

**А.И. Осипов.**

## **Путь разума в поисках истины.**

---

Предисловие.

### **I. Понятие об апологетике.**

1. Разделы апологетики. 2. Краткий очерк истории апологетики. 3. Русская апологетика

### **II. Религия.**

1. Человек, мир, религия. 2. Что такое религия. 3. О чем говорит слово “религия.” 4. Основные истины религии. 5. Сущность религии. 6. Взгляды отдельных философов на религию. 7. Происхождение религии. 8. Первая религия. 9. Многообразие религий. 10. Что не есть религия. 11. Псевдорелигиозные системы мысли: деизм, пантеизм, теизм.

### **III. О бытии Бога.**

1. Доказательство. 2. Бога нет, потому что... 3. Бог есть.

### **IV. Религия и человеческая деятельность.**

1. Наука. 2. Путь разума в поисках истины. 3. Основа социального служения Церкви. 4. Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода.

### **V. Откровение**

1. Виды откровений. 2. Общее Откровение и его признаки. 3. Индивидуальное откровение и его признаки. 4. Экзорцизм. 5. Оценка естественного богопознания [71].

### **VI. Язычество.**

1. Натурализм. 2. Идолопоклонство. 3. Мистицизм. 4. Магизм. 5. Истоки и сущность язычества. 6. Оценка язычества.

### **VII. Ветхозаветная религия.**

1. Учение. 2. Ветхозаветная религия и христианство.

### **VIII. Духовная жизнь.**

1. Основы духовной жизни [1]. 2. О святости в Православии.

### **IX. Происхождение мира.**

1. Два взгляда на мир. 2. Христианское понимание мира. 3. Христианская экология. 4. Гипотеза антимира. 5. Творение или (и) эволюция.

### **X. Эсхатологическая проблема.**

1. Понятие об эсхатологии и ее различные аспекты. 2. Антихрист. 3. 666 и ИНН. Вопрос о вечности адских мук (Юрий Максимов).

Краткая библиография по темам

---

“Полагаю же, что всякий имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая презирая все украшения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за

красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которую многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожною, опасною и удаляющую от Бога....

Напротив, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве” **Св. Григорий Богослов. Слово 43.**

## Предисловие.

**Е**стественно для христианина знать “*твердое основание того учения, в котором был поставлен*” (Лк. 1:4). Но, как пишет апостол Петр, он должен быть готовым и “*всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением*” (1 Пет. 3:15). Ибо Сам Господь повелевает: “*Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам*” (Мф. 28:19-20).

Проповедь христианства — сложное и ответственное дело, поскольку от его успешности зависит спасение многих людей. Оно требует и знания вероучительных и нравственных истин христианства, и понимания духовной жизни, и определенного ознакомления с основными сторонами человеческой жизни и деятельности, прежде всего, с религиозной, философской, научной. Оно с необходимостью предполагает и знание ответа на главные и наиболее волнующие современников вопросы. Все это требует специальной подготовки, которой преимущественно и занимается апологетика (основное богословие).

Апологетика ориентирована на людей различных убеждений и уровней веры: и только что пришедших в ограду Церкви, у которых еще немало сомнений, и находящихся “около церковных стен,” но ищущих Истины, смысла жизни и интересующихся христианством. И тем и другим, как не имеющим, большей частью, духовного опыта, не “пережившим” в себе Бога, необходимо обоснование истин веры, нужны доказательства, поскольку они являются одним из естественных средств на пути приобретения и укрепления веры. Предлагаемая работа, рассматривая многие апологетические вопросы, как общерелигиозного, так и специфически христианского характера, ориентирована на эту цель.

Настоящее издание включает в себя следующие разделы:

- **Понятие** об апологетике, ее цели, задачах и месте в системе богословских наук; также краткий исторический очерк истории апологетики (глава I).
- **Религия** и ее происхождение. — Положительное раскрытие вопроса, и анализ отрицательных точек зрения (гл. II-III).
- **Бытие Бога.** — Основные аргументы и анализ контраргументов (гл. IV).
- **Религия и человеческая деятельность.** — Наука, философия, православие; проблема познания; социальная деятельность Церкви; свобода человека, Церкви и религиозная свобода; экзорцизм и отношение к нему отцов Церкви (гл. V).

- **Откровение.** — Естественное и сверхъестественное богопознание; его виды, признаки и критерии истинности; святоотеческое учение об отношении к чудесам, видениям и т.д. (гл. VI).
- **Духовная жизнь.** — Основы православной духовной жизни, святость. (гл. VII).
- **Язычество.** — Происхождение, основные виды, оценка (гл. VIII).
- **Ветхозаветная религия.** — Вера и жизнь; Ветхий и Новый Заветы (гл. IX).

## I. Понятие об апологетике.

АПОЛОГЕТИКА (греч. *απολογία* — защита, оправдание, заступничество; речь, сказанная или написанная в защиту кого-либо; *απολογεομαι* — защищаться, оправдываться, приводить, говорить что-либо в свою защиту) в общем смысле — это любая защита христианства от обвинений и критики со стороны его противников; в специальном — раздел богословия, имеющий целью такое раскрытие и обоснование истин христианской веры, которое должно дать ответ каждому вопрошающему, а также опровержение неверных религиозных, философских и иных мировоззренческих взглядов, противостоящих христианству. Апологетика как защита христианства существует с самого его начала и остается в этом качестве до настоящего времени. Как особый раздел богословия, или как отдельная наука, апологетика появляется с развитием школьного богословского образования. На протяжении истории объем и содержание ее очень менялись, и она выступала под разными названиями: апологетика христианства, естественное богословие, философская или основная догматика, умозрительное богословие, общее богословие, введение в богословие, основное богословие. Со второй половины XIX века из области апологетики постепенно выделяются в самостоятельные дисциплины История религий, Библейская археология и текстология, Библейская история, Обличительное (или Сравнительное) богословие. В XIX — XX веках в богословских школах на Западе и в России апологетика входит в курсы *основного богословия* или рассматривается как та же самая дисциплина (например, И. Николин. “Курс основного богословия или апологетики.” Сергиев Пос. 1904).

Реформированная в 1996 году учебная программа духовных школ Русской Православной Церкви рассматривает апологетику и основное богословие как два отдельных предмета. Апологетика при этом сохраняет свою специфику и ориентируется, главным образом, на защиту христианства от критики со стороны иных мировоззрений и систем мысли. В задачу же основного богословия входит рассмотрение и анализ главнейших христианских истин веры и жизни с позиции интеллектуальных, моральных, культурных и прочих общепризнанных норм и критериев.

### 1. Разделы апологетики.

В апологетической науке можно выделить три основных раздела: Богословский, Историческо-философский и Естественнонаучный.

#### **Богословская апологетика**

Предметом Богословской апологетики являются преимущественно основные христианские истины веры и жизни. Однако, в отличие от Догматического и Нравственного богословия, рассмотрение и обоснование их дается, исходя не из авторитета Священного Писания и Предания Церкви, но, главным образом, с позиции интеллектуальных, мораль-

ных, культурных и прочих общепризнанных норм и критериев. Это обусловлено необходимостью раскрытия христианских истин человеку мало церковному или неверующему, но ищущему, с тем, чтобы он получил оптимальную возможность принятия их в качестве основополагающих мировоззренческих принципов. Подобный подход является и защитой основных ценностей христианской религии перед лицом критики, и, одновременно, оптимальным условием конструктивного диалога с иными религиозными системами мысли.

К области Богословской апологетики относится рассмотрение вопросов: догматических (понимание Бога, единотроичности Бога, Боговоплощения, Спасения, Воскресения, таинств, и др.) в их сопоставлении с нехристианскими аналогами других религий и религиозных течений; теодицеи (согласования Божественной любви и существования вечных мучений, происхождения зла, свободы личности и промысла Бога и др.); духовно-нравственных (понимание христианских основ духовной жизни в сравнении с неправославными), и некоторых других.

В настоящее время тематика Богословской апологетики отнесена к области основного богословия.

### **Историческо-философская апологетика**

Этот раздел апологетики охватывает очень широкий круг проблем исторического и, главным образом, философского характера. **Исторический** аспект включает в себя вопросы происхождения религии и ее видов, возникновение христианства, разных форм мистицизма и т.д., и понимания сущности этих явлений. Историческая тематика в апологетике возникла, практически, лишь с XVIII столетия, когда деятели т.н. эпохи Просвещения и Великой французской революции в своей борьбе с христианством дошли до отрицания историчности Христа и реальности событий, описываемых в Новозаветных и других библейских книгах (т.н. “Мифологическая школа”). Эта и другие гипотезы происхождения христианства (Новотюбингенской школы, политико-экономическая, синкретическая) определили содержание и характер многочисленных апологетических трудов. В настоящее время историческая тематика по прежнему присутствует в большинстве учебных пособий по апологетике и основному богословию.

Важной частью исторического аспекта апологетики являются вопросы критического анализа различных атеистических гипотез происхождения религии (“изобретения религии,” натуралистической, анимистической, социальной, антропотеистической и др.), а также оценки воззрений некоторых наиболее известных мыслителей на религию, ее происхождение и место в жизни человека и общества.

**Философский** аспект этого раздела апологетики своим предметом имеет, прежде всего, соответствующее раскрытие и обоснование тех положений христианской веры, которые являются общими или смежными с философией, и в этом качестве проблемными как для богословия, так и для философии, а также богословское осмысление и оценку многих вопросов онтологии, гносеологии, антропологии, эсхатологии.

Понимание бытия, или сущего (*онтология*) является ключевым как для христианства, так и для философии, поскольку определяет принципиальный взгляд на все прочие проблемы веры и знания. В христианской апологетике оно включает в себя круг вопросов, связанных с религиозно-философским осмыслением учения о Боге и Его бытии, бытии сверхчувственного мира, о творении, об отношении между Богом и миром (и человеком). Постоянное внимание, начиная со времен схоластики и до настоящего времени, уделяется вопросу доказательств бытия Бога.

Большое количество апологетических трудов посвящено анализу альтернативных точек зрения по вопросу понимания Бога и Его отношения к миру, предлагаемых деизмом, дуализмом, монизмом, пантеизмом, политеизмом, теизмом и другими философскими и религиозно-философскими направлениями.

Проблема познания, и в первую очередь богопознания, его условий, критериев, цели и средств (*гносеология*) является центральной как для христианства, так и для философии. Она очень обширна и многогранна. В богословии эта проблема рассматривается неоднозначно, особенно со времени раскола XI века. Запад ее решение усматривает преимущественно в деятельности *ratio*, в то время как Восток (Православие) — в целостности познающего духа. А.С. Хомяков точно определил это расхождение, указав на главную ошибку западного мышления: “Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа” [1].

Это же подчеркивал и И.В. Киреевский: “Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные, для достижения полноты истины, ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности...” [2].

Таким образом, истинное познание и познание Истины Православие видит только на пути богоуподобления. И основной вопрос философской и христианской гносеологии — об истине и заблуждении (прелести), в нем решается через обращение не к *ratio* самому по себе, но к чистоте всего духовно-нравственного состояния познающего.

Происхождение человека, понимание личности, души, духа, бессмертия, свободы, греха и добродетели, спасения и совершенства, святости, отношение к телу, смысл жизни и смерти, страданий и творчества — вопросы антропологии, которые далеко не охватывают всего спектра этой части философской апологетики. Она является той областью, которая вместе с учением о Боге занимает центральное место в христианском богословии и вокруг которой постоянно ведутся основные мировоззренческие дискуссии.

Вызывающей всегда повышенный интерес и множество вопросов является проблема *эсхатологии*. Она имеет несколько аспектов, однако в области философской апологетики рассматриваются по преимуществу два. Первый из них можно назвать “*антиномией генны*.” Основной антиномический постулат эсхатологии заключается в том, что вечная жизнь нетления и славы может совмещаться с вечной смертью и гибелью, то и другое — в разной мере — является включенным в бытие.[3] Эта проблема является предметом рассмотрения с первых веков христианства и по настоящее время. Ориген, свт. Григорий Нисский, святые Иоанн Златоуст и Исаак Сирий, прот. А. Губеровский, свящ. А. Жураковский, кн. Е. Н. Трубецкой и многие другие отцы Церкви, богословы и мыслители предлагали интересные и глубокие варианты ее решения.

Второй аспект эсхатологической проблемы — конечная судьба этого мира. Этот аспект охватывает широкий круг вопросов и близко соприкасается с историософией, социологией, анализом научно-технического прогресса, развитием культуры и т.д. В настоящее время в связи с нарастающим экологическим кризисом, активизацией процессов глобализации и расширяющимися возможностями тотального контроля за человеком и управлением его поведением он приобретает все большую актуальность. Особую психологическую

напряженность и остроту этой проблеме придает вопрос об антихристе и признаках его явления.

### **Естественно-научная апологетика**

Основная задача данного направления апологетики заключается в том, чтобы на основе наблюдаемой и познаваемой целесообразности устройства мира побудить человека к размышлению о ее Первопричине. Фактически, стержневой идеей естественнонаучной апологетики является то, что традиционно именуется телеологическим доказательством бытия Божия. Главными вопросами здесь являются проблемы соотношения науки и религии, науки и атеизма.

Истоками и основанием естественнонаучной апологетики являются известные слова апостола Павла: “Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны” (Рим. 1:19-20). Апостол с некоторой предосудительностью пишет здесь о тех, кто, рассматривая и изучая мир, не видит в нем присутствия Бога. Отцы и учителя Церкви разных эпох также были убеждены, что наблюдение явлений природного мира и привлечение данных естественных наук в апологетических целях является и правомерным, и полезным, поскольку с своей стороны открывает человеку бытие Бога и многие Его свойства. Преп. Ефрем Сирий, например, писал: “Что видим в природе, тому учит и Писание. И природа и Писание, если правильно будем вникать, показывают одно и то же” [4]. Об этом же говорят свт. Василий Великий и Григорий Нисский в своих “Шестодневах,” преп. Иоанн Дамаскин в “Точном изложении православной веры” и многие другие. Один из русских святых Тихон Задонский пишет большое сочинение “Сокровище духовное от мира собираемое.” Не менее важно и то, что, изучая мир, Бога увидело подавляющее число самых выдающихся ученых-естествоиспытателей всех времен и народов, включая и современную эпоху. Основную их мысль хорошо выразил М. Ломоносов: “Создатель дал роду человеческому две книги. Первая — видимый мир... Вторая книга — Священное Писание... Обе обще удостоверяют нас не токмо в бытии Божиим, но и в несказанных нам Его благодеяниях. Грех всевать между ними плевелы и раздоры” [5].

Однако наряду с этой основной линией богословской и научной мысли, начиная с XVI-XVII веков и особенно в последующее время в определенных общественных кругах все активнее развивается и широко пропагандируется мысль о саморазвитии мира, самозникновении жизни и самого человека. Из этого истока родились псевдорелигиозные, атеистические и антирелигиозные настроения, целые философские системы. Отсюда вышла и идея несовместимости и противоборства науки и религии, которая актуальна для естественнонаучной апологетики до настоящего времени. Теперь, когда естественные науки убедительно свидетельствуют о том, что все уровни микро-, макро- и мега-мира: материальный, биологический, психический, нравственный и духовный — все вместе и каждый в отдельности настолько разумно организованы и так соотносятся между собой, что, фактически, не остается сомнений в *антропном* принципе устройства мира, — естественнонаучная апологетика как никогда достигает своей цели, показывая, что наука и религия не только не враги, но каждая из них своими средствами открывает человеку существование высшего Разума — Бога.

Естественнонаучная апологетика имеет едва ли не столько же аспектов, сколько естествознание насчитывает у себя отдельных наук. Однако некоторые из них имеют при-

оритетное значение. Обусловлено это тем, какое “внимание” уделяется той или иной науке атеистической критикой. Ими обычно являются антропология, психология, биология, космология. Основной проблемой дискуссии между религией и атеизмом (но не между религией и наукой!) на пространстве этих наук является *причина*, или *источник* (Бог или материя?) возникновения Вселенной, происхождение жизни и человека.

\* \* \*

Апологетика, таким образом, ставит своей целью такое раскрытие и обоснование христианской веры, которое позволило бы каждому человеку, ищущему смысла жизни увидеть, что христианство это не слепая вера, но религия действительно отвечающая основным жизненным запросам человеческого бытия. Этим объясняется и специфика данной богословской науки, заключающаяся, прежде всего, в том, что она обращается не только к Библии и святоотеческому учению, но и к нехристианской религиозной и философской мысли, к достижениям естественных и гуманитарных наук, к истории, искусству — культуре в целом.

В то же время всегда актуальным остается предупреждение Господне: “Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас” (Мф. 7:6). Это заповедь рассматрительного отношения к проповеди, чтобы она не оказалась раздражающим вызовом для неподготовленных и духовно неспособных к ее восприятию. Апостол Павел наставляет своего ученика Тимофея и в его лице каждого христианина: “От глупых и невежественных состязаний уклоняйся, зная, что они рождают ссоры; рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины” (2 Тим. 2:23-25).

[1] Хомяков А.С. Полное собр. соч. Т.2. Изд.3. М. 1886. С.55.

[2] Киреевский И.В. О характере просвещения Европы. // Критика и эстетика. М. 1979. С.274.

