатель раскрывает истины Откровения, используя образный язык месопотамских народов...

Содержание рассказа сводится к следующему: когда Господь создал небо и землю, земля была голой, бесплодной пустыней. Над этой пустыней витала пыльная дымка (таков возможный перевод (стоящего здесь) еврейского слова, в синодальном переводе — «*пар*»), и *не было на ней ни одной*

[19] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 92, 120.

[20] В комментарии «Толковой Библии» к Быт. 1, 31 читаем: «Глубоко историческая древность библейской космогонии подтверждается довольно согласными следами её, сохранившимися в языке древности (*argumentum ex consensu gentium*). В ряду их особенное значение и ценность имеют древнейшие предания халдеев, обитателей Ура Халдейского, откуда впоследствии вышел и сам Авраам, родоначальник еврейского народа. Эти традиции халдеев имеются у нас в отрывочных записях халдейского жреца *Береза* (III в. до Рождества Христова) и, что ещё гораздо ценнее, в недавно открытых клинообразных табличках так называемого халдейского генезиса (в 1870 г. английским учёным *Георгом Смитом*). В последнем мы имеем поразительную по своей близости (хотя и проникнутую политеизмом) параллель к библейской истории творения: здесь, как и в Библии, то же есть последовательных актов, из которых каждому посвящается своя особая таблица, поразительно то же содержание каждой из этих таблиц, как и в истории каждого из библейских дней, та же их общая последовательность и, что особенно любопытно, одни и те же характерные приёмы, выражения и даже отдельные термины. Ввиду всего этого сравнение библейской космогонии с данными халдейского генезиса получает высокий интерес и высокую апологетическую важность (подробнее об этом см. в диссертации А. Покровского “Библейское учение о первобытной религии», с. 86–90)» (с. 14).

травинки или куста. Там Господь (Яхве) *создал из «праха земного» человека*, которому предстояло стать тружеником на просторах земли. Бог вдохнул (буквально — «*вдунул*») в новообразованную плоть «дыхание жизни», и человек стал «душою живою». Бог заботливо «*произрастил» прекрасный сад* в Эдеме и предназначил этот оазис для обитания человека, чтобы он охранял его и возделывал. Поскольку человек нуждался в помощнике, Бог *создал из земли животных и привёл их к Адаму*. Тот нарёк им имена (т.е. явил свою власть над ними), но настоящими помощниками ему они не могли стать. Тогда Господь *образовал из ребра мужа — жену*, в которой муж узнал «плоть от плоти своей». Первые люди были наги и не стыдились. Им была дана возможность пользоваться всеми благами Эдема, запрещалось лишь вкушать от Древа познания добра и зла».

И далее прот. Александр Мень заключает, сопоставляя оба *разноречивых* по содержанию, но, по его словам, единых по духу библейских повествования о творении мира и человека: «Этот (второй) рассказ отличается живой непосредственностью и простотой. Но смысл его столь же глубок, как и в *Шестодневе*»[21].

Предложенная цитата из книги прот. Александра безусловно кому-то может показаться слишком пространной, притом повторяющей ранее сказанное. Но она необходима для того, чтобы показать, что в данном случае мы имеем дело не с какой-либо случайной обмолвкой, но с адекватно осознанным и основательно продуманным пониманием библейского текста. При этом, как уже отмечалось, наш православный истолкователь опирался на плечи гигантов мировой библейской науки, в том числе и представителей библейской критики.

Применительно к случаю можно привести также и адекватную интерпретацию соответствующих, можно сказать, *структурообразующих* стихов *второй главы* книги Бытие из обширной «Толковой Библии», первым изданием появившейся ещё в начале XX века и традиционно связываемой с именем её зачинателя и первого редактора проф. А.П. Лопухина (1852 — 22 августа 1904 г.)[22].

«Приступая к этому изданию, — говорилось в аннотации в связи с предстоящей публикацией «Толковой Библии», помещённой в журнале «Странник» за октябрь 1903 г., — редакция полагает, что она идёт навстречу самой настойчивой и насущной потребности нашего духовенства и всего общества...

Дать пастырям Церкви, как и всем вообще любителям чтения слова Божия, пособие к уразумению Библии, оправданию и защите истины от искажения её лжеучителями, а также и руководство к уразумению многих неясных в ней мест — вот цель настоящего издания. *Доселе у нас, за исключением толкований на отдельные книги Священного Писания, не было цельного толкования на всю Библию*».

Приведём мнение о «Толковой Библии» современного православного библеиста, доцента Санкт-Петербургской духовной академии архим. Иннуария (Ивлева). В его докладе «Библеистика в Русской Православной Церкви в XX веке», прочитанном на Юбилейной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (Москва — 2000; http://www.sinai.spb.ru/ot/ianuar.html) говорится: «К числу самых больших по объёму работ по библеистике, появившихся в начале XX в., несомненно, следует отнести издание многотомной «Толковой Библии» под редакцией А.П. Лопухина. Мы должны быть благодарны коллективу авторов этого труда, очень неоднородного по своему научному качеству, но изначально и не претендовавшего быть научным комментарием, будучи пособием для широкой читательской аудитории».

Далее же следуют приведённые нами в качестве одного из эпиграфов слова, навевающие глубокую печаль и повергающие в уныние не только, полагаем, пастырей Церкви, но «и всех вообще любителей чтения» Священного Писания: «*Что (же) касается научно комментированной Библии, то эта задача, кажется, не по плечу нашей церковной науке, но, разумеется, остаётся самой приоритетной для грядущих десятилетий*».

Согласно сокрытому в них смыслу прогнозы архим. Иннуария, видимо, следует понимать так: по крайней мере ещё в течение многих десятилетий, — *если не вечно*! — «Толковая Библия» по-прежнему будет оставаться, пусть и не в качестве научного комментария, но — за неимением такового — вообще *единственным* подобного рода русскоязычным «пособием для широкой читательской аудитории» РПЦ. Со своей же стороны, настоятельно подчеркнём: *и не только*!

Чтобы оценить действительное значение «Толковой Библии», а также и экзегетических трудов её первого редактора проф. А.П. Лопухина, один из которых уже цитировался нами, достаточно просто текстуально — с совершенным вниманием! — сопоставить их и, скажем всем на удивление, «Исагогику» прот. Александра Меня.

---

[21] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 120.

[22] См.: *Иннуарий (Ивлев), архим.* Вклад Санкт-Петербургской духовной академии в русскую библеистику // Богословские труды: юбилейный сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 192–198; также см.: http://www.sinai.spb.ru/ot/ian_contrib.html

Здесь в изъяснении начальных слов Быт. 2, 4: «Вот происхождение неба и земли...», которые прот. Александр Мень, напомним, относит ещё к «Шестодневу», — читаем: «Это не что иное, как общий заголовок *нового отдела* библейской первоистории, начинающегося отсюда...».