[3] Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж. 1946. С.508.

[4] Ефрем Сирий, св. Творения. Т. 3. М. 1852. С. 48.

[5] Ломоносов М. Стихотворения // Изд. М. “Советский писатель,” 1948. С. 7.

## 2. Краткий очерк истории апологетики.

Для более удобного рассмотрения историю апологетики обычно разделяют на периоды. Поскольку строго установленной периодизации не существует, в данном обзоре предлагается следующее деление:

- Раннее христианство и эпоха Вселенских Соборов (II-VII вв.)
- Средневековье и эпоха Возрождения (VIII-XV вв.)
- Новое время (XVI-XIX вв.)
- XX век
- История русской апологетики.

### Раннее христианство и эпоха Вселенских Соборов

Необходимость защиты своей веры имела место и до появления христианства. В иудейской среде это нашло, например, отражение в трудах Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др. Христианские писатели были не только знакомы с методами, аргументами и идеями иудейской апологетики, но и использовали их [6]. Первые христи-

анские апологетические элементы встречаются уже во многих местах Евангелий, Деяний и посланий апостольских, особенно у апостола Павла. Апостол Петр призывает каждого христианина быть готовым дать ответ всякому, требующему отчета о его христианской надежде (1Пет. 3:15).

В первые века христианства появляется и особый жанр богословско-полемических сочинений — апологии. Раннехристианские апологии имеют два адресата: иудейство и язычество, по разным причинам противостоящие христианству. “Мы проповедуем Христа распятого, — пишет ап. Павел, — для иудеев соблазн, а для эллинов безумие” (1 Кор. 1:23). Защита от тех и других имела свою ярко выраженную специфику. Если с иудеями дискуссия шла, главным образом, о мессианском достоинстве Иисуса Христа, Его Божественности, то с язычниками — о единстве Божества, уникальности Богоявления во Христе, лживости различного рода обвинений против христиан и несправедливости гонений на них. Как писал **В. Болотов**, эти апологии были одной “из форм обращения к общественному мнению.” Они, *“хотя и медленно, но верно достигали своей цели: они знакомили общество с христианством и разрушали предрассудки и предубеждения против христиан”* [7]. Что особенно обращает на себя внимание в апологиях древнего периода — это их духовная сила, засвидетельствованная исповедничеством и мученической кровью многих самих писателей и их учеников.

С прекращением гонений на христиан в IV веке характер апологетики меняется — от борьбы с внешними врагами она постепенно переходит к защите чистоты веры и нравственности от их искажения внутри самой Церкви. В основном эта борьба носит чисто богословский характер и свое завершение находит в решениях Соборов IV-VIII вв. Однако эта сфера богословской деятельности уже выходит за границы собственно апологетики.

### **Средневековье и эпоха Возрождения**

Апологетика этого периода ориентирована, с одной стороны, на полемику с возникшей в VII в. новой и очень активной религией — исламом (хотя не оставляются и прежние вопросы, связанные с неоплатонизмом и особенно иудаизмом), с другой — на борьбу с реанимируемым язычеством и антропоцентризмом, порожденным эпохой Возрождения. Однако апологетических работ, оставшихся от этого периода, немного. Первое из византийских сочинений, полемизирующее с мусульманством — “Разговор сарацина и христианина” — принадлежит перу прп. **Иоанна Дамаскина**. Он же пишет “Источник знания” — обширную работу, обобщающую и классифицирующую плоды христианского богословия предшествующих веков, но также включающую идеи апологетического и философского характера. Из других работ, посвященных борьбе с исламом, можно отметить сочинения Никиты Византийского, императора Иоанна VI Кантакузена. В начале XII в. Николай Мефонский пишет обширный апологетический трактат “Опровержение богословского наставления Прокла Платоника.”

На Западе центром апологетической деятельности в эту эпоху была Испания. Здесь в 1250 году для подготовки апологетов с целью борьбы с исламом и иудейством был открыт специальный институт, в котором преимущественное внимание обращалось на изучение еврейского и арабского языков. Необычной для того времени была работа кардинала Николая Кузанского “Опровержение Корана,” в котором он указывал на тесную связь мусульманства с христианством.

Политическое могущество Католической церкви в этот период, отсутствие у нее внешних врагов и широкий интерес клира и образованных кругов к античной мысли



способствовали интенсивному развитию философской и богословской мысли и возникновению т.н. схоластики. Последняя одной из важнейших своих задач поставила систематизацию теологии и ее философское обоснование. Схоластами были сформулированы многие доказательства бытия Божия; выдвинута концепция т.н. “двойственной истины,” предполагающая непротиворечивое и независимое сосуществование истин веры и истин разума, из чего в принципе следовала возможность рационального обоснования всех христианских истин; была проведена огромная работа по созданию богословских систем и разработке методов богословско-философского анализа.

В грандиозных “Суммах теологии” (Петра Ломбардского, †1160, Фомы Аквинского, †1274) делается попытка охватить всю совокупность вопросов, относящихся к учению о Боге, мире и человеке, и обосновать истины Откровения с позиций “чистого” разума. Наиболее видное место в этих работах занимают те части, которые назывались богословие рациональное, главное, естественное, иногда — основное. Особенно много сделали в разработке этих разделов знаменитые столпы схоластики, Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинат.

Однако своим подходом к богословию схоластика закладывала основы и того глубокого рационализма, который привел западную мысль к многим самым негативным последствиям. В схоластике происходила “практически тотальная десакрализация содержания веры.” “Прокламируя примат богооткровенной истины над истиной позитивного знания и непререкаемый авторитет Священного Писания и Священного Предания, в своем реальном интеллектуальном усилии схоластика по всем параметрам фактически остается чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана” [8]. Заповеданное Апостолом “верою познаём” (Евр. 11:3), в ней, несмотря на внешне декларируемое “*Credo, ut intelligam,*” прямо трансформировалось в позицию: “Познаём, чтобы веровать.”

Поскольку спасение человека обусловлено не просто ортодоксальностью его веры, но и правильностью состояния его души, в истории Церкви наряду с борьбой за истину веры идет не менее серьезная и острая борьба за истину жизни. Защита принципов духовной жизни является одним из самых серьезных и тонких направлений в апологетике. Возникло оно постепенно. Но особенное развитие стало получать в результате схоластического развития богословия в Западной Церкви и его отрыва от святоотеческого опыта.

В.Н. Лосский отмечает: “Нужно было произойти какому-то рассечению между опытом и общей верой, между личной жизнью и жизнью Церкви, чтобы духовная жизнь и догмат, мистика и богословие стали двумя различными сферами, чтобы души, не находя достаточной пищи в богословских “Суммах,” с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте” [9].

Прекрасный знаток духовной литературы Востока и Запада свт. Игнатий (Брянчанинов) указывает и на конкретные временные координаты возникновения ложного направления в недрах Западной церкви. Он пишет: “Преподобный Венедикт [†544 г.], святой папа Григорий Двоеслов [†604] еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже Бернард Клервосский (XII в.) отличается от них резкою чертою; позднейшие уклонились еще более.” И так оценивает их мистический опыт: “Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатью” [10].

Разрыв единой Вселенской духовной традиции привел к появлению многих и нередко далеко уходящих от Церкви аскетов-мистиков и мистических течений. Иоанн Скот

Эриугена (ок.†877), аббат Иоахим Флорский (†1202), Франциск Ассизский (†1226), блаж. Анжела (†1309), мастер Экхарт (†1328), Катарина Сиенская (†1380) и др. оказали большое влияние на последующее, вплоть до настоящего времени, развитие как церковно-католического, так и внецерковного мистицизма. Борьба за чистоту и трезвенность духовной жизни, полемика с различными мистическими направлениями, уводящими от Христа, является одной из ярких страниц апологетики.

Наступившая с XIV века эпоха Возрождения во всей силе обнаружила скрытый рационализм, мистицизм и обмирщенность западного богословия. Этому способствовали переводы древних греческих и римских философов, которые открыли Западу античную культуру в новом для него и более привлекательном свете, нежели христианские духовные ценности. В результате место Бога и веры в обществе все активнее занимает Человек и его разум, со всеми вытекающими отсюда последствиями. В западном мире начинается открытое отчуждение от христианства, неверие. Возрожденческий антропоцентризм явился серьезнейшим вызовом христианству. Однако там оно уже не могло оказать достойного сопротивления всё усиливающейся волне десакрализации Бога, человека и мира. Из более известных апологетов и их трудов в этот период можно назвать: “Торжество креста против мудрых века” Иеронима Савонаролы и “Естественное богословие” Раймунда Сабундского, в котором делается попытка все библейские истины веры логически вывести из рассмотрения природы и ее законов.

### **Новое время**

Реформация и связанная с ней религиозная борьба явились *sui generis* констатацией развития того серьезного духовного кризиса западной церкви и всего общества, который особенно ощутимо начался со времени Раскола XI века. Реформация не просто подорвала устои католической церкви, но и дала сильный импульс к развитию многих нецерковных и антихристианских идей и философских направлений. Наиболее значительными из них явились деизм, пантеизм, материализм, оказавшие большое влияние на всю последующую историю мысли. Понятие Личного, Живого Бога начинает все чаще подменяться то бесконечной Субстанцией (пантеизм Спинозы), то отрешенным от мира “Божественным часовщиком” (деизм), то вообще мертвой материей (Гоббс, Гольбах, Молешотт). Соответственно этим направлениям развивалась и апологетика.

Борьбой с деизмом известна английская апологетическая школа, хотя деятельность этой школы и была очень неоднозначна. Активно защищая бытие Бога, бессмертие души и другие общерелигиозные истины, ее представители, среди которых было не мало унитариев, обходили в то же время молчанием специфически христианские истины. Христианство в их схоластической трактовке не редко оказывалось просто одной из религий, в которой нет ничего нового, исключительного по сравнению с другими монотеистическими религиями. Показательно в этом отношении сочинение известного английского философа Д. Локка “Опыт о человеческом разуме.”

**Проф. прот Н.П. Рождественский** так охарактеризовал деятельность этой школы: “...В английской апологетике XVII-го и XVIII-го века еще в значительной степени преобладало односторонне-схоластическое направление. Живая христианская истина закована в них в тесные рамки сухих логических формул... Лучшее, что сделано английской апологетикой в XVII и XVIII веках, принадлежит историко-апологетической деятельности, т.е. защите исторической подлинности библейских книг, достоверности евангельской истории, библейских свидетельств о чудесах, пророчествах и т.д.” [11].

Апологетическая деятельность развивалась в это время и в других европейских странах. Так, в Нидерландах появилось одно из самых ярких апологетических сочинений XVII века юриста, историка и государственного деятеля Гуго Гроция “Об истинности христианской религии,” переведенное не только на все европейские языки, но и на китайский для миссионеров. Во Франции в XVII-XVIII веках действовала целая апологетическая богословско-философская школа Боссюэ и Фенелона, находившаяся под влиянием философии Декарта. Большой известностью здесь пользовалось сочинение Фенелона “О бытии и свойствах Божиих,” направленное главным образом против пантеизма Спинозы. Выдающимся представителем этой школы явился Б. Паскаль, оставивший замечательные мысли о религии, изданные после его смерти под названием “Мысли Паскаля о вере и некоторых других предметах,” переведенные на многие языки, в том числе и на русский, и не потерявшие своего апологетического значения до настоящего времени.

В Германии в XVII-XVIII веках, практически, не было своей апологетической мысли. В основном там пользовались французскими переводами. Основной вклад в апологетическую мысль внесли философы, а не богословы. Это, прежде всего, Лейбниц, а также Вольф. Лейбниц в своей “Монадологии” развивает учение о предустановленной гармонии мира, а также дает философское обоснование доказательств бытия Бога, особенно космологического и телеологического, и бессмертия души. Его философия явилась опорой в борьбе против материализма, атеизма и отчасти деизма. В “Теодицее” в качестве введения он предлагает опыт рационального обоснования веры и ее согласования с разумом. Вольф пишет “Естественное богословие,” в котором пытается все истины веры вывести и связать между собой чисто логическим путем. Однако формально-логический метод, применяемый Лейбницем и Вольфом, делал их сочинения сухими и трудно усвояемыми.

В XVIII веке французскими “просветителями” была остро поставлена проблема соотношения между религиозной верой и знанием. Активно выступив против христианства, они безоговорочно отдали первенство человеческому разуму. Их влияние на общественное мнение оказалось столь сильным, что религия, точнее христианство, начинает рассматриваться как основное препятствие на пути к благоденствию человечества. Открывается прямая идеологическая, а затем и кровавая борьба с христианством.

На этой почве в конце XVIII — начале XIX веков во Франции возникает другая популярная апологетическая школа, основанная Шатобрианом и определившим ее направление в своем главном сочинении “Дух христианства.” К сожалению, дух этот был усмотрен Шатобрианом не в духовном содержании христианской веры, а в культурно-эстетических формах ее проявления. Особо стоит имя известного ученого естествоиспытателя Бонне, который в сочинении “Созерцание природы” приводит богатый материал, свидетельствующий о разумном Творце мира.

Энергичную апологетическую реакцию на многие десятилетия вперед вызвало во Франции, а затем и в других странах, появление в конце XVIII в. т. н. мифологической школы, основателями которой явились деятели Великой французской революции К.Ф. Вольней и Ш. Дюпюи. Мифологическая школа не только отвергла историческое существование Христа и других библейских лиц, но и представила христианство не более как вариацией на темы различных мифов и религий древних народов.

Наибольшую известность из “мифологов” приобрел Артур Дреус, написавший в 1909 году “Миф о Христе.” Книга вызвала негодование в протестантских кругах Германии, хотя по существу Дреусом ничего не было сказано нового, “*кроме разве только ошибок*” [12]. Своей известностью Дреус был обязан германскому иудейскому т.н. “Союзу мо-

нистов,” который идеи Дрекса сделал предметом страстной агитации и бросил их в толпу как “последнее слово” исторической науки. Как на диспутах, так и в обширной литературе, которая появилась вокруг “Мифа о Христе,” была выявлена полная научная некомпетентность автора [13].

Несмотря на полную историческую несостоятельность этой школы, ее идеи скоро проникли во многие государства: Англию, Италию, Голландию, США и др. Там она также подверглась острой критике. В Англии, например, апологию-памфлет “Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта” пишет епископ Уэтли, который, пользуясь методом мифологической школы, “доказывает,” что Наполеона Бонапарта никогда не было. Во Франции Ж.-Б. Перес пишет блестящую пародию на “доказательства” “мифологов” “Почему Наполеона никогда не существовало, или Великая ошибка — источник бесконечного числа ошибок, которые следует отметить в истории XIX в.” (М., 1912). Как реакция на новые идеи, явилась и работа Э. Пресансе “Иисус Христос и Его время” (СПб. 1871).

К середине и во второй половине XIX века в Германии отрицательная критическая мысль направилась уже по несколько иному руслу. Там возникает т.н. Ново-тюрингенская отрицательная историко-критическая школа, пытавшаяся оспорить подлинность библейских книг Ветхого и Нового Заветов и многих описываемых в них событий. Ее деятельность, на волне общего увлечения атеистическими идеями, способствовала развитию все большего негативизма в отношении христианства. Естественно, что апологеты этого времени дали соответствующий ответ на подобную литературу. Среди них можно отметить сочинения Ф. Геттингера (“Апология христианства” в 2-х частях, рус. пер. изд. 1872-1873), И. Иерузалема (“Размышление о важнейших истинах религии” в 5-ти томах, рус. пер. изд. 1806, 1817, 1831, 1833 гг. и др.), Х.Э. Лютардта (“Апология христианства,” рус. пер. изд. СПб. 1892).

В 19 веке в связи с появлением теории Дарвина и использованием ее атеистической пропагандой, возникает большое количество апологетических работ, посвященных данной теме. Основное внимание в них обращено на бездоказательность атеистического эволюционизма и, одновременно, на возможность и эволюционного развития мира при условии существования Бога.

В XIX веке западное богословие все сильнее оказывается в зависимости от наиболее популярных философских систем мысли: Канта, Гегеля, Шеллинга и др. Все шире распространяются рационализм, атеизм, пантеизм, различные мистические идеи и движения. Это в свою очередь обусловило интенсивное развитие апологетической деятельности. (Обширная критическая литература по данным вопросам имеется в трудах русских апологетов.)

Свой вклад в апологетику внес крупный германский философ Э. Кант. В своей “Критике чистого разума” он приходит к заключению, что существование Бога нельзя доказать рациональными способами, но также нельзя и опровергнуть. В то же время в “Критике практического разума” Кант утверждает, что принятие существования Бога является необходимым постулатом нравственного сознания человека. Нравственный аргумент (“доказательство”) бытия Божия быстро вошел в арсенал апологетики. Однако многие утверждения Канта, напр., отрицание промысла Бога в мире, Откровения, фактическое отождествление религии и морали и др., были неприемлемы для христианского сознания. Они, как и его критика традиционных доказательств бытия Бога, встретили сильное противодействие со стороны апологетов.

Другим крупным философом, оказавшим влияние на развитие апологетической мысли XIX века, был Гегель. В своем “панлогизме” (“*все есть мысль*”) Гегель попытался преодолеть деистическое понимание Бога и упразднить разрыв между верой и разумом. Однако в его системе живой, личный Бог растворяется и исчезает в безличном, отвлеченном философски-холодном Абсолюте, а вера подменяется диалектикой. Для Гегеля диалектический метод, с помощью которого он пытался найти ответы на все вопросы, оказался своего рода логической магией [14]. Пантеизм философии Гегеля оказался благоприятной почвой для возникновения крайне рационалистических воззрений.

Гегелевская диалектика была положена в основу и атеистического марксизма. Один из последователей Гегеля Л. Фейербах в работе “Сущность христианства” развивает идею антропологического понимания Бога как проекции человека и его свойств в бесконечность и предпринимает попытку создать некую новую религию с культом человека. Эта идея была доведена Ф. Ницше до крайних форм человекобожия, которым и “*завершается внутренняя диалектика гуманизма*” [15]. На борьбу с этими идеями, с атеизмом и материализмом, в Германии выступает апологетическая школа, возникшая под влиянием теологии и философии Ф. Шлейермахера, который первым отнес апологетику к области т. н. философского богословия. Он энергично выступал в защиту христианства. Но его метод и пантеистический характер его философии, ярко проявивший себя в его “Речах о религии,” не позволяют высоко оценивать его апологетическую деятельность. Эта школа не отличалась ни строгостью в вопросах веры, ни последовательностью в изложении своих идей.

Более значительный вклад в апологию христианства внесла теистическая философская школа, основанная Фихте Младшим. В своих сочинениях Фихте перед лицом открыто наступающего атеизма отстаивает бытие личного Бога. Из представителей его школы самым значительным был Г. Ульрици. В своих работах “Бог и природа,” “Учение о человеке,” “Душа и тело” и др. он показывает себя очень компетентным и активным борцом против материализма.

К началу XX века, по меткому выражению *де Любака*, человечество как никогда “*стало мучиться потребностью обходиться без Бога*” [16].

## **XX век**

Особенность апологетики XX в. и ее развития определили следующие основные факторы.

Первый — широкое распространение, а во многих традиционно христианских странах и господство атеистического и материалистического мировоззрения. Даже в тех государствах, где религия формально остается приоритетным мировоззрением, христианство фактически вытесняется из жизни и атеизм оказывается реальной верой подавляющего большинства. Поэтому вопросы веры и разума, соотношения научного знания и атеистического и религиозного мировоззрений, доказательства бытия Бога, существования души или, как заметил И. Ильин, почему верить в Бога “*не глупо и не вредно*” даже и образованному человеку [17], оказываются большей частью на переднем плане апологетики.

Второй фактор — сенсационные открытия в физике, генетике, астрономии, психологии, математике, археологии и других науках, которые принесли совершенно новые свидетельства потрясающей премудрости устройства тварного мира, благодаря чему защитники христианства получили серьезнейшие аргументы для обоснования бытия Бога, существования души и ее бессмертия, существования сверхчувственного мира и др.

Третий фактор — особое внимание в XX в. к проблеме Человека, человеческого существования. Развитие научно-технического прогресса вызвало появление множества новых вопросов, связанных с существенными изменениями как внутреннего мира человека (его психологии, морали, культуры, характера отношения к окружающему миру в целом), так и мира природного. В современном обществе потребления процессы отчужденности человека от другого человека, от общества и даже от самого себя стали принимать ужасающие масштабы. Человек оказался перед лицом множества таких кризисов, и прежде всего духовно-нравственного и экологического, которые реально угрожают жизни на земле. Поэтому вновь, но уже на принципиально ином уровне, перед ним встала задача найти ответ на вопрос о смысле своего существования, своей деятельности. Богословско и философско-апологетическая мысль получила, таким образом, сильный стимул для своей деятельности. Вопрос о смысле жизни приобрел в ней особенно актуальное значение и вышел на передний план. Появляется богатая и разносторонняя христианская литература, посвященная этой тематике

Следующий и специфически религиозный фактор — это необычайно сильное развитие в XX веке теософской (или т. н. панрелигиозной) идеи сотериологической равноценности и тождественности по существу всех религий. Эта идея выразилась, в частности, в возникновении экуменического движения, ставящего своей целью объединение всех христианских конфессий. Борьба с размыванием вероучительных границ и стиранием граней между принципиально различными религиозными мировоззрениями — с одной стороны, и с другой — богословское противостояние религиозному фанатизму, агрессивному неприятию иных религиозных воззрений, стали одними из насущных задач современной апологетики. Эти и ряд других факторов обусловили возникновение большой апологетической литературы

Из наиболее известных русскому читателю трудов западных апологетов XX-го века следует назвать американского православного подвижника иеромонаха Серафима (Роуза) и англиканского богослова Клайва С. Льюиса, книги которых быстро приобрели широкую популярность в России.

[6] См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с.591-592.

[7] В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т.2. СПб. 1910. С. 165.

[8] Можейко М.А. Схоластика //Новейший философский словарь. Минск, 1999, с. 695.

[9] Лосский В.. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Бог. Труды. №8. М. 1972. С.16.

[10] Игнатий (Брянчанинов), еп. Соч. в 5-ти т. СПб. 1905.Т.IV.С.498.

[11] Рождественский Н.П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. I. СПб. 1893. С.74-75.

[12] Булгаков С.Н. Современное арианство. //Сб. “Тихие Думы.” М. 1918, с. 160.

[13] См. Сахаров Н., проф. Союз монистов и борьба с ним в Германии. “Богословский Вестник,” 1911, декабрь, с. 775 — 785; С.М. Зорин. “Мифологическая теория Дрекса и ее разбор”// Странник. 1911, июль-август, с. 67.

[14] С. Булгаков. Свет Невечерний, Сер. Посад. 1917. с. 83.

[15] Н.А.Бердяев. О назначении человека. М.: Республика, 1993.с 276.

[16] Анри де Любак. Драма атеистического гуманизма. Москва — Милан, 1997.

[17] Ильин И. А. Кризис безбожия. — Соч. в 10 тт. Т.1, М., 1993, с. 337.

### 3. Русская апологетика

Апологетическая мысль на Руси появляется с самого принятия христианства. Однако, фактически, до XIX века она не имела той специфики, которая присуща современной

апологетике, и охватывала все вопросы, связанные с защитой православия и борьбой с иноверием, ересями, лжеучениями и суевериями, расколом, инославием, сектами, “вольнодумством,” атеизмом и т.д. В первые века перед Русской Церковью стояли две основные задачи: положительное раскрытие существа христианства и борьба с языческим наследием в душах людей. Решение этих задач осуществлялось в многообразных формах: в устных проповедях и обличениях, поучениях и посланиях, в специальных сочинениях и т.д.

Одно из первых такого рода сочинений принадлежит митрополиту Леонтию (Леону; XI в.). Оно написано было против латинян, в нем кроме многочисленных доказательств ошибочности римской традиции совершения Евхаристии на опресноках, кратко разбираются и другие отступления Римской церкви. Апологетические элементы нередко включались и в произведения, не носившие характера собственно апологетического. Таковым, например, является слово пресвитера Илариона, впоследствии митрополита Киевского, “О законе, Моисеем данном, и о благодати и истине, Иисус Христом бывшим,” в котором показывается превосходство новозаветной благодати над ветхозаветным законом. Замечательный писатель, преп. Феодосий (†1074), игумен Киево-Печерский, в “Посланиях” к великому князю Киевскому Изяславу Ярославичу показывает духовные корни находящих на человека несчастий, обличает языческие суеверия в народе, раскрывает смысл субботы в Ветхом и Новом Завете, призывает освободиться от Закона обрядового и поступать по духу Евангелия. Во 2-м послании прп. Феодосий перечисляет отступления латинян от православной веры и учит, как должно правильно относиться к иноверцам.

Первым идейным антицерковным противником, вызвавшим соответствующую апологетическую реакцию, явилась возникшая в 1371 г. в Пскове и скоро достигшая Новгорода ересь т. н. *стригольников*. Здесь впервые Русская Церковь сталкивается с открытыми выступлениями против церковной иерархии. В 1394 появилось послание против ереси стригольников, которое, как считает архиепископ Филарет (Гумилевский), было написано учеником прп. Сергия Радонежского преподобным Афанасием, проживавшим с 1392 г. в Константинополе. В этом послании, в частности говорится: “Скажите, еретики: откуда вы хотите взять иерея? Если вы говорите: недостойн патриарх, недостойны митрополиты, то по вашему нет ни одного попа на земле... Где вы возьмете по окаянной вере вашей священника? Ужели Христос сойдет для вас во второй раз на землю?... Воры и разбойники убивают людей оружием, а вы, стригольники, убиваете людей смертью духовною, удаляя их от пречистых Таин Тела и Крови Христовы... Кто удаляется от сих пречистых Таин, тот не христианин...” [18]

Серьезным испытанием для Русской Церкви было появление в Новгороде в последней трети XV века ереси *жидовствующих*, которая охватила церковные и государственные круги и проникла в народ. “*Ныне и в домах, и на путях, и на торжищах, иноки и мирские все сонмятся, все о вере спрашивают,*” — пишет прп. Иосиф Волоцкий. Жидовствующие отрицали основные христианские истины и церковные установления, отдавая во всем предпочтение Ветхому Завету, превратно ими толкуемому. С опровержением их лжеучения активно выступил свт. Геннадий Новгородский. По его просьбе прп. Иосифом Волоцким был составлен “Просветитель,” в котором раскрываются основные истины христианской веры и даются ответы на обвинения жидовствующих. “Просветитель” явился первым крупным апологетическим опытом на Руси. Хотя внешне ересь была преодолена, ее идеи, тем не менее, продолжали жить.

Ересь Матфея Башкина, появившаяся в середине XVI в., во многих положениях была близка к ереси жидовствующих, хотя своими учителями он и называл “латинцев,” а не иудеев. В переложении его последователей, Феодосия Косого и Игнатия, ересь обрела форму крайнего рационализма. Их учение было обстоятельно разобрано иноком Отенским Зиновием, учеником прп. Максима Грека. В своей книге “Истины показание к вопросившим о новом учении” Зиновий дает обстоятельные разъяснения по многим спорным пунктам, его опровержения хорошо продуманы, аргументация основывается на обширных библейских и исторических материалах. Зиновию принадлежит и другое апологетическое сочинение “Черноризца послание многословное,” которое дополняет “Истины показание...” анализом других вероучительных и церковно-практических вопросов, затрагиваемых еретиками.

В XIII-XV в. на Руси появляется много апокрифических книг, пришедших главным образом из Болгарии (апокрифические сказания об Адаме, Енохе, Ламехе, патриархах, “псалмы Соломоновы,” “Исаака видение,” “Иакова повесть,” “Хождение Богородицы по мукам,” “Завет 12 патриархов” и др.). Эти произведения, содержащие в себе не мало фантазий, суеверий, астрологических идей и разного рода догматических и нравоучительных заблуждений, встретили ревностное противодействие в лице прп. Максима Грека. У него много произведений и догматико-полемиического характера, написанных против иноверцев и еретиков. Пять небольших его статей направлены против иудеев. В “Слове обличительном на эллинскую прелесть” прп. Максим показывает превосходство христианства перед язычеством. Здесь он особенно подчеркивает тот важный факт, что вера Христова распространялась по всей земле не силой оружия, но кротким словом и примером высокой нравственной жизни христиан. Полемике с латинянами были посвящены “Слово против лживого сочинения Николая Немчина о соединении православных с латинянами,” “Слово похвальное апостолам Петру и Павлу; здесь же и обличения против латинских трех больших ересей,” а также послания боярину Федору Карпову и Николаю Немчину и др. Не обошел своим вниманием прп. Максим и ислам, которому у него посвящены три сочинения. Последнее его произведение — “Слово на армянское зловерие,” является опровержением учения монофизитов о том, что Христос на Кресте умер Своим Божеством.

Среди западнорусских апологетов XVI в. привлекает к себе внимание старец Артемий, бывший Троицкий игумен, который вел активную борьбу в Литве с протестантами и арианами. Его письма свидетельствуют о глубоком понимании им христианства. В них автор постоянно ссылается на святых отцов и призывает “испытывать писания” их, они проникнуты духом терпимости и любви.

Другой известный апологет православия в это время на Западе Руси — князь А. Курбский, “стремился к творческому обновлению отеческих преданий, к оживлению и продолжению византийской традиции” [19]. Он ревностно заботился о просвещении православных, укреплении в них разумного понимания веры. Для него “отеческое богословие и эллинская мудрость смыкаются в единое целое: “древние учителя наши в обоих научены и искусны, сиречь, во внешних учениях философских и в священных писаниях” [20].

Значительную остроту апологетической борьбе придавала Брестская уния, в востоянии которой особенно большую роль сыграли православные братства. При братствах сначала в Вильне и Остроге, затем в Львове, а в начале XVII в. — в Киеве велась активная богословско-полемическая и переводческая работа. Из наиболее деятельных апологетов здесь следует назвать архим. Захарию (Копыстенского) (†1626), прекрасно знавшего святоотеческие творения и боровшегося как с протестантизмом, имевшим в то время



большой успех на юго-западе Руси, так и с латинской унией. Его “Палинодия,” написанная в ответ на книгу униатского архиеп. Л. Кревзы “Оборона унии,” была ярким самостоятельным сочинением, раскрывавшим православное понимание христианского единства.

При митрополите Киевском Петре Могиле (†1647) значительно усиливается духовная и богословская зависимость православной литературы от католических источников. Основанное им училище — Киевская коллегия, была устроена по образцу латинских коллегий, что, естественно, наложило глубокий отпечаток на характер воспитания, преподавания и богословского образования ее учеников. Это сказалось и на апологетических трудах. В Киевской коллегии апологетическое богословие не преподавалось как отдельная дисциплина, но входило в состав лекций по философии, преподаваемой по католическим учебникам.

Некритическое отношение к западной богословской мысли ощутимо сказалось и на “Православном Исповедании” Петра Могилы. В этом катехизисе содержатся откровенно католические идеи. Архиеп. Василий (Кривошеин) называет его “ярко латинским документом по форме, а иногда и по содержанию и по духу” [21]. Прот. Г. Флоровский пишет: “В целом “Православное Исповедание” есть только как бы “приспособление” или “адаптация” латинского материала и изложения [к православному учению, оно]... гораздо больше связано с римско-католической литературой, чем с духовной жизнью православия.” [22]

Архим. Иоанний (Галятовский), ректор Киевской коллегии (†1688), писал не только против иезуитов и униатов (“Беседа белоцерковская”; “О происхождении Святого Духа”; “Ответ” на книгу иезуита *Скарги* “Фундамент веры”), но и против мусульман (“Алкоран разрушенный,” “Лебедь”), и иудеев (“Мессия правдивый”).

Однако большая часть южнорусской апологетической литературы XVI-XVII столетий не отличалась оригинальностью. Для полемики с католиками и униатами православные нередко пользовались протестантскими источниками, а для полемики с протестантами — католическими, что делало православную литературу такой же схоластической и малоэффективной.

Вторая половина XVII в. жизнь Церкви отмечена прежде всего реформами патр. Никона и старообрядческим расколом, породившим напряженную дискуссию. Появляется большое количество противораскольнической литературы, очень неоднородной по своему содержанию и достоинству. Более значимые труды появились в XVIII-XIX веках.

В 1685 г. в Москве открывается Славяно-греко-латинская школа (с 1814 года — Московская духовная академия), положившая начало систематическому богословскому и светскому образованию в России.

В XVII-XVIII веках Церковь сталкивается с новыми для нее явлениями. В Россию в связи с реформами Петра I активно проникают идеи материализма, атеизма, деизма, масонства, мистицизма и т.д. И борьба с ними, как правило, была очень затруднена. Так, весь тираж полемической книги Евстафия Станевича “Разговор о бессмертии души над гробом младенца” (1818), написанной против идей пиетизма и масонства, был изъят по распоряжению обер-прокурора кн. Голицына, который так отозвался о ней: “К суждению о бессмертии души привязано защищение Восточной церкви, тогда как никто на нее не нападает... Автор, понимая превратно, не чувствует, что может привести умы в беспокойство, что подлинно Церковь в опасности” [23].

Но хотя руки богословия и были жестко связаны политикой Петра и его преемников, отдельные апологетические сочинения все же появляются. Митрополит Стефан Яворский (†1722) оставил одно из интереснейших апологетических сочинений этой эпохи “Ка-

мень веры,” направленный против лютеранских нововведений в петровской России. Против апокалиптических настроений раскольников им же были написаны “Знамения пришествия антихриста и кончины века от Писаний Божественных.” Интересен его “Ответ Сорбонской академии о соединении церквей,” который предвосхищал позднейшие экуменические дискуссии православных с инославными.

Апологетический характер носят и многие проповеди архиеп. Феофана Прокоповича (†1736), епископа Анастасия Братановского (†1806), митр. Платона (Левшина) (†1812). Митрополиту Платону приписывается рукопись “Ответов на 16 вопросов Вольтера.” В своем сочинении “Рассуждение о безбожии” архиеп. Феофан излагает доказательства бытия Божия, критикует деизм просветителей и пантеизм Спинозы.