В комментарии же к Быт. 2, 7, в котором содержится даже *элемент некоторой реконструкции текста,* так прямо и говорится:

«Чтобы яснее установить связь этого стиха с предыдущими, следует в начале его поставить слово «*тогда*», после чего весь этот период (т.е. стихи 4–7. — *А.Ю.*) примет вполне законченный и определённый вид в следующей форме: «В то время, когда были уже созданы небо и земля, но *ещё не появилось никаких полевых растений и хлебных злаков,* так как не было дождя, *не существовало ещё человека*, но над всей землёй висел густой туман, — *тогда-то Господь Бог и сотворил человека*»[23].

В данном случае нам предлежит адекватное и не подлежащее превращению изъяснение *общей сути* фрагмента второго космогонического текста из книги Бытие: *прежде — человек на пустынной земле, затем — всё остальное*. Последняя вариация ни при каких обстоятельствах *фабульно* и *концептуально* отнюдь не может быть рассматриваема в качестве *совместимой* и *взаимодополняющей* по отношению к первой, т.е. к «Шестодневу».

Однако, если отвлечься от заключённой в настоящей версии повествования сюжетной линии самой по себе, то некоторые частные её аспекты — с известной, несомненно, оговоркой, — можно-таки принимать в некотором же смысле в качестве как бы дополняющих и разъясняющих «Шестоднев». Поэтому, вероятно, комментаторы Толковой Библии далее и пишут (в формальном отношении, правда, не совсем корректно, в отличие от прежде сказанного): «Факт создания человека уже упоминался раньше (1, 27) в истории творения мира, но именно только упоминался в этой общей истории мироздания в качестве составной её части; здесь же (2, 7) он подробно передаётся в виде особого, самостоятельного предмета повествования. «Упомянув в начале второй главы о том, что уже было сказано, (Моисей) обширно излагает то, что не было досказано», — говорит св. Ефрем Сирин в своём толковании на это место»[24].

Впрочем, несколькими строками выше, в толковании на Быт. 2, 4 *б*, где в русском (и многих других) переводах Библии (в отличие от оригинала) древнеевр. «*йом*» переведено не как «*день*», а как «*время*», начальные слова повествования о творении мира из второй главы книги Бытие вообще интерпретируются как координирующиеся с «Шестодневом».

Цитируем: «*День*, о котором говорится здесь (славян. Библия), это не обычные астрономические сутки, ибо здесь нет необходимого указания на утро и вечер, а весь *шестидневный период* творения всей Вселенной, объединённой в понятиях «неба и земли». Лучший перевод этого места даёт сирская версия, которая просто говорит «*в то время*», когда созданы были небо и земля...»[25].

Сопоставление приведённых фрагментов вселяет подозрение, что работа по комментированию отдельных стихов, в частности книги Бытие, выполнялась в настоящем издании различными толковниками, которые отнюдь не подумали о совместимости сопредельных интерпретаций.

Со своей стороны, не погружаясь в экзегетические глубины, в данном случае отметим лишь *безусловно очевидную и несомненную вариативность* библейских космогонических сказаний, *вариативность*, которая отнюдь *не предполагает хоть какую-нибудь возможность фабульного совмещения и синхронизации текстов*.

Вариативность в Библии

> Священное Писание несёт в себе конкретные тексты, не только доступные суждению (критике), но и предполагающие таковое, то есть научное к себе отношение.
>
> *Архимандрит Иannуарий (Ивлев)*[26]

---

[23] Толковая Библия. С. 16.

[24] Там же. С. 17.

[25] Там же. С. 16.

[26] *Иannуарий (Ивлев), архим.* Библеистика в Русской Православной Церкви: Доклад на Юбилейной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (Москва, 2000) — см.: http://www.sinai.spb.ru/ot/ianuar.html.

> Православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться перед нею, потому что чрез неё лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия, многократно и многообразно действовавшего в Церкви.
>
> *Прот. Сергий Булгаков*[27]

Собственно говоря, *вариативность* в Библии, в частности в Пятокнижии и конкретно в книге Бытие, представляет собой безусловный, самоочевидный и неопровержимый факт. Он зафиксирован библейской наукой по крайней мере несколько веков тому назад (пастор Хенинг Виттер (1711), католик Жан Астрюк (1684–1766; в книге: «Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при создании книги Бытие», 1753), Иоганн Эйхгорн (1772–1827), Карл Ильген (1763–1834), Вильгельм Де Ветте (1780–1849), Эдуард Рейсс (1804–1891), Карл Граф (1815–1869), Юлиус Велльгаузен (1844–1918) и другие). В результате появилась так называемая теория четырёх неоднозначных письменных источников, или традиций, которые легли в основание библейского Пятокнижия[28]. Отсюда естественно возникают проблемы и авторства, и времени написания хотя бы первых книг Священного Писания...

Прот. Александр Мень, стараясь оставаться, как и подобает преподобному, в общем-то в рамках церковной атрибуции и хронологизации книг Закона, пишет (некоторые неточности в авторской интерпретации библейского текста сохраняются в неприкосновенности, — ибо весьма показателен и сам по себе факт идентификации вариаций в труде православного богослова, — и в данном случае в основном оставляются без комментариев):

«Происхождение основ Торы от Моисея доказывается существенным единством как повествовательной её части, так и законодательной. Но в частностях, стиле, способах раскрытия той или иной темы внутри Пятокнижия можно проследить *вариации*. Например:

а) рассказы о творении в Быт. 1–2, единые по духу, *явно* отличаются по характеру (в Быт. 1 сначала созданы растения и животные, а затем человек; согласно (же) Быт. 2 когда появился человек, растений ещё не было, и животные были созданы после человека);

б) в Быт. 4, 25–26 повествуется о рождении Сифа, а в Быт. 5, 3 об этом говорится как бы впервые;

в) в Быт. 4, 17 Энох является сыном Каина, а в Быт. 5, 18 — сыном Иареда, т.е. *десятым* после Адама (тезис некорректен сразу в нескольких аспектах; во-первых, наблюдается вряд ли оправданное совмещение двух родословных — от Адама через Сифа и от Адама через Каина, во-вторых, демонстрируется неверный счёт поколений[29]. — *А.Ю.*);

г) в Быт. 7, 17 наводнение (потоп) продолжалось 40 дней, а в Быт. 7, 24 — 150 дней.

Эти расхождения (число которых очень велико) позволяют вычленить в священном повествовании *четыре линии*, которые сплетены в одно целое. Многие библеисты полагают, что первоначально было *четыре основных связных текста,* возникших в разное время и в разных кругах. Все они являлись письменной обработкой единого Предания ветхозаветной Церкви, восходящего к Моисею и домоисеевым временам. В этом смысле Тора в её нынешнем виде есть нечто подобное труду апологета Татиана (II в.), который соединил в одно повествование четыре Евангелия.