Своим противостоянием в XVIII веке бурно нахлынувшему неверию известен “апостольский отклик на безумие вольнодумного века” [24] свт. Тихона Задонского (1724 — 1782). В его лице впервые происходит встреча столпа православной веры и российского безбожия. Своими трудами “Об истинном христианстве,” “Сокровище духовное, от мира собираемое,” свят. Тихон стремится возвести мысль читателя от преходящей жизни к явлениям мира духовного. “Это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, — в отличие и в противовес школьной эрудиции без подлинного опыта...” [25]. Немалое значение в противодействии распространению в России идей Просвещения имело издание в 1793 г. в Москве Добротолубия в переводе прп. Паисия Величковского (†1794).

Не только иерархи Церкви, но и отдельные рядовые ее члены выступают на защиту веры перед лицом возрастающей атеистической пропаганды, наиболее демагогическим тезисом которой было утверждение о противоборстве религии и науки. Одним из таких апологетов выступил великий ученый М.В. Ломоносов. В ряде своих статей и стихотворений он настаивает на отсутствии каких-либо противоречий между религией и наукой. “Не здраво, — писал он, — рассуждает математик, ежели он хочет Божескую волю вымерять циркулем, таков же и богословия учитель, если он думает, что по Псалтыри научиться можно астрономии или химии” [26].

Ярким апологетом-странником в Малороссии явился Г. Сковорода (†1794). Его беседы, поэзия и сама жизнь многое сделали для укрепления веры современников. Особое внимание он обращал на критику атеизма и материализма. Развиваемое им учение о двух “натурах” (“Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог” [27]), свидетельствующих человеку о Боге, проистекало из известных слов апостола Павла (Рим. 1:19-20).

В деле преодоления губительных увлечений русской аристократии и образованных кругов общества немало потрудился свт. Филарет Московский (Дроздов) (†1867). Задачу образования Святитель видел в том, чтобы оно стало для человека действенным началом христианской жизни: “Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия” [28]. Апологетический характер носят его работы: “Изложение разностей между Восточной и Западной церквами в учении веры” (1811), “Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви” (1815) и “Беседы к глаголемому старообрядцу” (1830).

Во второй половине XIX века в России начинается развитие самобытной религиозно-философской мысли. Это, прежде всего, славянофильство, находившееся в тесной связи с богословскими традициями Московской духовной академии [29]. А.С. Хомяков (†1860) одним из первых русских философов призвал философскую мысль “вернуться на забытый путь опытного богопознания,” хранящегося в Церкви. В работе “Церковь одна” он стремится начертать живой, в отличие от схоластического, образ Церкви. Церковь для

него — это “единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати.” Такой подход к рассмотрению вопроса о Церкви был совершенно новым для школьного богословия. По-новому был поставлен **Хомяковым** и вопрос авторства и богодухновенности Священного Писания: “Писание не есть писание Павла или Луки, но писание Церкви,” поэтому для апологетики не столько важна доказанная аутентичность Писания, сколько внутренняя причастность Церкви, ибо именно она, а не авторство само по себе того или иного человека, канонизирует книги. Немалую ценность для защиты Православия перед лицом западных исповеданий имеют письма Хомякова о Западе.

Сподвижник Хомякова И.В. Киреевский (†1856) в своей программной статье “О необходимости и возможности новых начал для философии” мечтает о зарождении новой философии, которой еще нет ни на Западе, ни на Востоке, но которая в своей основе содержится в святоотеческом наследии. Его другая статья “О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России” очень точно раскрывает различие подходов к образованию и воспитанию человека на Западе и в России.

Славянофильство имело определенное влияние на формирование русской апологетической мысли, поскольку в духовных семинариях и академиях многие апологетические вопросы первоначально рассматривались в курсах Философии. Кафедры введения в богословие и основного богословия появляются позднее. Главной их задачей было оправдание веры отцов. Когда согласно Уставу духовных академий 1869 г. была упразднена кафедра физики и математики, то проф. Д.Ф. Голубинский вместо нее основал в МДА и кафедру Естественнонаучной апологетики. Основные вопросы, над которыми трудились русские апологеты-богословы в это время, были связаны с анализом и критикой идей, идущих с Запада. Это, прежде всего, “вольтерьянство,” рационализм, новые “откровения” германских философов (Канта, Гегеля, Шлейермахера и др.).

Первым из профессоров **Московской духовной академии** по кафедре философии, чьи лекции включали в себя вопросы философской апологетики, был прот. Ф.А. Голубинский (с 1818 по 1854 гг.). В лекциях по “Умозрительному богословию” подробно разбирались доказательства бытия Божия, анализировались воззрения деистов, пантеистов, материалистов.

Преемником прот. Ф.А. Голубинского по кафедре метафизики и истории философии был проф. Кудрявцев-Платонов В.Д. (†1891), вся ученая деятельность которого была посвящена апологетической проблематике. Трудно найти проблему, волновавшую умы его современников, которая не была бы тщательно рассмотрена и проанализирована им с христианских позиций. Его магистерская диссертация “О единстве рода человеческого,” докторская — “Религия, ее сущность и происхождение”; исследования и статьи по философии, особенно гносеологии, по обоснованию бытия Бога, бессмертия души, по космологии и рациональной психологии, по естественному богословию, собранные в трех томах его сочинений [30], — говорят об огромном размахе его творческой деятельности. Большой популярностью пользовалась его сравнительно небольшая, но удачно сочетавшая философские и апологетические вопросы и многократно переиздававшаяся работа “Начальные основания философии” (9-е изд. Сергиев Пос. 1915). Проф. А. Введенский пишет, что основная проблематика, занимавшая проф. Кудрявцева, может быть выражена следующими тремя вопросами: 1. Что человек может знать и во что он должен верить? 2. Что такое мир, как он произошел и к какой цели направляется? 3. Как человек должен жить и на что он может надеяться после смерти? [31] Апологетические труды Кудрявцева

являются одним большим вкладом в русскую апологетику. В них органично сочетается серьезный философский подход с глубоким религиозным благочестием, что придавало им особую убедительность.

Дальнейшее развитие русская апологетика получила в трудах проф. МДА по кафедре философии Ал. Ив. Введенского (†1913). В магистерской диссертации “Вера в Бога, ее происхождение и основания” Введенским был сделан анализ различных философских воззрений по вопросу происхождения религии. Докторская диссертация “Религиозное сознание язычества: Опыт философской истории естественных религий” (М., 1902), хотя, в основном, касается индийских религий, тем не менее, дает принципиальную оценку язычества в целом. Другие сочинения Введенского свидетельствуют о масштабности и разносторонности его апологетического творчества.

Одним из самых разносторонних и плодовитых богословов-апологетов конца XIX–XX вв. был проф. МДА по кафедре “Введения в круг богословских наук” С.С. Глаголев (†1937). Его имя по преимуществу связано с естественнонаучной апологетикой. Его магистерская диссертация “О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого” (М., 1894) была первым в русской апологетике опытом научной критики теории Дарвина и сопровождалась обстоятельным изложением и анализом различных теорий эволюционистов. В докторской диссертации “Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви” (Харьков, 1900) им развивается идея о возможности и для язычников вхождения своим путем в ветхозаветную церковь спасающихся. В работе “Из чтений о религии” (Св.-Тр. Серг. Л., 1905) предлагается исторический обзор религий культурных и неразвитых народов, а также разбор воззрений на религию разных мыслителей (Галилея, Декарта, Паскаля, Чербери, Гоббса, Лейбница, Вольтера, Канта, Шлейермахера, Гегеля, Баадера, Ф.А. Голубинского, Гартмана, Соловьева). Последняя часть этой работы посвящена разбору общих вопросов соотношения религии и естествознания. Глаголевым были написаны и другие труды: по истории религий (“Очерки по Истории религии,” М., 1902; “Ислам,” М., 1904) и другим вопросам (напр., “Материя и дух” (СПб., 1906), “Прошлое человека” (Сергиев П. 1917), многочисленные статьи апологетического содержания в “Православной Богословской энциклопедии” и разных журналах. Он подготовил и “Пособие к изучению основного богословия” (М. 1912) для женских богословских курсов в Москве.

Значительный вклад — и последний в дореволюционный период жизни Русской Церкви — в развитие русской, преимущественно философской, апологетической мысли был сделан свящ. Павлом Флоренским (†1937), который с 1914 г. был профессором МДА по кафедре истории философии. Его богословско-философское и апологетическое наследие велико и разносторонне, но к сожалению некоторые его идеи неправославны и даже еретичны.

*Появление* Апологетики как самостоятельной дисциплины в русской богословской школе традиционно связывается с именем проф. **Санкт-Петербургской духовной академии** (открыта в 1809 г.) прот. Н.П. Рождественского (†1882), который одним из первых составил самостоятельный и полноценный курс христианской апологетики. После блестящего окончания Петербургской Академии, в 1865 г. он был назначен на вакантную кафедру основного богословия в Казанскую Академию, где результатом его научных изысканий стала защита в 1867 г. магистерской диссертации “О древности человеческого рода” (ХЧ. 1866. Ч. 2. С. 134-466). Когда в 1869 г. в СПб-й академии была открыта кафедра основного богословия, Н.П. Рождественский вернулся в нее и продолжил свои труды по апологетике.

С 1883 г. он был назначен профессором Петербургской Академии по кафедре основного богословия. Главный труд, изданный уже после его смерти — это “Христианская апологетика. Курс основного богословия” (1-2 т. СПб., 1884.). Апологетику Рождественский считал “*фундаментом для всего здания богословской науки со всеми ее частными подразделениями*” (Там же, с.12). Метод в изложении ее системы, предложенный Рождественским, остается до настоящего времени главенствующим. Он состоит в разделении всей апологетической проблематики на две основные части: вопросы, имеющие общерелигиозное значение и вопросы специфически христианские.

Своей апологетической деятельностью известен архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов) (†1857). Во время преподавания в СПб ДА архимандрит Иннокентий в своих лекциях “*смело касался рационалистических идей... Студенты были увлечены этими лекциями, заслушивались их и выходили из класса в полном очаровании от них*” [32].

Другим ярким апологетом СПб ДА был профессор Иоанн Соколов (†1860), впоследствии епископ Смоленский. Его лекции по догматическому богословию были скорее апологетическими беседами, в которых он стремился пробудить у студентов мысль к разумному обоснованию богооткровенных истин. Он резко выступал против различных видов мистицизма, внешней обрядности и др. духовных болезней своей эпохи.

В СПб ДА кафедру философии на протяжении многих лет возглавлял проф. прот. Ф.Ф. Сидонский (†1873). Его лекции были опубликованы под названием “Генетическое введение в православное богословие.”

В **Киевской духовной академии** (с 1701 г.) из преподавателей, подвизавшихся на поприще философии и философской апологетики, кроме упомянутого архиеп. Иннокентия, можно отметить архим. Феофана (Авсенева, †1852), получившего прозвание “смиренного философа,” а также проф. Ф.Ф. Гусева (б. проф. СПб ДА), оставившего работу “Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма.” Выпускник Киевской академии О. М. Новицкий († 1884) написал первую русскую историю философии в 4-х частях — “Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований” (1860-1861).

Талантливым и разносторонним апологетом был проф. Киевского университета прот. Павел Светлов. Ему принадлежат многочисленные работы по различным богословским вопросам, которые, как правило, рассматривались им в апологетическом освещении. Из наиболее значительных апологетических его сочинений можно назвать: “Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума” (СПб.1896); “Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии” (2 изд. СПб. 1897); “Христианское вероучение в апологетическом изложении” (3-е изд. Киев. 1910); “Религия и наука” (СПб., 1912). Им составлен очень полезный справочник “Что читать по богословию? Систематический Указатель апологетической литературы” (Киев. 1907), включающий в себя обширный перечень трудов (1820 наименований), изданных до 1906 года, по всем, практически, вопросам апологетики.

Из профессоров **Казанской духовной академии** (открыта в 1842 г.), занимавшихся апологетическими вопросами, следует назвать, во-первых, профессора по кафедре “Введения в круг богословских наук” А.Ф. Гусева, который пополнил библиотеку русской апологетики такими трудами: “Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству” (СПб., 1874); “Нравственность как условие цивилизации”; “Христианство в его отношении к философии и науке” (Православное Обозрение, 1885, № 1) Ряд статей им было написано против учения Л. Толстого.

Проф. Д. В. Гусев, хотя был патрологом, однако имел и апологетические работы: “Учение о Боге и доказательства бытия Божия в системе Филона,” “Апология Лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена против Цельса.”

Проф. В.И. Несмелов (†1937) известен как автор фундаментального двухтомного труда “Наука о человеке” (1896, 1903). Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им [Несмеловым] в орудие защиты христианства” [33]. Интересен труд Никанора Бровковича (†1890), архиепископа Херсонского, “Позитивная философия и сверхчувственное бытие” (СПб., в 3-х т.). Во время своей деятельности в Московской, Петербургской, Казанской академиях он отличался скорой богословской отзывчивостью на актуальные проблемы современности. Еп. Никанор анализирует новейшие рационалистические теории происхождения религии, сущности христианства известных немецких мыслителей Штрауса, Бруно Бауэра, Фейербаха и др. Его проповеди живые, яркие насыщены большим апологетическим материалом.

В 1854 г. в Каз. Дух. Ак. профессором Н.И. Ильминским были открыты два миссионерских отделения — татарское и монгольское, задачей которых была подготовка миссионеров и апологетов для проповеди среди населения, исповедавшего ислам, ламаизм и другие восточные религии.

Разносторонним, бескомпромиссным, не редко резким апологетом был прот. Т. И. Буткевич (†1925), профессор богословия в **Харьковском ун-те** и активный сотрудник журнала “Вера и разум.” Его магистерская диссертация “Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт историко-критического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени” (СПб., 1887) была серьезным научным ответом отрицательной библейской критике. Докторская диссертация Буткевича “Религия, ее сущность и происхождение” (Х. Т. 1-2. 1902-1904.) представляет собой фундаментальный труд, посвященный анализу различных философских воззрений на истоки и сущность религии. К числу его апологетических трудов принадлежат также: “Исторический очерк развития апологетического, или основного богословия” (Х. 1899), “Зло, его сущность и происхождение” (Х., 1897).

Особую апологетическую ценность всегда имело **положительное раскрытие** и обоснование православной веры. Здесь существует два основных подхода: богословско-рациональный и богословско-аскетический. И если первый представлен всем развитием апологетической науки, трудами богословов-профессионалов, то второй преимущественно принадлежал пастырям-подвижникам. Их во все времена не мало было на Руси. В Синодальный период среди них следует назвать, прежде всего, свт. Тихона Воронежского (Твор. Т.1-5. М. 1889), преп. Паисия Величковского (Житие и писания... М.1847), преп. Серафима Саровского и других преподобных отцов. Свт. Игнатий (Брянчанинов) (†1867) своими “Аскетическими опытами” (Соч.: в 5 т. 3-е изд. СПб. 1905) дал особенно ясное понимание православных основ духовной жизни и существа заблуждений западного мистицизма и рационализма. В слове “Плач мой” (Т. 1) им дается краткая, трезвая христианская оценка науки и философии.

Стремление к возрождению святоотеческих духовных традиций одушевляет деятельность другого святителя — Феофана (Говорова) (†1894). Он перевел “Добротолубие” на русский язык, оставил толкование на послания ап. Павла, написал много трудов, связанных с внутренним деланием христианина (“Письма о христианской жизни” (СПб., 1862); “Путь ко спасению” (СПб., 1868); “Письма к разным лицам о предметах веры и жизни” (Москва, 1882); и др. Свт. Феофан был очень обеспокоен пассивностью духовных

властей и духовенства в деле проповеди православия и его защиты от разлагающего обмирщения, атеизма, сектантства и проч. Он прямо заявлял, что такое состояние церковной жизни неминуемо должно привести к исчезновению православной веры в России: “Через поколение, много через два, иссякнет наше православие... Следовало бы завести целое общество апологетов, — и писать, и писать”... [34]

Трудно переоценить апологетическое значение деятельности св. Иоанна Кронштадтского (†1908). Своей жизнью, проповедями, неисчислимыми чудесами он защищал Православие более могущественно, чем любые профессиональные апологеты. Его книга “Моя жизнь во Христе” представляет собой замечательный урок правильной духовной жизни.

Из наиболее значительных **курсов апологетики**, или основного богословия, для учебных заведений в дореволюционной России можно назвать следующие. Первое учебное пособие для семинарий, было составлено архимандритом (впоследствии епископом Екатеринославским) Августинем (Гуляницким) (†1892). Хотя структура его “Руководства к основному богословию” (Вильна, 1876; 1884) повторяет, в основном, западные системы апологетического богословия, тем не менее, оно удовлетворительно раскрывает основные вопросы христианской апологетики. Своего рода нормативным явился труд проф. Н.П. Рождественского “Христианская апологетика. Курс основного богословия” (СПб. 1884. в 2 т.). Другие курсы: “Лекции по введению в круг богословских наук,” читанные студентам СПбДА в 1888 — 1889 г. архимандритом Михаилом (Грибановским) (впоследствии епископ) и напечатанные в “Православном Собеседнике” в 1899 г.; “Курс основного богословия” проф. истории философии МДА прот. Димитрия Тихомирова (СПб. 1897); “Курс апологетического богословия” проф. прот. Павла Светлова (К. 1905); “Лекции основного богословия” проф. С.-Пб-го университета прот. Василия Рождественского (СПб.1883); “Об основных истинах христианской веры. Апологетические публичные чтения” проф. Московского университета прот. Николая Сергиевского (М., 1872); “Богословие в апологетических чтениях” проф. Московского Университета прот. Николая Боголюбского (М. 1913); “Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику” проф. прот. Евгения Аквилонова (СПб. 1894); “Курс основного богословия или апологетики” И. П. Николина (Серг. Пос. 1904); “Очерк христианской апологетики” проф. прот. Михаила Альбова (СПб.1902), и др.