По мнению православного библеиста протопресвитера Алексия Князева (Париж, Православный Свято-Сергиевский богословский институт), такая собирательная структура Пятокнижия объясняется стремлением к «всестороннему раскрытию» боговдохновенной истины, идущей от Моисея [Господь, Муж брани (к уяснению религиозного значения книги Исход) — см.: Православная мысль. Вып. VII. — Париж, 1949]»[30].

Четыре древние, предшествующие письменные традиции, которые пластообразно прослеживаются в Пятикнижии и о которых идет речь, согласно современной библейской науке, таковы: (лат. J),

---

[27] *Булгаков С., прот.* Православие. Париж, 1985. С. 60.

[28] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 59–61, 92–99 и др.

[29] Согласно легко проверяемому комментарию в «Толковой Библии», если не считать самого первочеловека, то «поколение Иареда» «от Адама чрез Сифа» является *пятым* (с. 42), а поколение Еноха-сифита соответственно *шестым*, если же считать, — то *седьмым*, но в любом случае — *не десятым*. Правда, здесь же наблюдается ошибка в счёте поколений «от Адама чрез Каина»: Ламех-каинит отнюдь *не пятый* и современен в этом смысле (по счёту поколений) Еноху-сифиту, а не Иареду. — *А.Ю.*

[30] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 92.

Элохвистическая (лат. E), Священническая (лат. P) и *Второзаконническая* (лат. D)[31].

По словам прот. Александра Меня, ещё «в конце XIX в. была даже издана "Радужная Библия", в которой "четыре источника" обозначались шрифтами разных цветов ... Детальные разделения на "источники", — замечает, однако, автор, — были чаще построены на гипотетических основах и доказательной силы не получили. Тем не менее наличие четырёх пластов священной истории признано сейчас почти всеми библеистами»[32].

Правда, подчёркивается им, «в православной библеистике в отношении современных методов библейской экзегезы не сложилось единого общецерковного суждения». Однако ещё в первые десятилетия XX в. «ряд выдающихся, прежде всего русских православных историков и богословов, осуществил рецепцию историко-критических методов и выводов. Среди них — профессор Московского университета С.Н. Трубецкой (1862–1905), профессор Московской духовной академии И.Д. Андреев (1867–1927), профессор Киевской духовной академии Н.М. Дроздов (1849–1920), А.В. Ельчанинов (впоследствии священник), который в сотрудничестве с П.А. Флоренским и С.Н. Булгаковым создал краткий курс истории религии, изложив тему Священного Писания под углом зрения новых достижений библеистов».

Выдающееся место в библейских исследованиях принадлежит академику Б.А. Тураеву (1868–1920). Учёный с мировым именем, востоковед, филолог, историк Церкви, состоявший членом Поместного собора Русской Православной Церкви, он сочетал «глубокую преданность Православию с подлинно научным подходом к изучаемым вопросам». Им впервые был применён двуединый метод экзегезы, состоявший «в органическом соединении историко-критического подхода с подходом к Библии как Божественному Откровению»[33].

Традицию продолжил русский богослов в эмиграции Б.И. Сове (1899–1962). На I Конгрессе православных богословов в Афинах (ноябрь 1936) им были сформулированы некоторые основные принципы библейской экзегезы. В этом же направлении трудились и другие русские библеисты [проф. А.В. Карташёв (1875–1960), протопресв. Алексей Князев (1913–1991)][34].

Что же касается непосредственно теории четырёх предшествующих письменных источников Пятокнижия, то, — по словам прот. Александра Меня, — хотя по проблеме «в православной экзегетике ещё нет единого общепризнанного взгляда», — «однако после работ Б.А. Тураева и А.В. Карташёва, отстаивавших эту теорию, не появилось ни одного серьёзного труда, который бы опроверг их точку зрения»[35].

«Как уже говорилось, — заключает в мажоре православный библеист, — эта теория не посягает на боговдохновенность Пятикнижия, она касается только узкой историко-исагогической сферы»[36].

Римо-Католическая Церковь к использованию достаточно давно сложившихся методов историко-критической экзегезы первоначально отнеслась сугубо отрицательно. Папская Библейская

---

[31] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 93–96; см. также (в контр-аспекте): *Сысоев Д., свящ.* Писал ли Моисей Закон, или Несколько слов о библейской критике // http://creatio.nm.ru, http://sysoev2.narod.ru/evolution.htm

[32] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 93, 94.

[33] Там же. С. 12–13.

[34] Там же. С. 11–12. В тезисах, представленных Б.И. Сове на Конгрессе православных богословов (1936), в частности, говорилось: «Механически-буквальное понимание богодухновенности священных книг — достояние иудейского и консервативного протестантского богословия — не может быть защищаемо православными богословами как уклоняющееся в своего рода «*монофизитство*», а должно быть исправлено в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве. Участие в написании Библии человеческого элемента с его ограниченностью объясняет особенности ветхозаветных книг как исторических источников, их ошибки, анахронизмы (смещение времён и хронологические неточности), которые могут быть исправлены внебиблейскими данными, обогатившими, особенно в последние десятилетия, историю Древнего Востока. Ложный апологетический взгляд на Библию как на энциклопедию исторических и естественных наук должен быть оставлен. Ветхозаветные богодухновенные писатели — прежде всего богословы и законоучители. С этой точки зрения надлежит рассматривать учение о творении мира, о всемирном потопе и т.д. Ценность Библии в её богословии» («Путь». Париж, 1936–1937. № 52)» (там же. С. 23–24).

[35] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 94.

[36] Там же; ср.: *Сысоев Д., свящ.* Писал ли Моисей Закон, или Несколько слов о библейской критике» http://creatio.nm.ru; http://sysoev2.narod.ru/evolution.htm).

комиссия ещё в первые десятилетия прошлого века отстаивала исагогику в том виде, в каком она существовала в XVIII в. Лишь только появлением в 1943 г. энциклики Папы Пия XII «Divino afflante Spiritu» («Божественное вдохновение Духа») католическим богословам был открыт путь «для усвоения и применения выводов современной библейской науки»[37].

Одной из вех в историческом контексте католического богословия стало, в частности, появление послания Библейской комиссии кардиналу Сюару (27 марта 1948 года), в котором было декларировано церковное признание *четырёх традиций* в Пятокнижии. «В настоящее время, — говорилось здесь, — никто не подвергает сомнению существование источников и не отказывается признать постепенного нарастания законов Моисеевых, зависящего от социальных и религиозных условий более поздних эпох»[38].

Второй Ватиканский собор инициировал активизацию библейских исследований в развитие положений энциклики «Divino afflante Spiritu»[39].