Инструментом апологетической деятельности русских богословов и мыслителей явились *богословские журналы*, которые стали выходить, начиная со второй половины XIX века: в МДА — “Прибавления к творениям святых отцов” (1843-1891) и “Богословский Вестник” (с 1892), в СПбДА — “Христианское чтение” (с 1821), в КДА — “Труды Киевской Духовной Академии” (с 1860), в Каз.Д.А. — “Православный собеседник” (с 1855); “Вера и Разум” (с 1884); “Православное Обозрение” (1860-1891); “Вера и Церковь” (М., 1899-1910); и многие другие).

XX век ознаменовался крупными потрясениями. Русская апологетика как научная дисциплина Духовных школ вскоре **после переворота 1917 г.** прекратила свое существование вместе со всей системой богословского образования. Однако и в условиях гонений пастыри Церкви и образованные миряне продолжали поддерживать веру друг друга и противостоять агрессивному безбожию. В сибирской ссылке в 1928 г. прот. Валентин Свенцицкий пишет свои апологетические “Диалоги” (изд.: М., 1993) о бытии Бога, о бессмертии, о Церкви, о прогрессе и духовной жизни. В 30-х годах в Твери, пребывая в крайне бедственном положении, профессор Н.Н. Фиолетов (†1943) создает “Очерки христианской

апологетики” (изд.: М., 1992), в которых основное внимание уделяет естественнонаучной апологетике, вопросам соотношения религии и науки. К произведениям, нелегально написанным в Советской России, “У стен Церкви” С.И. Фуделя (впервые опубликовано в самиздатском сборнике “Надежда”), а также многотомный труд “Основы искусства свято-сти” еп. Варнавы (Беляева, вперв. изд.: Н.Новгород, 1995-2000), многие главы которого посвящены апологетической тематике. В конце 50-х годов митр. Вениамин (Федченков) (1880-1961) завершает свой многолетний труд над книгой “О вере, неверии и сомнении” (С.-Пб. — М., 1992).

В **зарубежье** прот. Георгий Флоровский отвечает на все еще волнующий некоторых вопрос: “Жил ли Христос? (Исторические свидетельства о Христе)” //Христианство, атеизм и современность. Париж, 1929). Проф. прот В.В. Зеньковский пишет “Апологетику,” изданную в 1959 г. в Париже. В ней он предпринимает попытку рассмотреть наиболее животрепещущие проблемы современного мира (основные разделы: “Христианская вера и современное знание”; “Христианство в истории”; “Христианство как Церковь”). Значимыми для философской апологетики были и другие работы Зеньковского: “Проблемы воспитания в свете христианской антропологии” (Париж. 1934), “Русские мыслители и Европа” (Пар. 1955), и особенно “История русской философии” (Пар. 1948-1950), в которой он рассматривает, в частности, и развитие богословской и религиозно-философской мысли в духовных академиях. В 1953 г. появляется “Православно-христианская апологетика” (Нью-Йорк. 1953) проф. А. Андреева. В 70-80 гг. в Джорданвилле выходят несколько апологетических очерков (“О жизни, о вере, о Церкви”; “Догмат о вере” и “Бог наш на небеси и на земли вся, елика восхоте, сотвори”) проф. Свято-Троицкой семинарии протопресв. Михаила Помазанского.

Всегда большое значение для апологетики имели труды **религиозных мыслителей**. И русская религиозно-философская мысль сделала многое для многих ищущих истины в их обращении к Богу и ко Христу.

Интерес представляют отдельные сочинения В.С. Соловьева (напр., “Оправдание добра,” М., 1996); И.А. Ильина (“Религиозный смысл философии.” Париж, 1925), “Аксиомы религиозного опыта” (Париж, 1953), “О сопротивлении злу силой” (1925), “Поющее сердце. Книга тихих созерцаний” (1958), “Наши задачи” (1956); и многих других наших мыслителей.

Большое количество статей, посвященных в том числе и апологетическим вопросам, было опубликовано в журнале “Путь” — ведущем издании религиозно-философской общественности русского зарубежья.

Постепенное возрождение апологетики как богословской науки началось в б. СССР вместе с возобновлением деятельности Духовных семинарий и академий. В **МДА** в первые годы курс основного богословия читали доц. прот. Н.С. Никольский, проф. прот. С.В. Савинский, проф. М.А. Старокадомский, доц. В.И. Талызин, проф. А.В. Ушков. Проф. Старокадомским были защищены магистерская и докторская диссертации по философской апологетике: “Вера и разум как пути богопознания по творениям церковных писателей первых трех веков христианства” (Маг. дисс. Машинопись, 1961) и “Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров МДА” (Докт. дисс., Машинопись, 1969).

В **СПбДА** курс основного богословия читали проф. К.А. Сборовский, доц. А.Ф. Шишкин, архиеп. Михаил (Мудьюгин), издавший свои лекции под названием “Введение в основное богословие” (М. 1995).



**Литература:** Смирнов С., прот. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855; он же. История МДА до ее преобразования (1814-1870). М., 1870; Рождественский Н. П., прот. Очерки истории апологетики и современно-научной постановки ее в западной богословской литературе // ХЧ. 1873. Ч. 3. Сент. С. 89-134; он же. Христианская апологетика: Курс основного богословия. СПб., 1884. Т. 1; Буткевич Т., прот. Краткий обзор русской апологетической литературы // ВиР. 1899. № 19. С. 415-440; Светлов П. Я. Что читать по богословию? Систематический указатель литературы (248-1906 гг.). К., 1907; Зеньковский В., прот. История русской философии. П., 1948, 1950. Т. 1-2; Сарычев В. Д. Ознакомление с главными трудами русской апологетической литературы / МДА. Загорск, 1952-1954. Т. 1-2. Рукопись; Флоровский Г., прот. Пути русского богословия; Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975; Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. П., 1991.

[18] Филарет Гумилевский, архиеп. История Русской Церкви, с. 227 — 229.

[19] Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Париж. 1981. С. 33.

[20] Там же, с. 32.

[21] Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви. // БТ. №4. М. 1968. С. 21.

[22] Флоровский. Пути...с. 50.

[23] Там же, с. 151.

[24] Там же, с. 124.

[25] Там же, с. 125.

[26] М.В. Ломоносов. Сб. статей под ред. В.В. Сиповского. СПб. 1911. С.17.

[27] Григорий Сковорода. Соч. Т.1. Киев. 1961. С.16.

[28] Флоровский. Пути... с. 172.

[29] См.: Ф. Андреев. МДА и славянофилы. Сергиев Посад, 1915.

[30] Собр. соч. Т. I-III. Сергиев Посад, 1893 -94.

[31] А. Введенский. Философия В.Д. Кудрявцева в общедоступном изложении. М. 1895, с. 3-4.

[32] Смолич И.К. История русской церкви. 1700 — 1917, М., 1996, с.442 — 443.

[33] Флоровский, с. 445.

[34] Флоровский, с. 398.

## II. Религия.

### 1. Человек, мир, религия.

О, вещая душа моя!  
О, сердце, полное тревоги,  
О, как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!.

Ф. Тютчев

Что представляет собой человеческая жизнь? Если бы можно было зафиксировать ее на киноленте и просмотреть в ускоренном режиме, то возникло бы довольно удручающее впечатление.

Каков обычный день человека? — Сон, еда, работа, разговоры, суета, смех, ссоры... — так сегодня, завтра, изо дня в день и из года в год. Какова жизнь в целом? Учился, работал, женился, дети, старость, болезни... смерть. У детей и их детей та же “история.” На эту основную схему накладываются разные события, но ни одно из них не может остановить течение самой жизни в ее неудержимом движении к... смерти. И так у всех, всегда и повсюду. Как осенние листья уходит поколение за поколением.

Миллиарды жизней, наполненные радостями и страданиями, любовью и отчаянием, благородством и низостью, славой и неизвестностью, канули в вечность. Какую? Что это такое? Каков смысл жизни человека и человечества?

Дар напрасный, дар случайный,  
Жизнь, зачем ты мне дана?  
Иль зачем судьбою тайной  
Ты на казнь осуждена?  
Кто меня враждебной властью  
Из ничтожества воззвал,  
Душу мне наполнил страстью,  
Ум сомненьем взволновал?  
Цели нет передо мною:  
Сердце пусто, празден ум,  
И томит меня тоскою  
Однозвучный жизни шум.

Такими горькими словами в трудную минуту жизни выразил Пушкин эту парадоксальность человеческого существования, его трагическую для нас загадочность.

Московский митрополит Филарет (Дроздов), уже при жизни прозванный Мудрым, ответил тогда Пушкину следующим знаменитым стихотворением:

Не напрасно, не случайно  
Жизнь от Бога мне дана,  
Не без правды Им же тайно  
На печаль осуждена.  
Сам я своенравной властью  
Зло из темных бездн воззвал,  
Сам наполнил душу страстью,  
Ум сомненьем взволновал.  
Вспомнись мне, Забвенный мною!  
Просияй сквозь сумрак дум —  
И созиждется Тобою  
Сердце чисто, светлый ум.

Неожиданный ответ митрополита, вскрывший самое существо мучительного вопроса, глубоко растрогал Пушкина. Он пишет ему целое стихотворное послание, в котором звучит неподдельное чувство благодарности и умиления:

Я лил потоки слез нежданных.

И ранам совести моей  
Твоих речей благоуханных  
Отраден чистый был елей.

Действительно, для каждого человека основным вопросом всегда был и остается вопрос о смысле жизни. Не все могут найти для себя окончательное его решение, не все способны ответить сомневающимся. Но в каждом нормальном человеке неистребима потребность найти этот смысл и его разумное объяснение.

Перед каким же выбором стоит человек в решении этого основного вопроса жизни?

Прежде всего — это *религия* и *атеизм*. Стоящий между ними агностицизм, по существу, не может претендовать на мировоззренческий статус, поскольку в принципе отрицает за человеком возможность сколько-нибудь достоверного ответа на главнейшие мировоззренческие вопросы: о бытии Бога и бессмертии души, природе добра и зла, истине и смысле жизни и т.д.

Каково же ценностное соотношение между религией и атеизмом? Чтобы ответить на этот вопрос, их целесообразно рассмотреть как две теории бытия (небытия) Бога, поскольку именно данная проблема является для них главнейшей. Два основных научных требования, предъявляемые к любой теории на предмет ее признания, могут и в данном случае быть критерием в оценке религии и атеизма. Первое: необходимость иметь факты, которые бы подтверждали теорию. Второе: возможность опытной (экспериментальной) проверки ее основных положений и выводов. Только теория, удовлетворяющая этим требованиям, может быть признана в качестве научной, заслуживающей серьезного внимания.

Что же представляют собой религия и атеизм в свете этого критерия? Если говорить о религии, то она, во-первых, предлагает неисчислимо количество фактов, прямо свидетельствующих о существовании Бога, души, духов, сверхъестественных сил и т.д. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть на жизнь хотя бы нескольких русских святых и их многочисленные чудеса, например: святой Ксении Петербургской (†1803); преподобного Серафима Саровского (†1833); Амвросия Оптинского (†1891) (мудрость и прозорливость которого привлекали к нему всю Русь, самых прославленных писателей, мыслителей, общественных деятелей: Гоголя, Достоевского, Вл. Соловьева, Льва Толстого и многих других); Иоанна Кронштадтского (†1908), поразительные чудеса которого совершались на глазах огромного числа людей.

Итак, религия, во-первых, предлагает, факты. Но, наряду с ними, Православие предоставляет каждому человеку и средства проверки истинности своих утверждений, указывает конкретный и реальный путь для личного познания духовного мира. В самой лаконичной форме это средство выражено словами Христа: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Мф. 5:8).

А что предлагает атеизм? Во-первых, он не имеет и в принципе не может иметь каких-либо фактов, свидетельствующих о небытии Бога и мира духовного. К тому же сама *бесконечность* познаваемого мира говорит о том, что их никогда и быть не может, хотя бы в силу того, что все познания человеческие в любой момент времени являются лишь ничтожным островком в океане непознанного. Поэтому, если бы даже Бога не было, это оставалось бы вечной тайной для человечества, в которую можно только верить, но нельзя знать.

Во-вторых (и это самое тяжелое для атеизма), он не в состоянии ответить на важнейший для него вопрос: “Что должен сделать человек, чтобы убедиться в небытии Бога?” А без ответа на него атеизм оказывается не более, как слепой верой. Хотя ответ очевиден: есть только один путь, позволяющий убедиться в бытии или небытии Бога — путь религиозной жизни. Иного способа просто не существует.

Таким образом, религия и атеизм вместе, в парадоксальном единстве призывают каждого человека, ищущего истины, к изучению и опытной проверке того, что называется религией.

Что же она есть?

## 2. Что такое религия.

Религия как явление, присущее человеческому обществу на протяжении всей его истории и охватывающее до настоящего времени подавляющую часть населения земного шара, оказывается, тем не менее, областью, мало понятной для очень многих людей. Одной из причин этого, казалось бы, странного факта служит то обстоятельство, что религию, как правило, оценивают по ее внешним признакам, по тому, как она практикуется ее последователями в культе, в личной и общественной жизни. Отсюда проистекает масса различных трактовок религии, усматривающих ее существо либо в элементах, являющихся в ней второстепенными, незначительными, либо даже в ее искажениях, которых не избежала ни одна религия.

Поэтому вопрос о том, что составляет существо религии, какие признаки являются в ней определяющими, а какие несущественными, требует особого рассмотрения.

Религия имеет две стороны: внешнюю — как она представляется постороннему наблюдателю, и внутреннюю, которая открывается верующему, живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами данной религии.

С внешней стороны, религия представляет собой, прежде всего, *мировоззрение*, включающее в себя ряд положений (истин), без которых (хотя бы без одного из них) она теряет самое себя, вырождаясь или в колдовство, оккультизм и подобные псевдорелигиозные формы, являющиеся лишь продуктами ее распада, извращения, или в религиозно-философскую систему мысли, мало затрагивающую практическую жизнь человека. Религиозное мировоззрение всегда имеет общественный характер и выражает себя в более или менее развитой *организации* (церкви) с определенной структурой, моралью, правилами жизни своих последователей, культом и т.д.

С внутренней стороны, религия — это непосредственное переживание Бога.

Предварительное понимание религии дает и этимология данного слова.

## 3. О чем говорит слово “религия.”

1. Существует несколько точек зрения на происхождение слова “религия” (от лат. religio — совестливость, благочестие, благоговение, религия, святость, богослужение...) Так, знаменитый римский оратор, писатель и политический деятель I в. до н. э. Цицерон считал, что оно является производным от латинского глагола *relegere* (вновь собирать, снова обсуждать, опять обдумывать, откладывать на особое употребление), что в переносном смысле означает “благоговеть” или “относиться к чему-либо с особым вниманием, почтением.” Отсюда и самое существо религии Цицерон видит в благоговении перед высшими силами, Божеством. Эта мысль Цицерона верно указывает на то, что благоговение является одним из важнейших элементов в религии, без которого религиозность превра-

щается в ханжество, лицемерие и пустое обрядоисполнение, а вера в Бога — в холодную безжизненную доктрину. В то же время нельзя согласиться с тем, что благоговение перед чем-то таинственным и даже перед Богом составляет сущность религии. Сколь ни велико и необходимо благоговение в религии, тем не менее, оно представляет собой лишь одно из чувств, присутствующих в религиозном отношении человека к Богу, и не выражает его сущности.

Известный западный христианский писатель и оратор Лактанций (†330 г.) считает, что термин “религия” происходит от латинского глагола *religare*, означающего “связывать,” “соединять.” Поэтому и религию он определяет как *союз благочестия* человека с Богом. “С тем условием, — говорит он, — мы и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного зная, Ему следовать. Будучи связанными сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом, от чего получила название и самая религия... Так имя “религия” произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека...” [1]

Это определение Лактанция раскрывает самое существенное в религии — то живое единение духа человека с Богом, которое совершается в тайниках сердца человеческого.

Подобным же образом понимает существо религии и блаженный Августин (†430), хотя он считает, что слово “религия” произошло от глагола *reeligere*, т.е. воссоединять, и сама религия означает воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. “Его-то ища, — пишет он, — или лучше, вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам успокоиться.” [2]

Таким образом, происхождение слова “религия” указывает на два основных его значения: *соединение* и *благоговение*, — которые говорят о религии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом.

[1] Рождественский Н.П. Христианская апологетика: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 136.

[2] О граде Божиим. Цит по: Рождественский Н.П. Указ. соч. С. 137.

#### 4. Основные истины религии.

Что относится к общеобязательным истинам религии?