В комментарии к Быт. 2, 5 в «Толковой Библии» отмечается: «Здесь мы впервые в тексте еврейского подлинника встречаемся с именем «*Иегова*», более правильный перевод которого — *Сущий* (Исх. 3, 14). Это преимущественное имя Бога Завета, Бога Промыслителя и Искупителя (Быт. 4, 6; 6, 3. 5. 8; 9, 13. 15. 26; 24, 40; 29, 31; 30, 30; Исх. 6, 20; Числ. 26, 59 и в предпочтительном употреблении у всех пророков). В этом смысле оно отличается от другого употребительного божеского имени «*Элогим*», означающего Бога как всемогущего Творца Вселенной.

На основании этого различия божеских имён отрицательная критика («*гипотеза записей*», «*фрагментарная теория*», «*гипотеза восполнений*» и др.) хочет установить различие во времени происхождения различных отделов Библии (древнейших *элогистических* от позднейших *иеговистических*) и тем самым подорвать веру в подлинность Моисеева Пятокнижия» (с. 16).

Однако несколько ниже говорится, в частности, об «универсальных традициях человечества», «носителем и хранителем» которых — «не без особенного божественного промышления» — был Ной; эти «священные традиции» «через посредствующие ступени» «*чисто естественным путём*» могли дойти до Бытописателя, «который, помимо этого, был и озарён также особым сверхъестественным божественным Откровением».

Один из примеров — существование в предании различных древних *генеалогических таблиц,* которые были «главнейшей и почти единственной историей прошлого, *тщательно* сохранявшейся и передававшейся из рода в род. Но по самому характеру подобных памятников они никогда не отличались особенной полнотой и подробностью, а сохраняли в самой сжатой форме лишь самое замечательное и важное». Впоследствии они были сведены в библейскую «*таблицу народов*» (Быт. 10–11) *Моисеем*, который и называется здесь «окончательным *редактором* этой таблицы» (с. 66, 67).

См. также: *Глаголев С.С.* Слабые стороны рационалистических библейских гипотез. — Иллюстрированная история религий / Под ред. проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Т. 1. М., 1992. Предисловие к разделу «Израильтяне» (автор — проф. И.-И.-П. Валетон). С. 247–264 (см.: http://www.sinai.spb.ru/ot/glagolev.html).

[37] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 12–13. По словам прот. Александра Меня, на энциклику Папы Пия XII «Divini afflante Spiritu» оказали влияние труды доминиканца М.Ж. Лагранжа (1855–1938). В ней, в частности, говорилось: «Часто в словах и писаниях древних восточных авторов буквальный смысл не проявляется столь очевидно, как у писателей нашего времени; то, что они хотели сказать своими словами, не может быть установлено только законами грамматики или филологии или только контекстом. Совершенно необходимо, чтобы экзегет мысленно как бы вернулся к тем отдалённым векам Востока, чтобы, пользуясь средствами истории, археологии, этнографии и других наук, определить и выяснить, какими литературными родами хотели воспользоваться и какими действительно воспользовались писатели этого древнего времени... Чтобы вполне удовлетворить современным требованиям изучения Библии, католический экзегет должен, толкуя Священное Писание, доказывая и защищая его абсолютную непогрешимость, разумно пользоваться этим средством; он должен исследовать, как способ выражения или литературный жанр, которым пользуется священный писатель, может привести к правильному и точному пониманию» (см.: Там же. С. 49–50).

[38] Там же. С. 93; на с. 64 автором указана несколько иная датировка послания.

[39] Там же. С. 64.

В соборной Догматической конституции *«О Божественном Откровении»,* в частности, говорилось: «Так как Бог говорил в Священном Писании через людей и по человечеству, толкователь Священного Писания с целью уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священные писатели действительно разумели и что Богу было угодно нам открыть через их слова. Чтобы выяснить цель священнописателей, нужно, кроме другого, принимать во внимание «литературный жанр». Действительно, истина предлагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических, или пророческих, или поэтических, или в других видах речи. Поэтому нужно, чтобы толкователь исследовал *смысл*, который священнописатель хотел выразить и выразил в определённых обстоятельствах, соответственно условиям своего времени и своей культуры с помощью употреблявшихся в его время литературных жанров... Эти Книги (Ветхого Завета), хотя в них есть вещи *несовершенные* и *преходящие*, однако показывают истинное божественное детоводительство» (III, 12; IV, 15)» (см.: Там же).

В настоящее время в католичестве выводы и методы современной библейской науки, в том числе *и теория четырёх источников Священного Писания*, обрели «окончательное признание» и «получили права гражданства», «причём не только в специальных трудах, но и в семинарских курсах, в катехизической и популярной литературе»[40].

В иудаизме к теории библейских источников сложилось отношение, можно сказать, несколько настороженное. Факт стратиграфической многослойности библейского текста сам по себе здесь никаких сомнений отнюдь не вызывает. По словам, в частности Пинхаса Полонского в уже упоминавшемся опусе «Две истории сотворения мира», «различия в стиле, идеологии, в именах Бога между первым и вторым рассказами о сотворении чрезвычайно велики». Обращаясь к экзотической аргументации, автор далее, однако, замечает: «В еврейской традиции, ещё со времён Талмуда, эти различия анализируются как «двойственный характер человека и мира». И на таком фундаментальном основании он выказывает крайний негативизм относительно «*модной*» теории, согласно которой эти рассказы «являются якобы «двумя источниками», двумя древними независимыми текстами, которые потом мифический «редактор Торы» объединил в один текст», на основании чего Тора объявляется «подделкой, которую в идеологических целях приписали древнему пророку Моисею»[41].

В более ранней, вероятно, статье «Блеск и нищета «библейской критики» П. Полонский писал: «...если наличие в Торе нескольких «слоёв» повествования, отличающихся стилем и идеями, и можно считать вполне явным фактом, то придание этим подтекстам статуса «источников Торы» является не научным выводом, а идеологической позицией». При этом критика автора, — отметим, — направлена главным образом против комплексов Юлиуса Вельгаузена. В то же время «в ворохе идей библейской критики» он видит и некую «жемчужину», которая, по всей вероятности, заключается в реализации в библеистике свободы обмена информацией[42].

Допустим, заключая, апологеты буквального библейского толкования всё ещё вопреки чёрным по белому (пусть и не всегда слева направо), написанному, не принимают теории четырёх источников Пятокнижия. Но они в конце концов если, конечно, по Джорджу Оруэллу, не станут, занимаясь самогипнозом, сознательно преодолевать сознание, убивая логику и забредая в лабиринты двоемыслия, — вряд ли смогут аргументированно отвергнуть по крайней мере очевидный и безусловный *факт наличия разночтений и вариаций в контексте поглавных библейских повествований о творении мира* (и, подчеркнём, адресуясь к анализу прот. А. Меня, не только)[43]. Хотя, как мы видели, они к этому и непременно стремятся.

Но в любом случае — в случае ли осмысленного принятия со стороны представителей религиозных кругов данного факта, или же его эмоционального отвержения — предмет междисциплинарной дискуссии просто-напросто исчезает, а сама дискуссия, утрачивая смысл, упраздняется. Ведь в первом случае проблема переносится в иную плоскость, ибо прежде необходимо хотя бы как-то гармонизировать сами по себе библейские разночтения и вариации. Во втором же — вопрос вообще выходит за пределы дольней ноосферы и нынешнего земного века.

В общем же аспекте, полагаем-таки, будет не лишним напомнить на будущее, — коли уж прошлое отнюдь не назидает, — выстраданный вывод М.В. Ломоносова[44]. По словам великого православного русского человека и учёного, «нездравомыслен

---

[40] *Мень А., прот.* Исагогика. С. 13, 94.

[41] *Полонский П.* Две истории сотворения мира. Гл. 4, п. 2, 16 (см.: http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava4.htm).

[42] *Он же.* Блеск и нищета «библейской критики» (см.: http://www. machanaim.org/tor&life/pol_art/22.htm; также см. здесь и другие материалы по вопросу).

[43] *Оруэлл Д.* «1884» и эссе разных лет. М., 1989. С. 41, 42, 44 и другие.

[44] Учёный представитель от православия А.Б. Зубов, с одной стороны, декларировавший, что «*на самом деле вот это творение, шесть дней творения, то, что написано в Библии, всё так и было*», а с другой — однако, полагавший возможным *религиозное креационное предание* именовать *м и ф о м* , в своём выступление за «круглым столом» печаловался о прошлом и остерегал на будущее: «Дело в том, что на самом деле как раз в XIX в. религиозное сознание, религиозный мир *позволил себя соблазнить определённой ошибкой*. Он позволил себе предположить, что креационное предание, предание о творении мира, это обычное научное знание, обычное энциклопедическое знание, которое имеет такое же значение для народа, исповедующего ту или иную религию, какое энциклопедическое знание из учебника астрономии имеет для светского человека. И поэтому их можно сравнивать, можно сопоставлять, можно спорить, можно доказывать, т.е. можно обращаться

... богословия учитель, если он думает, что по Псалтирю научиться можно астрономии...»[45]. Ценность Библии, — станем повторять непрестанно, — *в её богословии*.

Однако богословие-то, выразимся деликатно, подобно онегинской латыни, не в моде стало ныне и, добавим, не в чести. Об этом, кроме изложенного выше, весьма выразительно может свидетельствовать и следующее.

Кто не знает о многодесятилетней *протяженносложенной* истории нескончаемого, перманентного процесса подготовки к созыву внутри православной экумены тако именуемого Всеправославного собора? И этой пропедевтике, вернее, *имитации* пропедевтики, — похоже, не будет и конца. Ибо её успешному завершению упорно сопротивляются русские церковные деятели. И это уже не какой-то там местечковый *антипапизм*, — это настоящий местечковый *антиправославный антиконцилиаризм* (тем более, что на локальном уровне проблема, полагаем, теперь уж решена, поместные общецерковные соборы на Руси, как кажется, упразднены и похоронены: не до мирян ныне, не до мирян!).

Русские православные сопротивляются, в частности, и потому, что попросту *не желают богословствовать и даже трепещут перед подобной перспективой*. Будучи прямо вопрошены об этом, они, правда, несколько образнее, так и ответили: *не желаем*...

Именно таковым было мнение членов функционировавшей в 60-х гг. XX в. комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного предсобора (предтечи намечающегося к проведению Всеправославного собора). Комиссией, в состав которой входили виднейшие представители русской православной богословской мысли, в 1968 г. были подготовлены и представлены на рассмотрение Священного Синода проекты резолютивных документов по темам, намеченным для вынесения на Всеправославный предсобор Всеправославным совещанием, проходившим 24 сентября — 1 октября 1961 г. на острове Родос и потому именуемым Родосским (Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11. С. 25–27).

С одной стороны, касаясь вопроса об авторитетности определений Вселенских Соборов, члены Комиссии в проекте резолютивного документа по общей теме «Вера и догмат» (подраздел В: «Символические тексты в Православной Церкви»), в частности, весьма предерзновенно-таки писали: даже «*богопросвещённые решения*» Вселенских Соборов «*не есть само Откровение*, но (лишь) его *богословское истолкование*». Будучи лишь *истолкованием Откровения*, таковые «не могут отменяться, но могут пополняться и уточняться последующими Вселенскими Соборами». Как видим, Вселенские Соборы в принципе могут богословствовать, тем более, что они обладают «*и в наши дни полнотою благодати*».

Членом упомянутой Синодальной комиссии являлся, в частности, архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин). И именно его идеи, изложенные в статье «Символические тексты в Православной Церкви», опубликованной в том же 1968 г. в издаваемом Московским Патриархатом сборнике «Богословские труды», выпуск IV, а ныне помещённой в Интернете на сайте «Православная беседа» (http://www.pravbeseda.org/library/books/vas_krl.html), были использованы при разработке данных материалов. Так вот, автор статьи, более того, полагал необходимым обсуждение на Всеправославном соборе «возможности дальнейших разъяснений или даже *иных формулировок* некоторых догматических вопросов, решённых на Вселенских Соборах». При этом в качестве прецедента он опирался на *иные формулировки* догматических вопросов, уже возникшие, по его мнению, как раз «в современных переговорах с так называемыми монофизитами.

Но что необходимо сделать и переформулировать, чтобы прежде бывшие *еретики* стали именоваться *православными*? От чего-то всё-таки пришлось бы отказаться? Что-то всё-таки добавить? Но если в таком ключе допустимо хотя бы даже лишь только помышлять относительно «*богопросвещённых решений» Вселенских Соборов*, то о какой же тогда *незыблемости и неизменности богословия* в собственном значении этого слова можно говорить вообще? Адресат вопроса, полагаем, известен.