Первой из них является исповедание духовного, совершенного, разумного, личного Начала — *Бога*, являющегося Источником (Причиной) бытия всего существующего, в том числе человека, и всегда активно присутствующего в мире. Эта идея Бога может иметь очень разнообразные по форме, содержанию и степени ясности выражения в различных религиях: монотеистических (вера в единого Бога), политеистических (вера во многих богов), дуалистических (вера в два божественных начала: доброе и злое), анимистических (вера в одухотворенность всего существующего, в наличие души у всех сил и явлений природного мира).

По христианскому учению, “Бог есть Любовь” (1 Ин. 4:8), Он наш Отец (Мф. 6:8-9), “мы Им живем и движемся и существуем” (Деян. 17:28). Бог есть то изначальное Бытие и Сознание, благодаря Которому существуют все формы материального и духовного бытия и сознания во всем их многообразии, познанные и не познанные человеком. Бог есть реально существующий и неизменный, личностный идеал добра, истины и красоты и конечная цель духовных устремлений человека. Этим, в частности, христианство, как и дру-

гие религии, принципиально отличается от иных мировоззрений, для которых высший идеал реально не существует, а является лишь плодом человеческих мечтаний, рациональных построений и надежд.

Второй важнейшей истиной религии является убеждение в том, что человек принципиально отличается от всех других видов и форм жизни, что он есть не просто существо биологически высшее, но в первую очередь духовное, обладающее не только телом, но и *душой*, носителем ума, сердца (органа чувств), воли, самой личности, способной вступить в общение, *единение* с Богом, с духовным миром. По христианскому учению, человек есть *образ Божий*.

Возможность и необходимость духовного единения человека с Богом предполагает в религии веру в *Откровение* Бога и необходимость для человека праведной жизни, соответствующей догматам и заповедям религии. В христианстве такая жизнь называется *верой*, под которой подразумевается не просто убежденность в существовании Бога, но особый духовно-нравственный характер всего строя жизни верующего.

Эта истина религии неразрывно связана с более или менее развитым в отдельных религиях учением о *посмертном* существовании человека. В христианском Откровении находим большее — учение о всеобщем *воскресении* и вечной жизни человека (а не одной лишь души), благодаря чему его земная жизнь и деятельность приобретает особенно ответственный характер и полноценный смысл. “Человек, ты живешь один раз, и тебя ожидает вечность. Поэтому избери сейчас, свободно и сознательно, совесть и правду нормой твоей жизни!” — этим утверждением христианское учение особенно резко контрастирует с атеистическим: “Человек, ты живешь один раз, и тебя ожидает вечная смерть!”

Именно в решении вопроса о душе и вечности с наибольшей очевидностью обнаруживается подлинное лицо религии и атеизма, обнаруживается и скрытый лик каждого человека, его духовная ориентация: стремится ли он к бессмертной красоте духовного совершенства и вечной жизни, или же предпочитает веру в окончательный и абсолютный закон смерти, перед которым одинаково бессмысленны все идеалы и все противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием, но и сама жизнь.

Выбором веры человек свидетельствует о себе, кто он есть и кем хочет стать. Ибо, как справедливо писал один из замечательных русских мыслителей XIX века И. В. Киреевский, “человек — это его вера.” И хотя веры — две, истина — одна, и об этом не может забыть ни один мыслящий человек.

К существенным признакам религии относится также вера в бытие мира *сверхъестественного* [3], ангелов и демонов (бесов), вступая в духовный контакт с которыми (своими честными, или, напротив, безнравственными поступками), человек в большой степени определяет свою жизнь. Все религии признают реальность влияния мира духовного на деятельность и судьбу человека. Поэтому в высшей степени опасно оказаться единым духовным с силами зла. Последствия этого, временные и вечные, страшны для человека.

Очевидным элементом любой религии является *культ*, то есть совокупность всех ее внешних богослужебно-обрядовых форм, действий и правил.

Есть еще целый ряд элементов, присущих каждой религии (ее догматическое и нравственное учение, аскетические принципы, правила жизни и др.); все они органически и логически связаны с указанными основными.

[3] Крупный исследователь религии Тейлор (XIX в.) писал: “Верование в бытие высшечувственного мира составляет минимум религии, без которого немислима никакая религия.” Цит по: Рождественский Н.П., проф. Христианская апологетика. Т. 1. СПб., 1893. С. 141.

## 5. Сущность религии.

О внутренней стороне религии говорить много труднее, чем внешней, поскольку она представляет собой область таких переживаний и постижений, которые языком слов и понятий не могут быть выражены. Сложность передачи даже обычных чувств очевидна. Мы говорим: “Было очень весело,” или: “У меня тяжело на душе.” Но что стоит за этими словами — другому человеку никогда точно не узнать — внутренний мир глубоко индивидуален и по существу непередаваем. Также и в религии. Для действительно, а не номинально, верующего она открывает особый духовный мир, Бога и такое бесконечно богатое многообразие духовных переживаний, которые другому человеку (хотя бы и прекрасно знающему внешнюю сторону религии) словами передать его невозможно. В самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Однако религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, Божественного мира не тем, что доказывает его существование... но тем, что... ему его показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, который реально на своей жизненной дороге встретился с Божеством, кого настигло Оно, на кого излилось превосходящей Своей силой. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай... — вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование. [4]

О характере религиозных переживаний и откровений, о состояниях глубокой радости, любви, о получении даров прозрения, исцелений и познания того, как пишет великий святой — преп. Исаак Сирий, что выше человека (духовного мира), равно ему (души других людей) и ниже его (природного мира), о множестве других необычайных дарований можно приводить практически бесконечное число свидетельств. Апостол Павел сказал об этом словами древнего пророка Исаии: “Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его “ (1 Кор. 2: 9).

Но все подобные свидетельства останутся бессильными, если сам человек не прикоснется к миру таинственной Божественной жизни. Не имея живой связи с Богом, не изучив аскетического опыта святых отцов, он не сможет понять религии и неизбежно создаст себе глубоко искаженный ее образ. В какие наиболее распространенные ошибки впадает при этом человек можно хорошо видеть на типичных примерах религиозных взглядов трех немецких мыслителей: Канта, Шлейермахера, Гегеля.

[4] Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 6-7.

## 6. Взгляды отдельных философов на религию.

### 1. Взгляд Канта [5]

Эммануил Кант (†1804) — знаменитый немецкий философ и ученый. Философия Канта раскрывается, главным образом, в его двух основных трудах: “Критика чистого разума” и “Критика практического разума.” В “Критике чистого разума” он пришел к выводу, что человеческий разум в принципе не может познать сущность вещей. Возможно

лишь познание “явлений,” т.е. того, что возникает в результате взаимодействия реального мира (так называемых “*вещей в себе*,” недоступных познанию) и нашей познавательной способности. Поскольку “*вещи в себе*” непознаваемы, то Кант делает вывод о принципиальной невозможности постижения Бога, души, мира. Он подвергает критике т. н. доказательству бытия Божия и бессмертия души.

Однако, исходя из существования в нас нравственного закона, безусловно требующего своего исполнения, Кант в “Критике практического разума” утверждает необходимость постулирования бытия Бога и бессмертия души. Поскольку, лишь принимая существование Бога, хотящего и могущего блюсти добро и правду, и бессмертие души, позволяющего ей неограниченно совершенствоваться, возможно достижение того высшего нравственного идеала, стремление к которому заложено в природе человека.

Свой взгляд на сущность религии Кант высказывает в указанных трудах, а также в сочинении “Религия в пределах только разума.” По мнению Канта, содержанием религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе, и религия заключается в признании человеком всех своих нравственных обязанностей как заповедей Бога. В “Критике практического разума” Кант пишет: “Нравственный закон через понятие высшего блага, как объекта и конечной цели чистого практического разума, приводит человека к религии, т.е. признанию всех своих обязанностей, как заповедей Божиих, — не как санкций, т.е. произвольных и самих по себе случайных определений чужой воли, а как существенных законов всякой свободной воли самой по себе.” “Религия, по материи или по объекту, ничем не отличается от морали, т. к. общий предмет той и другой составляют нравственные обязанности; отличие религии от морали только формальное.” [6]

Существо религии, таким образом, по Канту, состоит в исполнении *нравственного долга*, “как заповедей Божиих.” Кант в объяснении своего понимания религии говорит, что разумный человек может иметь религию, но никаких отношений к Богу иметь не должен, потому что о Его действительном существовании человеку ничего достоверного неизвестно. На место Бога в религии он ставит человека с присущим ему нравственным законом. В результате создается некое столь универсальное понятие религии, при котором она может существовать и без признания бытия Бога. Не случайно, он “*писал неоднократно: “Я — Бог,” в своем последнем большом сочинении “Opus postumum”.*” [7]

Точка зрения Канта на религию, как на совокупность определенных нравственных обязанностей, является распространенной. Основная ее мысль сводится при этом к утверждению, что человеку достаточно быть *хорошим*, ибо это и есть существо религии. А религиозность — дело второстепенное и не обязательное. Поэтому все специфически религиозные требования к человеку: вера, догматы, заповеди, богослужения и молитвы, нормы церковной жизни — излишни. Все это — суеверие, философия и ими можно пренебречь. Отсюда возникает проповедь т. н. общечеловеческой морали, адогматического христианства, единства по существу всех религий и т.п.

Серьезная ошибка данного понимания религии заключается в игнорировании им того факта, что сама нравственность, и весь строй жизни человека, в конечном счете, определяется его мировоззрением, его пониманием высшего идеала, которым может быть и Бог, и “бог.” И Тот, и другой идеал определяют свою мораль.

Если богом для человека окажется слава, богатство, власть, желудок, то не остается сомнений и в характере его морали. Яркой иллюстрацией этого может служить выступление Рокфеллера перед учениками одной из воскресных школ в США, в котором он, в частности, сказал: “Рост деловой активности — это просто выживание сильнейших... Аме-



риканскую розу можно вырастить во всем великолепии ее красоты и благоухания, которое вызовет восторг у созерцающих ее, лишь беспощадно обрезая слабые ростки вокруг нее. Это ... всего лишь претворение в жизнь закона природы и божьего закона"! [8] Поклонение золотому кумиру приводит человека к беспощадной жестокости. Так подтверждается истина: каков "бог" — такова и мораль.

Но если даже мораль высокая, она сама по себе не приближает человека к Богу, ибо не добрые дела очищают сердце человека, а борьба со страстями и проистекающее отсюда смирение. **Преп. Исаак Сирин** писал: "Пока не смирится человек, не получает награды за свое делание. Награда дается не за делание, но за смирение... Воздаяние бывает не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно утрачено, то первые будут напрасны" [9]. То же самое о делах высокой морали говорит пророк Иоанн: "Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что." [10] Потому свт. Игнатий (Брянчанинов) даже так говорит: "Несчастлив тот, кто удовлетворен собственной человеческою правдою: ему не нужен Христос" [11].

Они необходимы и полезны только в том случае, когда совершаются по любви к человеку и являются средством приобретения смирения.

Очень хорошо бездуховность и, по существу, атеистичность взгляда Канта на религию показывает **свящ. Павел Флоренский**. Анализируя понятие святости, он пишет: "Эту реальность [иного мира] наша современная мысль склонна приравнять к нравственной силе, понимая под святостью полноту нравственных совершенств. Таков кантовский обход культа с тыла, так сказать, ибо нравственность при этом мыслится как сила этого же, дальнего мира, и притом субъективная... Но напрасны бессильные покушения на понятия святости... Уже самое словоупотребление свидетельствует против таких покушений: когда говорится о святых одеждах, о святой утвари, о святой воде, о святом елее, о святом храме и так далее, и так далее, то явно, что здесь речь идет о совершенстве отнюдь не этическом, а онтологическом. И значит, если в данных случаях положительная сторона святости — и это онтологическое превосходство над миром, онтологическое пребывание вне здешнего, то, следовательно, и вообще узел связи этого понятия святости не в этике, а в онтологии..."

И если человека мы называем святым, то этим мы не на нравственность его указываем — для такого указания есть и соответствующие слова, — а на его своеобразные силы и деятельности, качественно не сравнимые со свойственными миру, на его вышестепенность, на его пребывание в сферах, недоступных обычному разумению... нравственность же такого человека, не входя сама в состав понятия святости, отчасти служит одним из благоприятных условий его вышестепенности, отчасти же проявляется как следствие таковой. Но связь этих двух понятий устанавливать нужно нитями нежными и очень гибкими... Так, следовательно, если о нравственном поступке будет сказано: "святое дело," — то тут имеется в виду не кантовская его, имманентная миру, нравственная направленность, но антикантовская, миру трансцендентная соприсущность неотмирным энергиям. Называя Бога Святым, и Святым по преимуществу, источником всякой святости и полнотою святости... мы воспевает не Его нравственную, но Его Божественную природу..." [12].

Подмена святости нравственностью и духовности моралью — глубокая ошибка Канта и всех "кантианцев." Исполнение нравственных обязанностей без Бога равносильно плаванью корабля "без руля и без ветрил."

## 2. Взгляд Шлейермахера

2. Взгляд Шлейермахера на религию и ее значение для человека, отличаясь по форме от предыдущего, является тем же по существу.

Фридрих Шлейермахер (1786-1834) — профессор богословия в Берлине, секретарь философского отделения Академии наук. Главные сочинения: “Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим,” “Монологи,” “Христианская вера” — основной богословский труд, а также большое количество проповедей. Общефилософские воззрения Шлейермахера изложены в его “Диалектике” (под диалектикой он разумел искусство философского обоснования).

Понимание Бога и Его отношения к миру у Шлейермахера почти совпадает с пантеистическим пониманием Спинозы. В то же время, признавая Бога абсолютно трансцендентным человеческому разуму, Шлейермахер прямо примыкает к Канту. И в понимании религии Шлейермахер оказался столь же односторонним, как и они.

По Шлейермахеру, в основании бытия лежит абсолютное мировое единство, “всечелое,” или Бог. Все зависит от Бога, но эта зависимость выражается в общей связи природы, а не в Откровении или благодати, ибо Бог не есть личность.

У Шлейермахера выражения “Бог,” “мировой дух,” “мировое целое” употребляются как синонимы. Деятельность Бога равна причинности в природе. “Бог никогда не существовал помимо мира, мы познаем Его лишь в самих себе и в вещах.” Все происходит необходимо, человек не отличается от других существ ни свободой воли, ни вечным существованием. Как все отдельные существа, так и люди — это лишь преходящее состояние в жизни вселенной, которое, возникнув, должно и погибнуть. Обычные представления о бессмертии с их надеждой на вознаграждение в загробной жизни не верны.

“Цель же и характер религиозной жизни, — пишет философ, — есть не бессмертие в этой форме, в какой верят в него... а бессмертие, которое мы имеем уже в этой временной жизни, т.е. среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение — в этом бессмертии религии” [13].

Сущность религии — созерцание бесконечного и “чувство зависимости” от него в нераздельном единстве. “Религия есть чувство и вкус к бесконечному... — писал он. — Это жизнь в бесконечной природе целого, в едином и во всем, жизнь, которая все видит в Боге и Бога во всем... Она есть непосредственное восприятие бытия всего вообще конечного в бесконечном и через бесконечное всего временного в вечном и через вечное...” [14].

Религия возникает из стремления к бесконечному, к абсолютному единству: она есть непосредственное постижение мировой гармонии. Религия приводит человека в связь с абсолютным, научая его чувствовать и сознавать себя частью целого.

По существу, считает Шлейермахер, в мире всегда существовала и существует единая всеобщая вечная религия. Разнообразие религий говорит лишь о различии в силе и направленности тех религиозных чувств, которые вдохновляли творческих гениев, создававших религии, но не об истинности или ложности какой-либо из религий. Как писал один из религиозных исследователей, *“по Шлейермахеру, религия есть чувство бесконечного в конечном или чувство безусловной зависимости, и, следовательно, каждая религия является истинной религией, поскольку она есть дело чувства, к истинам же знания она не имеет никакого отношения.”* [15]

Догматы в религиях, по Шлейермахеру, не имеют ни малейшего религиозного значения. Вероучение и каноны — лишь оболочка, которую религия снисходительно допускает, но и этого не следует делать. Можно надеяться, что со временем религия не будет нуждаться в Церкви. Вообще же, чем более человек религиозен, тем дальше он должен

держаться от Церкви. Более того, образованный человек, чтобы содействовать религии, должен бороться с Церковью — носительницей догматизма, безусловной морали и канонов, закрепощающих чувство. Только с уничтожением Церкви возможна истинная религия, т.е. свободное чувство благоговения и восторга перед бесконечной вселенной, ее гармонией и красотой.