Это, к великому удивлению и сожалению, было осознано отнюдь не Священноначалием, а простыми мирянами и низшими клириками Русской Православной Церкви. Вероятно, всем памятен грандиозный скандал, разразившийся в конце 1994 г. в преддверии созыва Архиерейского собора РПЦ, на коем подлежали утверждению так называемые *заявления согласия* Православных Церквей с *монофизитами* в перспективе их воссоединения. Тогда на Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и

с *креационным*, если угодно, *преданием*, или даже *мифом* так же, как с научной теорией, с научной гипотезой, скорее. И к тому же ещё и сопоставлять научные гипотезы. Скажем, египетскую с библейской, ведическую с месопотамской и т.д. Однако на самом деле всеобщность креационного предания в религиозных традициях подсказывает нам, что идея творения мира имела и имеет для религии совсем не то значение, что для учебника астрономии. Эта идея, опять же, подчинена главной идее любой религиозной традиции — достижению совершенства, бессмертия и целостности ... Поэтому (в контексте) проблемы соотношения креационного предания религиозного и креационной гипотезы научной при всём, казалось бы, сходстве новых моделей, так скажем, учения о взрывном характере появления Вселенной, о расширяющейся Вселенной, при всей соблазнительной (их) близости *мы тем не менее не должны, я думаю, вновь соблазняться*».

«...на мой взгляд, — заключил «*свою маленькую провокационную интервенцию*» А.Б. Зубов, — мы должны постоянно помнить, что космогенез как научная теория и космогенез как религиозное предание имеют разные цели и поэтому различны и во многих аспектах, главных аспектах, принципиально несравнимы».

[45] *Ломоносов М.В.* О воспитании и образовании. М., 1991. С. 148.

членов собора обрушился град протестных посланий со стороны малых чад церковных (одно из них было предано публичной гласности и вышло в свет в виде небольшой брошюры; см. краткий анализ материалов в сводке «Некоторые акты обличительного характера», приложенной к догматическому посланию автора настоящих строк (см.: http://www.textology.ru/urch/poslanie.html). В этих посланиях прозвучала открытая и канонически обоснованная угроза, утверждённая на 15-м правиле Двукратного Константинопольского собора 861 г.: в случае принятия Архиерейским собором означенной унии с еретиками считать Священноначалие РПЦ в расколе сущим. Собор, как известно, *дал задний ход*. Но тезис о незыблемости богословия поколебался.

С другой же стороны, Комиссия была поставлена перед необходимостью высказать своё просвещённое и безбоязненное мнение в отношении *конкретной* возможности составления *Всеправославным Собором нового* (понятно, отнюдь не в хронологическом лишь смысле) *единого православного исповедания веры*, т.е. в отношении *конкретной* возможности *выразить свою веру в контексте современности*, иначе — возможности *реально побогословствовать*. Необходимость в сем давно назрела. Этим, собственно, и была вызвана сама постановка вопроса. И здесь позиция, выраженная столь храброй в виртуальных прожектах Комиссией, потрясает всякое воображение как очевиднейшее свидетельство её (одновременно) крайней неискренности, напыщенной претенциозности, заскорузлого обскурантизма и ... детской беспомощности.

Цитируем соответствующий раздел документа. «Православная Кафолическая Церковь, — говорится здесь, — *обладает и в наши дни полнотою благодати*, и потому составление и издание единого исповедания православной веры *принципиально возможно*. Однако Православной Церкви не свойственно всё определять и систематизировать и выносить догматические постановления *без необходимости. Современные уклонения от христианской истины столь многочисленны и разнообразны*, что выразить отношение Православной Церкви к ним в едином исповедании было бы *крайне трудно. К тому же поспешное составление нового исповедания может послужить поводом к соблазну* (sic!). Можно также опасаться, что составление нового православного исповедания, действительно достойного своего имени, окажется православным богословам в настоящее время *не по силам*, тем более, что для творческого синтеза святоотеческого учения, каким должно быть новое православное исповедание, *время ещё не пришло* (sic!). Конечно, Дух Святой предохранит его составителей от ошибок против веры, но в Церкви есть и человеческая сторона, и она выявится при составлении исповедания. Можно опасаться, что через немного лет оно будет восприниматься *как неудовлетворительное*. Это не помешает ему, раз оно получит соборное утверждение, *тяготеть*, подобно исповеданиям XVII в., над православным богословием.

Для составления единого православного исповедания, — следует окончательный вердикт, — *время ещё не настало*».

И это, отметим, говорится в отношении компетенции и потенции *Всеправославного собора* и через *1500 лет* после «*золотого века*» патристической письменности! А что, через *3000 лет «для творческого синтеза святоотеческого учения»* время будет более благоприятно? И снова наступит «*золотой век*»? Ну разве что «Шестодневъ» расцветёт, согласно документу, на бесплодной, скудной *богословием* земле... Да, следует добавить: *православным богословием*...

Приведём для сравнения некоторые фрагменты из упомянутой выше статьи архиепископа Бельгийского и Брюссельского Василия (Кривошеина) «Символические тексты в Православной Церкви», лежащей в основании цитированного документа. Они помогут нам несколько обстоятельнее разобраться в извивах достаточно рваной мысли в последнем и прозреть её действительные потрясающие глубины.

По словам автора, «невозможно, конечно, отрицать, что за последние века, со времени Вселенских Соборов, возникло в мире много новых заблуждений как среди православных, так и в окружающем их инославном, иноверном и неверующем мире. *Казалось бы, откликнуться на них, определить своё отношение к ним является обязанностью Православия*. Тем не менее вопрос этот более сложный, чем представляется с первого взгляда...

Нужно вообще сказать, что идея «единого» всеобъемлющего исповедания *веры не свойственна православному церковному сознанию*. Стремлением всё определить и точно формулировать все предметы веры *нарушается исконный принцип богословской и церковной свободы в единстве и любви*, так ярко выраженный в знаменитом изречении блаж. Августина...

Вообще Православной Кафолической Церкви, в отличие от римо-католицизма, *не свойственно издавать догматические постановления без необходимости, когда нет опасности заблуждения*, ибо догмат в сознании Церкви есть более предохранение от заблуждения, указание, чего не надо мыслить о Боге, нежели положительное раскрытие учения о нём...

Наконец, составление нового общего православного исповедания *может послужить поводом к соблазну среди «малых сих», простых благочестивых верующих, которые могут усмотреть в самом факте его составления признание (того), что православное учение, как оно до сих пор существовало, было чем-то недостаточным и даже неправильным, требующим исправления*...

Конечно, в данном случае это скорее психологическое препятствие, ибо речь идёт не о новой вере, а о новых и дополнительных её формулировках, что уже не раз было в церковной истории. *Тем не менее провозглашение нового единого исповедания веры всё же может вызвать затруднения и даже расколы*.

Более важно то, что *составление такого единого православного исповедания веры, действительно достойного этого имени, практически трудно осуществимо*. Ведь такое исповедание должно выражать всю полноту православного церковного предания, как оно выявлено у святых отцов в их полноте... И вот для такого синтеза, верного по духу

святым отцам и вместе с тем свободного и целостного, *время ещё не настало*...

Поэтому можно опасаться, что составление общего православного исповедания веры окажется нашим православным богословам не вполне по силам.