Воззрения Шлейермахера вполне совпадают с теми идеями, которые в России стали распространяться еще с конца XVIII столетия масонами и либеральным дворянством и приносить свои “плоды.” Существо их хорошо выразил протоиерей Георгий Флоровский, который о взглядах главы ложи розенкрейцеров в Петербурге Лабзина (†1825) писал: “Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца. Ведь “мнениями” нельзя угодить Богу. “Мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах...” И потому все разделения между исповеданиями — от гордости разума. Истинная Церковь шире этих наружных делений и состоит из всех истинных поклонников в духе, вмещает в себя и весь род человеческий. Это истинно-вселенское или “универсальное” христианство расплывается в истолковании Лабзина в некую сверхвременную и сверхисторическую религию. Она одна и та же у всех народов и во все времена... единая религия сердца...” [16]

Эта иллюстрация очень хорошо показывает, что представляет собой религия, в которой не остается ничего, кроме “возвышенных” чувств человека. Это полный адогматизм, уничтожение любой отдельной религии как определенного мировоззрения, как собой “индивидуальности” и прямое утверждение того, что иеромонах Серафим Роуз точно назвал “единой религией будущего.” [17]

Православие учит, что существо религии заключается в переживании Царства Божия, которое внутри нас есть (Лук. 17:21). Но в то же время оно говорит, что чувство Царства является не безотчетным переживанием чего-то возвышенного, но переживанием Бога. Авва Дорофей говорит: “Будучи страстными, мы отнюдь не должны веровать своему сердцу, ибо кривое правило и прямое кривит” [18]. А свт. Игнатий (Брянчанинов) даже так пишет: “Когда бы добрые дела по чувствам сердечным доставляли спасение, то пришествие Христово было бы излишним” [19]. При этом, Православие указывает вполне определенные условия достижения богообщения (см. гл. VII. Духовная жизнь). Чувство переживания Бога совершенно иное, нежели то, о котором говорит Шлейермахер, ибо оно является следствием праведной жизни в Церкви, а не результатом созерцания гармонии мирового целого в его бесконечности.

### 3. Взгляд Гегеля

Ярким представителем еще одного также очень распространенного, особенно среди интеллигенции, понимания религии является Г. Гегель (1770-1831) — крупный немецкий философ-идеалист, протестант и апологет. [20]

В основе его философской системы лежит учение о т. н. Абсолютной идее (или Мировом разуме, Мировом духе, Абсолюте, Боге) как начальной категории, которая существует до мира, природы и общества и диалектически развивается от абстрактного к конкретному. Ее развитие осуществляется через разветвленную систему логических категорий (заменивших собою в философии Гегеля всё реально существующее) следующим образом: каждое понятие предполагает и порождает противоположное себе, и оба они ведут к третьему, высшему понятию, примиряющему и содержащему их в себе как свои моменты (например, бытие — небытие — бывание). Третье понятие, в свою очередь, становится

началом новой триады и т.д. Непрерывная смена трех моментов: тезиса, антитезиса и синтеза (положения, противоположения и их единства), является диалектическим законом (методом) развития Абсолютной идеи. Диалектический метод лежит в основе построения всей философской системы Гегеля. Она разделяется на три части:

1. Учение об Абсолютной идее в самой себе, как она развивается в виде чистых логических сущностей (логика);
2. Учение об Абсолютной идее в ее инобытии, т.е. учение о природе (философия природы);
3. Учение об Абсолютной идее как различных формах конкретного духа (философия духа). Здесь Абсолют становится разумным в человеческом сознании и раскрывается в трех формах: в искусстве, религии и философии. В искусстве он познает себя в форме созерцания через чувственный образ, в религии — в форме представления, в философии — в форме понятия.

Религия, по Гегелю, является низшей по сравнению с философией ступенью самораскрытия Абсолютного духа, поскольку в религии познание находится на уровне лишь представлений, являющихся несовершенной модификацией философских понятий. Поэтому религия, в конечном счете, должна быть упразднена философией (конечно, Гегеля) — этой совершенной формой познания Абсолюта.

Гегель “оригинально” интерпретировал догматическое учение христианства. Так, догмат Троицы он истолковывал как символическое выражение диалектического развития Абсолютной идеи по принципу триады. В таком объяснении, естественно, основные христианские истины утрачивали свой подлинный смысл и превращались в аллегории философских категорий.

Взгляд Гегеля на религию обращает на себя внимание не особенностями философского осмысления, но основной своей идеей в понимании сущности религии. Религия рассматривается здесь как некая *система мысли*, и главная задача верующего заключается в ее *понимании*, в дискурсивно-логическом осмыслении ее истин. Однако при таком подходе душа религии — личное переживание Бога, оказывается изгнанной и подменяется богословскими и религиозно-философскими “компьютерными” рассуждениями о Нем. В результате, религия как живая, реальная связь с Богом перестает существовать для человека.

Такое глубоко ложное представление о ней является одной из распространенных болезней среди богословов, священнослужителей, интеллигенции. Они “знают” христианство и на этом часто заканчивается их религиозная жизнь. Реформация является особенно яркой иллюстрацией подобного умонастроения. Протестантизм справедливо можно назвать “профессорской религией,” принимая во внимание его рационалистический характер. Эту роковую ошибку обличал уже апостол Павел: “...знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него” (1 Кор. 8:1-3).

**Преп. Серафим Саровский** прямо говорил, к чему приводит рассудочное восприятие христианства и осуждал сведение религии к т.н. *просвещению*: “Мы в настоящее время, по нашей почти всеобщей холодности к вере святой в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас промысла до того дошли, что почти не понимаем слов Священного Писания. Некоторые говорят: это место непонятно, потому неужели Апостолы так очевидно при себе Духа Святого чувствовать могли”? Тут нет ли де ошибки? Не было и нет никакой... Это все произошло оттого, что,

мало-помалу, удаляясь от простоты христианского ведения, мы **под предлогом просвещения** зашли в такую тьму неведения, что нам то кажется неудобопонятным, о чем древние христиане до того ясно разумели, что в самых обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми никому из собеседующих не казалось странным.” [21]

Насколько глубоко эта болезнь может поразить человека, пишет **святитель Игнатий Брянчанинов** (†1867): “Сбывается слово Христово: в последние времена обретет ли Сын Божий веру на земле! Науки есть. Академии есть, есть кандидаты, магистры, доктора богословия /право — смех! да и только/, эти степени даются людям... [А] Случись с этим богословом какая напасть и оказывается, что у него даже веры нет, не только богословия. Я встречал таких: доктор богословия, а сомневается, был ли на земле Христос, не выдумка ли это, не был ли, подобно мифологической! Какого света ожидать от этой тьмы?!” [22]

Реформация является особенно яркой иллюстрацией крайнего рационалистического умонастроения. К сожалению, этого не поняли ни Гегель, ни все последующие “гегельянцы.”

[5] Анализ взгляда Канта на этот вопрос см., например: Флоренский П. Культ и философия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 119-135.

[6] Цит. по: Рождественский Н.П. Христианская апологетика: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 149.

[7] Стэнли Л. Яки. Бог и космологи. Долгопрудный. 1993. С. 23.

[8] Хилл К.Р. Христианская защита морали и демократии.// Диспут. 1992. №1. С.138

[9] Исаак Сирин, св. Слова Подвижнические. М.1858. Сл.34. С.217.

[10] Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб. 1905. Ответ 274.

[11] Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 5 т. СПб. 1905. Т. IV, с. 24.

[12] Свящ. Павел Флоренский. Освящение реальности // Богословские труды. №17. М., 1977. С. 150-151.

[13] Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям. М., 1911. С. 111.

[14] Там же. С. 39.

[15] Пфлейдерер О. О религии и религиях / Пер. с нем. СПб., 1909. С. 45.

[16] Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 137.

[17] См. его “Православие и религия будущего.”

[18] Дорофей, преп. Душеполезные поучения. М. 1874. Поуч. 19. С.212.

[19] Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 5 т. СПб. 1905. Т. I, с. 513.

[20] Главные его труды: “Феноменология духа,” “Наука логики,” “Энциклопедия философских наук,” “Лекции по философии религии,” “Философия права” и др.

[21] “О цели христианской жизни.” Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым, Сергиев Посад. 1914. С. 33 и 10.

[22] Еп. Игнатий. Письма к разным лицам. Выпуск II. Сергиев Посад. 1917. С. 78-79.

## 7. Происхождение религии.

Вопрос о происхождении религии является одним из основных для ее понимания. В ответ на утверждение религиозного сознания об изначальности религии в человечестве и богочеловеческом ее характере, отрицательной критикой было представлено много различных вариантов так называемого *естественного*, т.е. чисто человеческого происхождения идеи Бога. Существо их можно кратко выразить фейербаховским афоризмом: “*Не Бог создал человека, а человек создал Бога.*” Поэтому, прежде чем излагать положительный взгляд на происхождение религии, рассмотрим наиболее известные атеистические гипотезы: натуралистическую, анимистическую, антропотейстическую гипотезу Л. Фейербаха (†1872) и социальную.

### 1. Натуралистическая гипотеза

Натуралистическая (от лат. *natura* — природа) гипотеза, высказанная еще римским поэтом и философом Лукрецием (I в. до н.э.), утверждает, что идея Бога и религия возникли в результате страха людей перед грозными явлениями природы (*timor primus fecit deos* — страх создал первых богов), непонимания причин их возникновения, незнания законов природы.

Это психологическое объяснение, однако, не учитывает того обстоятельства, что страх вызывает, скорее, стремление избежать данного явления, скрыться от него, нежели почитать и олицетворять его, обращаться к нему с мольбой. Человек много боялся, но, тем не менее, обоготворял не все предметы страха: хищников, стихии, своих врагов-людей и т.д., — а лишь некоторые из них, и часто самые безобидные (камень, дерево и т.д.). Видимо, не страх явился причиной религиозного к ним отношения. Советский религиовед В. Д. Тимофеев замечает: “Существование природных явлений самих по себе, даже таких грозных, как наводнения или землетрясения, еще не обязательно приводят к религиозным фантазиям” [23]. Подобное же утверждает и его коллега А. Д. Сухов, доктор философских наук: “И все-таки человек никогда, в том числе и в эпоху первобытности, не был полностью подавлен силами природы. Эта подавленность никогда не была абсолютной” [24].

Не мог явиться причиной возникновения идеи Бога и незначительный научный уровень развития древнего человека. Первобытный человек субъективно ощущал свои познания, вероятно, даже большими, чем современный (перед которым открыта бездна проблем, и количество их непрерывно увеличивается с каждым новым открытием), и умел по-своему объяснить все, с чем он сталкивался в своей жизни. В этом отношении очень показателен следующий пример. Исследователь, изучавший дикое племя кубу о. Суматра, спросил как-то одного из туземцев:

- Ходил ли ты когда-нибудь ночью в лесу?
- Да, часто.
- Слышал ли ты там стоны и вздохи?
- Да.
- Что же ты подумал?
- Что трещит дерево.
- Не слышал ли ты криков?
- Да.
- Что же ты подумал?
- Что кричит зверь.
- А если ты не знаешь, какой зверь кричит?
- Я знаю все звериные голоса...
- Значит, ночью в лесу ты ничего не боишься?
- Ничего.
- И ты никогда не встречал там ничего неизвестного, что могло бы тебя испугать?
- Нет, я знаю все... [25]

Очевидно, что для человека с подобной психологией идея Бога совершенно излишня в объяснении различных явлений природы.

Данная гипотеза не выдерживает критики и с другой стороны. Наука существует не первое столетие, и человек давно увидел, что он постепенно приобретает все большую возможность объяснения природных явлений. Однако это важнейшее, быть может, для

него открытие, освободившее его от “мистического страха” перед природой, не повлияло на его религиозность. Подавляющее число людей и среди них величайшие ученые верили и продолжают верить в Бога и в XXI веке.

Натуралистическая гипотеза совершенно не объясняет главного: как страх (или, напротив, восторг, восхищение) перед окружающим материальным, видимым, слышимым и осязаемым миром мог вызвать в первобытном “примитивном” сознании человека идею Бога, Существа принципиально иного — духовного, невидимого, неслышимого, неосязаемого.

Но если явления этого мира сами по себе не способны породить в сознании человека идеи Бога и мира потустороннего, т.е. дать начало религии, то, напротив, при наличии такой идеи и такого чувства в душе человек способен не только верить в Бога, но и обоготворять любое явление природы, любое существо, любую свою фантазию. И тогда становятся вполне объяснимыми факты и наличие религии во всех народах мира и религиозного многообразия.

## **2. Анимистическая гипотеза**

Анимистическая гипотеза (от лат. *animus* — дух) была высказана и подробно развита в XIX столетии английским этнографом Э. Тейлором (†1917) в его основном труде — “Первобытная культура” (1871; русск. пер.- М., 1939). Советский религиовед С.А. Токарев так характеризует его взгляд на религию. “Религию Тейлор понимал, главным образом, как веру в духовные существа, или анимизм, который он называл “минимумом религии.” Корни анимистических верований он видел в непонимании первобытным человеком таких биологических явлений, как сон, сновидения, болезни, обморок, смерть: пытаясь объяснить эти явления, “дикари-философы,” по мнению Тейлора, додумались до идеи души, как маленького двойника, сидящего в каждом человеке, а затем, по аналогии, будто бы приписали такие же души и животным, растениям, неживым предметам; так постепенно сложилась вера в одушевленность природы, сделавшая возможным появление мифологии, а впоследствии породившая и высшие формы религии, вплоть до политеизма, монотеизма и сложных богословских учений” [26].

Необоснованность этой гипотезы сразу же бросается в глаза.

**а)** Не говоря уже о фантастичности самого предположения, чтобы не человек, не два, а все человечество было настолько слабоумным, что не могло отличить сна от действительности и приняло галлюцинации и сонные грезы за реальность, вызывает недоумение и то обстоятельство, что подобная неразвитость сознания оказалась способной дойти до столь абстрактной идеи, как бытие Бога, и твердо удерживать ее на протяжении всей своей истории.

**б)** Если, хотя бы и вопреки всякой логике, все же принять что человек действительно в том проблематичном прошлом непостижимым образом сочетал в себе одновременно и неразумие дикаря, и ум философа и принимал за реальный мир свои грезы, сновидения и т.п., то этим все-таки ни в коей мере не предполагается и религиозное отношение к ним. От признания чего-то реально существующим до религиозного отношения к нему и обоготворения — дистанция огромных размеров, которой анимистическая гипотеза, к сожалению, не замечает.

**в)** Трудно представить себе, чтобы человек, даже только что вышедший из животного состояния, как это утверждается сторонниками анимистической гипотезы, мог поверить в действительность существования того, что ему представлялось в мечтах и сновиде-

ниях. Во-первых, сон не является для него чем-то совершенно неожиданным, *вдруг* оказавшимся перед его сознанием и поразившим его своей внезапностью и исключительностью. Напротив, это явление вполне обычное. Оно присуще даже животным. И человек с ним, можно сказать, рождается и умирает.

Во-вторых, подавляющее большинство сновидений представляет собой беспорядочные сочетания обрывков мыслей, переживаний, чувств, фрагментов повседневной жизни и т.д. — то, что никак не может быть осознано как нечто единое целое и поэтому вызывать к себе доверие.

В-третьих, многие сновидения должны были порождать у человека прямое недоверие к снам. Например, сытно поев во сне, человек, проснувшись, ощущает прежний голод. Или, одержав во сне победу над врагом, он, проснувшись, находит все в прежнем положении. Может ли возникнуть вера подобным сновидениям, а тем более религиозное к ним отношение?

г) Совершенно загадочным и необъяснимым в рамках анимистической гипотезы представляется и факт всеобщности религии в человечестве. Известно, как трудно убедить кого-либо в чем-то, выходящем за рамки повседневного опыта. Тем более странным представляется, чтобы какие-то сновидения некоторых лиц, их грезы или мечты смогли убедить в бытии Бога, духов не одного-двух людей, не узкий круг родных и близких, даже не отдельные племена, но все человечество.

Изъяны анимистической гипотезы столь значительны, что даже в атеистических кругах она перестала пользоваться каким-либо доверием. С. Токарев прямо говорит о ней: *“Сейчас она устарела, выявлена ее методологическая несостоятельность”* [27].

### 3. Гипотеза Фейербаха

Несколько иную идею о происхождении религии высказал один из гегельянцев Л. Фейербах. Свою гипотезу он основывает на старом положении об олицетворении человеком сил природы как основе древних религиозных верований. Однако, по его мнению, религия непосредственно выростала из олицетворения отдельных сторон и свойств, прежде всего, абстрактной природы человека и превратного ее объяснения. “Что такое дух, — вопрошает Фейербах, — как не духовная деятельность, получившая самостоятельное бытие благодаря человеческой фантазии и языку, как не духовная деятельность, олицетворенная в виде существа?” [28] Бог и боги — это, оказывается, олицетворенные проекции свойств человека и природы, превращенные человеческой мыслью в самостоятельные существа.

Фейербах делит религии на “духовные”: иудаизм, буддизм, христианство, ислам — и “естественные”: все первобытные и древние языческие верования. В “духовных” религиях, по Фейербаху, “Бог, отличный от природы, есть не что иное, как собственное существо человека,” а в “естественных” религиях “отличный от человека бог есть не что иное, как природа или существо природы.” [29]

Как же, по Фейербаху, возникли эти сверхъестественные существа в сознании человека? Оказывается, очень просто. Своим “бытием” они обязаны лишь “незнанию людьми органических условий деятельности мышления и фантазии,” ибо Божество есть “олицетворение человеческого незнания и фантазирования” [30]. Головную работу, по существу, “телесную” деятельность определенного органа, человек осознал как “бестелесную,” поскольку эта “головная деятельность есть самая скрытая, удаленная, бесшумная, неуловимая,” и ее “сделал абсолютно бестелесным, неорганическим, абстрактным существом, которому он дал название Бога” [31]. “Существо силы воображения, — пишет он, — там,



где ей не выступают в противовес чувственные воззрения и разум, заключается именно в том, что оно (воображение) ему (разуму) представляет” [32].