Вернее, будет составлено исповедание веры, текст которого, если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет *всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с её недостатками и односторонностями. Это не помешает ему, однако, раз он получит соборное утверждение, висеть мёртвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для неё путы и стеснения, вместо того, чтобы быть ей руководством и указателем.*

Дух Святой, конечно, предохранит такой *соборный* текст от ошибок против веры, но, поскольку в Церкви действует и человеческий фактор *и Дух Святой не творит насилия над человеческой свободой, немощь человеческая неизбежно выявится* в редактировании текста единого православного исповедания веры *во всей своей неприглядности.*

Нам представляется поэтому, что для составления и издания единого исповедания православной веры *время ещё не созрело».*

Вот так и не более того! Вот вам пример (даже примеры) заскорузлого, лукавого, но пугливого обскурантизма: *Время ещё не настало*! *Без необходимости*!. И это тогда, когда *современные уклонения от христианской истины столь многочисленны и разнообразны*! Когда Православию предлежит обязанность *откликнуться на них, определить своё отношение к ним*! Именно *Православию, Церкви,* которая *обладает и в наши дни полнотою благодати*! Тем более, что *Дух Святой, конечно, предохранит такой соборный текст от ошибок против веры*!

Так в чём же дело? А всё дело, оказывается, *в обыкновенной немощи человеческой*, которая-таки *неизбежно выявится в редактировании текста единого православного исповедания веры во всей своей неприглядности.*

Но тогда при чём же здесь Дух Святой, Который-де *предохранит его составителей от ошибок,* не творя притом *насилия над человеческой свободой*? Ошибки, они или есть, или их нет. И ежели они есть, то тогда нет, естественно, предохранения от них. Если же предохранение есть, то не должно быть и ошибок!

И о каком это там тексте говорится, что он будет *висеть мёртвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для неё путы и стеснения, вместо того, чтобы быть ей руководством и указателем*, или *тяготеть*, подобно исповеданиям XVII века, *над православным богословием*? Да о тексте, который, наконец, мог бы получить *соборное утверждение* после более чем 1200 лет отсутствия таковой возможности! То есть, по мысли нескольких «кукловодов», каковыми они себя мнят в отношении церковной полноты, *тяготеть* над *православным богословием* будет-таки не что иное, как *принятое Всеправославным собором вероопределение*! Принятое, согласно вере Церкви, яко «*изволися Духу Святому*»!

Но если не Собор, вопросим, то кто же тогда может откликнуться и от лица всего Православия дать ответ *на столь многочисленные и разнообразные современные уклонения от христианской истины*?

И, естественно, возникает вопрос: а не висят ли *мёртвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью* и не тяготеют ли *над православным богословием* как раз подобные обскурантистские мнения малых именно сих (и не только в смысле их малочисленности), навязываемые Всеправославному собору и создающие даже в процессе его подготовки столь очевидные «путы и стеснения»?

И что вообще понимать нам, вопросим далее, под православным богословием ныне? Опять-таки позицию (или позиции) сих «детоводителей», упорно противящихся проявлению полнокровной вероисповедной активности Церкви и трепещущих перед перспективой осуществления таковой?

Некогда известный своим острословием Н.А. Бердяев утверждал: «*науки нет, есть науки*». Похоже, что то же самое теперь можно сказать и о *богословии.*

Какое из трёх (или более) *евхаристических* богословий, имевших место тогда и бытующих в лоне одной Церкви (и даже одной академии!)[46] православно?

Какая же из трёх *христологий*[47] православна? Или, может быть, все три?

Какая *сотериология*[48] православна?

И как быть с православной якобы *триадологией*, которая с лёгкой руки младоучёных мужей Православного Свято-Тихоновского богословского института, пребывающего в ведении Учебного комитета Священного Синода РПЦ, оказалась вдруг отождествлённой-таки с *тетрадитством* (четырёхбожием), в частности Гильберта Порретанского[49]?

Время ещё не настало! *Без необходимости*! *Не по силам*! Но как же быть тогда с апостольским заветом: «Господа Бога святите в сердцах ваших; *будьте в с е г д а готовы* всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, *дать ответ с кротостью и благоговением*» (1 Петр. 3, 15)?

Трудно богословствовать? — Несомненно. Опасно? — Быть может, по св. Григорию Богослову. Но православный христианин, пребывая в постоянном духовном трезвении и молитвенном предстоянии Богу и в непременном послу-

[46] См., в частности, догматическую записку по данной проблеме профессора Московской духовной академии по кафедре догматического богословия *В.Д. Сарычева*: http://www.textology.ru/urch/otzyv1.html

[47] См. на сайте: http://www.textology.ru/urch/poslanie.html; www.textology.ru/urch/poslanie2_4.html; *Андрей Диакон*. Философические и Θеологические опыты. М., 1991. С. 125–252.

[48] См.: http://www.theo-log.ru/orthodox/ob/antiosipov.htm

[49] См.: Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института. № 9. М., 2002. С. 170; так же см.: Святая Троица: материалы Международной богословско-философской конференции (2001 г. Свято-Данилов монастырь). М., 2001.

шании воле Его, обязан преодолевать всяческие препоны и страхи, отвращающие его от благого делания и богоугодного подвига, непрестанно вращая во устах своих: «*Вся могу о укрепляющем мя Христе*» (Флп. 4, 13).

Накануне нам удалось ознакомиться с сокращённым вариантом выступления профессора Московской духовной академии С.С. Глаголева в 1905 г. в Троице-Сергиевой лавре перед новоначальными студентами этой академии[50].

Полагаю, некоторые фрагменты детоводительственного наставления вековой давности, в коих затронуты и освещены животрепещущие вопросы того времени, не утратили своей актуальности и поныне, в том числе и применительно к изложенному выше. И посему не премину предложить их тем, кто, не преставая, всею душою болезнует о судьбах русского и вселенского Православия и ратоборствует во благо и славу его.

Обращаясь к богомудрствующему юношеству, притекшему — да приобщится тайнам Божественных учений — в академию «у Троицы», под сень и благословение Лавры преподобного аввы нашего Сергия, Радонежского и всея России чудотворца, небезызвестный проф. С.С. Глаголев со дерзновением и творческой смелостью, в частности, рек: «...нас уверяют официально, что русский народ глубоко православен, неизменно предан Церкви, что он исторически воспитан на православии... В действительности же наш народ ни на чём исторически не воспитался, у него нет глубоких и крепких навыков, он православен в значительной мере лишь потому, что не встречался ни с чем, кроме Православия... наш народ ... не знает основных догматов религии, не знает её существа. Он знает праздники, обряды, которые связаны с важнейшими моментами его жизни, он молится. Но молятся все народы. И если бы те, которые говорят, что русский народ православен, подслушали его молитвы, они порою, может быть, возмутились бы, как некогда, по мусульманскому преданию, возмутился Моисей молитвою пастуха...

Для того, чтобы православие было внедрено, нужно, чтобы кто-нибудь его внедрял, но никто не внедрял его в сердца русского народа. И оно не внедрено. Одним из доказательств этого является та лёгкость, с которой на Руси дети порывают с верою отцов... Представление, что русский народ есть религиозно-нравственный авангард человечества, абсолютно недопустимо для людей Запада. Но я, признаюсь, совершенно не понимаю, на чём утверждается оно у русских людей? Какому избраннику Божию открыл Бог, что Он вверяет русскому народу истину и даёт ему миссию воплотить её в человечестве?..

Говорят о великом благочестии наших предков. Действительно, Русь знает великих подвижников. Но не из одних подвижников состояла Россия. Нужно помнить, что в те далёкие времена, когда подвижники уходили в леса молиться о себе и о грехах мира, на каждого подвижника приходилось добрым счётом по десять-пятнадцать разбойничьих шаек.

Пытки, казни, существовавшие на Руси в прошедшем, говорят о том, что дух христианства мало проникал в общество.

Говорят, что чрезвычайное развитие обрядности, любовь к богослужению наших предков свидетельствует о их глубоком благочестии и их религиозности. Но Церковь ведь была [во время оно для них] единственным местом развлечения...

Я уже говорил об обстоятельстве, которое сильно подрывает теорию богоизбранности и преимущественной религиозности русского народа и которое должно смущать всех, кому дорого православие сего народа. Это распространение неверия в нашем образованном обществе...

В каждом народе есть боящиеся Бога и неправды ... Однако позволительно думать, что религиозность и добродетель не даются народу даром, а должны приобретаться собственными усилиями.

Прилагал ли русский народ усилия к тому, чтобы усовершаться в религиозности и добре?..

Православная истина должна быть фундаментом, на котором из членов, как из камней, созидалось бы стройное здание Православной Церкви... Как-то случилось, что на самом деле великие задачи выяснять истину и воплощать её в жизни отодвинулись [на задворки], их заменило *ленивое и лукавое убеждение*, что истина познана и осуществлена.

“Катехизис” митрополита Филарета и “Догматическое богословие” митрополита Макария были признаны книгами, из которых нельзя ничего убавить и к которым нельзя ничего прибавить.

Учение о творении в шесть дней, учение о мытарствах и многие иные учения и просто сказания были догматизированы. Выработавшийся историческими условиями церковный строй был канонизирован. Временные и случайные социальные отношения стали рассматриваться как выражение Божественного миропорядка.

[50] См.: http://favor.chat.ru/glagol.htm [полный текст слова назидания под именованием «Задачи русской богословской школы» с предисловием В. Курбатова см.: Русская провинция. 1994. № 3 (11)]

Истина оказалась данной и воплощённой. Никаких подвигов не требуется ... вовсе не нужно чего-нибудь искать, что-нибудь открывать и возвещать миру...

Не будем сомневаться в том, что догматизация случайных мнений и религиозная регламентация нерелигиозных действий совершались частию бессознательно, частию по добрым побуждениям. Но, несомненно, они принесли зло, и это зло для блага Церкви и верующих должно быть устранено.

Обладая таким сложным вероучением, которое решает самые разнообразные вопросы жизни и знания, мы на самом деле не владеем кратким исповеданием православной веры, написанным современным языком и дающим ответы на современные запросы и недоумения.

Истины Православия вечны, но люди не вечны, они живут недолго, и они меняются. Люди восьмого века совсем иначе понимали исповедание веры, чем люди века двад-цатого, у них были иные недоумения, их смущало то, что нас уже не волнует, им казалось ясным многое, что для нас уже утратило ясность.

Вот почему, думаю, Церковь в каждую эпоху должна бы была давать краткое руководящее наставление к вере. Не в два и не в пять томов [имеется в виду пятитомное и в позднейшем издании двухтомное «Православно-догматическое богословие» митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова, 1816–1882), упомянутое выше. — *А.Ю.*] *должно быть заключено такое наставление, а по возможности в малый объём. И не одним лицом должно быть составлено оно, а коллективно и затем должно быть рассмотрено и оценено тоже собранием многих.*

Разумеется, именно на богословской школе или на богословских школах лежит задача составления такого исповедания.

Такое исповедание для православного было бы критерием, с которым он бы сверял свои предположения. Такое исповедание было бы и внешним критерием, решающим вопрос о позволительности мнений, вопрос, который доселе решался совершенно произвольно...

Догматы — это идеалы, к которым нужно стремиться, а не пугала, от которых нужно бежать...

У людей разумных они не стесняют мысли, а дают мысли основания для новых и правильных выводов. Таково теоретическое значение догматов...

Наконец, в области практики мы имеем церковный устав, который для большинства православных людей абсолютно невыполним.

Благочестивейший профессор нашей академии Д.Ф. Голубинский, вся жизнь которого была осуществлением религиозных постановлений, жаловался, что не может выполнять устава, и многократно поднимал вопрос о его смягчении.

Я не встречал людей более религиозных, чем он; поэтому думаю, что я не встречал исполнителей устава.

Мы имеем, таким образом, перед собою собрание мёртвых букв, предписывающих нам жить так, как мы не можем жить, и мыслить так, как мы, будучи православными, не можем мыслить.

Но так не должно быть. Нужно согласовать нашу совесть с законом и нашу мысль с нашей верой... Представители и носители веры у нас в настоящее время нередко выражают смущение и страх перед духом неверия, будто бы царствующим в современном обществе. Позволительно думать, что это смущение и страх перед неверием есть дело [их собственного] маловерия. Как может смущаться неверия человек, имеющий крепкую веру? Человек, принимающий в себя Христа в таинстве Евхаристии, как может [он] бояться за Христа?..

Может быть, скажут, что смущение есть следствие скорби о неверующих [или не тако верующих] братьях? — Нет, не заметно этого. Негодование по отношению к неверующим [или не тако верующим] у смущающихся не заключает в себе духа любви. Думаю, факт неверия является сильнейшим искушением для их собственной веры...».

В высшей степени важно то, — заключил своё наставление взыскующему боговедения юношеству С.С. Глаголев, — что «в самой Церкви повеяло дыханием духа. Возникли вопросы, о которых как будто никто и не думал ранее: как лучше устроить жизнь Церкви, как создать благоприятнейшие условия для развития религиозной жизни? В Церкви происходит движение. В такие моменты деятели честные и умелые могут принести особенно много пользы».

«Если же хочешь постичь взаимосвязь между миром и тем, как Бог управляет им, — то, согласно наставлению Маймонидом колеблющихся, — изучай астрономию и физику»[51].

© Юрченко А.И., 2009

[51] Цит. по: *Шрёдер Д.Л.* Шесть дней творения и Большой взрыв. С. 17.