Такова, в основном, точка зрения Фейербаха по вопросу происхождения религии. Ее можно суммировать в следующем его тезисе: тайну теологии составляет антропология. Этот тезис у него прямо вытекал из его понимания существа религии, которое можно определить одним словом — человекобожие. Фейербах и пытался создать новую, антропотейстическую религию с культом человека. С. Булгаков определяет религиозные взгляды Фейербаха следующим образом: “Итак, homo homini Deus est [33] — вот лапидарная формула, выражающая сущность религиозных воззрений Фейербаха. Это не отрицание религии и даже не атеизм — это, в противовес теизму, антропотейзм, причем антропология силой вещей оказывается в роли богословия” [34]. “Homo homini Deus est у него надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, вид есть бог для индивида” [35].

В чем основная ошибка Фейербаха и его последователей в вопросе происхождения религии? — В утверждении того, что религия есть фантастическое отражение в человеческом сознании самого сознания и всей земной действительности. И это утверждается, несмотря на великое множество гениев и величайших людей в человечестве, исповедующих веру в Бога.

Насколько фантастичной является сама гипотеза Фейербаха, увидели по опубликованию его работ “Сущность христианства” (1841 г.) и “Лекции о сущности религии” (1849 г.). Его взгляды на религию подверглись критике даже сторонниками гегельянской школы, из которой он вышел. Это и не удивительно. Утверждение, что Бог есть фантастическое олицетворение абстракции человека, равносильно обвинению всего человечества в сумасшествии. “Ибо чем, как не сумасшествием, — справедливо писал проф. МДА В.Д. Кудрявцев (†1892), — должно назвать такое состояние души, когда человек вымысел фантазии считает реально существующим предметом и постоянно вплетает его во все отношения своей жизни?” [36]

Действительно, только психически больной может считать свои фантазии за реальные живые существа и относиться к ним как к таковым. Создание абстракций и вера в их объективную реальность, тем более в их божественность — вещи слишком далеко отстоящие друг от друга, чтобы их можно было так легко соединить, как это сделал Фейербах. Гипотеза эта годна разве для объяснения процесса деградации религии, происхождения различных языческих видов религии, но никак не происхождения самой идеи Бога.

#### **4. Социальная гипотеза**

Социальная гипотеза — последнее слово отрицательной критики по данному вопросу. Основная ее мысль достаточно ясно раскрывается из нижеследующих высказываний.

“Как форма общественного сознания, религия изначально есть, следовательно, общественный продукт, результат исторического развития общества. Ее отличие от других форм общественного сознания заключается в том, что отношение реальной жизни отражается в ней иллюзорно, в форме представлений о сверхъестественном. Религиозная форма отражения реальной жизни обусловлена, в свою очередь, социально: в первобытном обществе — чувством бессилия человека в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом” [37].

“Из-за низкого развития производительных сил люди не располагали источниками регулярного получения необходимых средств существования... Это порождало у человека сознание своей полной зависимости от сил природы и представление о последних как о стоящих над ним и имеющих сверхъестественный характер.

Именно в неразвитости общественного производства заключены социальные корни религии первобытных людей. Но... для возникновения религии должны были сложиться еще определенные гносеологические предпосылки. Религиозное объяснение мира предполагает, во-первых, осознание человеком своей личности как чего-то отдельного от окружающей природы и, во-вторых, способность формулировать весьма отвлеченные понятия об общих свойствах явлений и предметов” [38].

Итак, содержание новой гипотезы сводится к следующим основным положениям:

1. Религия “могла возникнуть лишь на определенной ступени развития... общества и самого человека” [39], т.е. она — явление не изначальное в человеческом обществе.

2. Возникновение религии обусловлено:

а) социальным фактором — “ввиду неразвитости общественного производства” (в первобытном обществе — чувством бессилия человека в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом);

б) гносеологическим фактором — умением “формулировать весьма отвлеченные понятия,” когда “у человека развивается способность к абстрактному мышлению” [40]. Абстрактное же мышление дает возможность возникновению в человеческом сознании “фантастических отражений реальной действительности,” т.е. сверхъестественных, религиозных.

Даже при первом взгляде на основные положения новой гипотезы становится очевидным ее эклектический характер.

Однако, поскольку эта гипотеза претендует не только на новизну, но даже и на строгое научное обоснование, она должна быть рассмотрена более детально.

Итак, первое. Что известно науке о времени появления религии в человечестве? Имеются ли какие-либо факты, подтверждающие тезис о когда-то бывшем безрелигиозном состоянии человечества?

Вопрос о времени возникновения религии в человечестве непосредственно связан с более общей проблемой — проблемой времени появления самого человека на нашей планете [41]. Как известно, окончательного научного решения ее нет. В советской этнографии принято считать, что человек появился на земле приблизительно один млн. лет назад. Однако эта условная цифра относится к моменту появления предполагаемых предков современного человека. По существу же, оказывается, более или менее определенно можно говорить лишь о времени в 100, максимум 150 тыс. лет. Известный советский религиовед В.Ф. Зыбковец замечает об этом в осторожной форме: “Есть основания полагать, что посредством некоторых проекций... досягаемость этнографии может быть доведена до мустьерской эпохи,.. которую отделяет от нашего времени примерно 100-150 тыс. лет” [42]. Появление же собственно человека *Homo sapiens*, по данным современной науки, может быть отнесено, оказывается, не далее 30-40 тыс. лет назад. Так, академик Н.И. Дубинин, например, пишет: “... В течение 10-15 млн. лет был осуществлен гигантский скачок от животного к человеку. Этот процесс сопровождался внутренними взрывами импульсивной эволюции, среди которых наибольшее значение имел скачок... совершенный 30-40 тыс. лет тому назад, создавший современного человека” [43].

Подобное же утверждает и президент Американской антропологической ассоциации, специалист с мировым именем в области исследования доисторического человека, профессор Уильям Хауэлс: "... около 35 тыс. лет до н.э. неандертальцы внезапно уступили место людям совершенно современного физического склада, которые, в сущности, ничем не отличались от сегодняшних европейцев, разве что были более крепкого телосложения" [44].

Что теперь можно сказать о наличии религии у человека эпохи, "досягаемой" этнографией? Советский религиовед С.А. Токарев считает, что даже "живший в эпоху мустье (около 100-140 тыс. лет назад) неандертальский человек, обладавший сравнительно развитым сознанием, зачатками человеческой речи, возможно, уже имел зачаточные религиозные верования" [45]. И ни у кого не вызывает сомнений наличие религии у человека ориньякско-солютрейской (40-30 тыс. лет тому назад) и мадленской эпох, т.е. у человека современного типа *Homo sapiens*. Советский ученый Б. Титов, например, пишет: "Согласно археологическим исследованиям, приблизительно 30-40 тыс. лет назад завершилось биологическое формирование человека и возник современный человек. Впервые костные останки современного человека были обнаружены на территории Франции, близ Крома-ньона. По месту находок этот человек был назван кроманьонцем. Раскопки стоянок кроманьонцев дают богатый материал, характеризующий их сравнительно сложные религиозные представления" [46].

Этого же мнения придерживаются и многие другие наши ученые, как и большинство зарубежных (например, знаменитый этнограф В. Шмидт, проф. К. Блейкер и др.). В.Ф. Зыбковец, по существу, подводит итог по этой проблеме в следующих словах: "По вопросу о религиозности неандертальцев среди советских ученых продолжается дискуссия. А.П. Окладников, П.И. Борисовский и др. полагают, что неандертальские погребения являются доказательством религиозности неандертальцев" [47]. Итак, дискуссия среди ученых идет лишь о религиозности неандертальцев, вопрос же о религиозности человека *Homo sapiens*, т.е. собственно человека, решается вполне однозначно: никакого дорелигиозного его состояния наука не знает!

Вопрос же о том, имели ли религию так называемые предки человека: питекантропы, синантропы, атлантропы, гейдельбергцы, гигантопитеки, австралопитеки, зинджантропы и прочие, "им же несть числа," — по существу, праздный до тех пор, пока не будет выяснена степень их "человечности." Если эти человекообразные существа, не обладая разумом и др. свойствами человека, и не имели религии, то этот факт так же мало кого удивит, как и отсутствие таковой у современных шимпанзе и горилл. Но предположим даже, что эти "питеки" и "тропы" были пралюдьми. Имеются ли в настоящее время какие-либо основания говорить об отсутствии у них религии? Таковых нет. Вышеприведенные слова В.Ф. Зыбковца о "досягаемости этнографии" лишь до 100-150 тыс. лет достаточно убедительно подтверждают это.

Второй тезис социальной гипотезы — о социальном факторе появления религии — таким образом, обесмысливается наличием бесспорных научных доказательств изначального существования религии в человечестве. Не остается, следовательно, никаких оснований утверждать, что возникновение религии — это результат бессилия человека в классовых обществах перед социальным гнетом. Религия много древнее классовых обществ, древнее социального гнета. Тот же В.Ф. Зыбковец констатирует: "История классового общества исчисляется максимально шестью тысячелетиями..." [48] А религия по тем же источникам — по меньшей мере 30-40 тысячелетиями.

Но, может быть, религия все же возникла “как отражение бессилия людей перед лицом природы, бессилия, обусловленного низким уровнем развития материального производства”? [49]

Откуда, однако, пришла сама мысль о том, что первобытный человек ощущал бессилие, страхи и т.д. перед лицом природы? Не из комфортабельного ли кабинета и мягкого кресла? По-видимому, так. Ибо как для городского жителя город, со всеми его заводами, машинами, путанными улицами, авариями, катастрофами и жертвами, не является чем-то вызывающим панический страх, бессилие и тем более религиозное преклонение, так и для человека природы самые дикие джунгли являются родным домом [50]. Но “дикарь”-рационалист, наверное, с не меньшими, чем многие религиоведы, основаниями мог бы построить гипотезу происхождения религии в высокоразвитых обществах из чувства страха и бессилия человека перед лицом цивилизации.

Кто же из этих мыслителей прав? Очевидно, не правы оба. Страх не порождает идеи Бога (хотя часто и заставляет вспоминать о Нем). К тому же нет никаких оснований говорить о наличии какого-то чувства бессилия в первобытном человеке перед лицом природы или особого страха за полноту своего желудка в завтрашний день. Все эти страхи естественны для “отчужденного” человека XIX-XX вв., находящегося в ненормальных социальных условиях. При первобытнообщинном же строе человек, даже при всем низком уровне материального производства, имел большие возможности в добывании пищи и имел меньше страха, нежели люди “технизированных” обществ нашего века, боящиеся остаться без работы.

Тезис “бессилия” в настоящем случае действительно подтверждает социальное происхождение, но не религии, а самой гипотезы.

Последний аргумент разбираемой гипотезы — гносеологический, обуславливающий возникновение религиозных идей и представлений развитием способности у человека формулировать отвлеченные понятия. Логика здесь правильная — только при наличии абстрактного мышления человек способен перейти от впечатлений мира предметного к рождению мира идей, в том числе и мира религиозных представлений.

Однако этот аргумент является простым повторением старой мысли Фейербаха, несостоятельной и с психологической, и с исторической точек зрения. Им и его последователями зарождение религии относится к временам столь неопределенным и человеку столь далекому от нас, что теряется всякая реальность ощущения этих “понятий.” Ночь десятков, сотен и тысяч тысячелетий, в которые отсылается начало человечества, не оставляет ни малейшей возможности сколько-нибудь серьезного суждения о психологии человека тех эпох. Поэтому здесь можно утверждать все, что угодно. Но сами эти утверждения не есть ли плод фантазии? Должно избрать одно из двух: или признать психику первых людей *terra incognita* и в таком случае прямо сказать, что происхождение религии — вопрос неразрешимый для науки на современном этапе ее развития; или рассматривать психику первого человека подобной современному и в таком случае решительно отвергнуть фантастические утверждения о возможности обожествления первыми людьми своих абстракций, надежд, грез и страхов.

К тому же научные исследования прямо говорят о том, что религиозное сознание человека значительно древнее появления у него развитого абстрактного мышления. Неразвитые, в европейском понимании, народности, будучи религиозными, абстрактных понятий, как правило, не имели и, часто, до сих пор не имеют. Отечественный исследователь В.Л. Тимофеев сообщает следующий интересный факт: “Изучение культуры и языка на-

родностей, находящихся на ранних ступенях развития, доказывает, что развитие сознания человека шло от конкретных, наглядных представлений ко все более абстрактным обобщениям, являющимся более глубоким отражением сущности явлений и предметов, окружающих человека. Этнографы обратили внимание на то, что язык таких народностей характеризуется отсутствием многих слов, необходимых для обозначения абстрактных понятий и родов предметов. Так, африканское племя эве имеет 33 слова для обозначения разных видов походки. Но в языке этого племени отсутствует слово для обозначения ходьбы вообще, безотносительно к ее особенностям. А у народности канаков имеются, например, специальные слова для обозначения укусов разных животных и насекомых, но отсутствуют слова, которые обозначали бы укус, дерево, животное вообще и т.п.

“Естественно, что и религиозные образы, возникшие в сознании первобытного человека, должны были иметь поначалу конкретный, наглядный характер и не могли выступать в виде некоей безликой и абстрактной сверхъестественной силы, не имеющей аналога среди окружающих человека материальных предметов.” [51]

Как явствует из приведенной цитаты, даже некоторые *современные* народности и племена еще не имеют “весьма отвлеченных” понятий. Но эти племена по своему развитию, вероятно, все же выше тех, которые жили 35 тыс. лет тому назад и которые в силу этого тем более не могли иметь таких понятий. И, тем не менее, как те, древние, так и современные имели и имеют религию, содержащую такие понятия, как “Бог,” “дух,” “душа,” “ангел” и другие.

Это очевидное противоречие в суждении о человеке перворелигии: и совершенно неразвитом, полуживотном существе, едва достигшим сознания “своей личности как чего-то отдельного от окружающей природы,” и одновременно — философе со смелым, оригинальным умом и абстрактным мышлением, не дает возможности серьезно отнестись и к последнему аргументу рассматриваемой гипотезы — гносеологическому.

Таким образом, и гипотеза социальная оказалась бессильной дать ответ на вопрос о происхождении религии. Ее недостатки очевидны. Она эклектична; все ее элементы уже давно устарели. Единственный новый ее элемент — социальный, оказывается не реальным отражением состояния и уровня развития человека перворелигии, а элементарной проекцией современности в темную ночь тысячелетий.

\* \* \*

Всеобщность религии в человечестве — один из самых впечатляющих фактов всемирной истории. Такое явление не могло быть результатом случая, чьих-то фантазий или страхов. Оно должно было иметь свою причину в чем-то фундаментальном, корениться в самой природе человека, в самой сущности бытия.

Отрицательные гипотезы происхождения идеи Бога сыграли большую роль в решении этого вопроса. Они еще раз со всей силой и убедительностью показали, что религия не есть плод “земли.” Но в таком случае, где же находятся ее истоки?

## **5. Положительный взгляд на происхождение религии**

Остается лишь один логически оправданный ответ на этот вопрос: есть Бог, действующий особым образом на человека, который способен при определенных условиях воспринимать эти действия Божии.

Итак, на предварительный и общий вопрос: “Как возможна религия?” — отвечаем: Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимającego Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также все ее своеобразие. Религия зарождается в переживании Бога.” [53].

Какими же внутренними факторами обуславливается возможность этого переживания человеком и появление у него веры в Бога, начала религии?

Прежде всего — это искреннее искание истины, смысла жизни. Ибо ищущий свидетельствует тем самым, что он жив духовно. Напротив, духовно умерший не ищет и, естественно, не находит. Господь потому и не позволил ученику “прежде пойти и похоронить отца” своего, сказав: “*Предоставь мертвым погребать своих мертвецов*” (Лк. 9:59-60), — чтобы и ученик не умер духовно среди мертвецов. Заповедь Христа Спасителя: “*Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете: стучите, и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят*” (Мф. 7:7-8), — является первым и необходимым условием на пути к Богу.

Каков же этот путь? Его начало — осознание неправильности своей жизни и осуществление евангельской нравственности, которая существенно отличается от общепринятой или так называемой общечеловеческой и характеризуется следующими основными чертами:

1. Чистосердечным раскаянием во всем том злом, несправедливом и нечестном, что было совершено прежде и ранит совесть: раскаянием внутри себя, раскаянием перед обиженными, раскаянием перед священником, если душа позволяет это сделать.
2. Решимостью исполнить все те нравственные нормы, которые содержатся в Новом Завете и сводятся к основной заповеди: “Будем любить друг друга” (1 Ин. 4:7). Во всем же не исполненном требуется опять чистосердечное раскаяние. Итак: исполнение и покаяние, покаяние и исполнение — вот начало христианской нравственности, открывающей Бога ищущему человеку, ибо только “*чистые сердца... Бога узрят*” (Мф. 5:8).
3. Естественно, требуется чтение и изучение Священного Писания, главным образом Нового Завета, творений святых отцов и авторитетных подвижников и учителей Церкви, посещение богослужений. Искреннее при этом обращение к еще неведомому Богу: “*Господи, если Ты есть, откройся мне грешному и немощному,*” — непременно получит ответ.

Эти условия, конечно, являются лишь самыми первыми шагами на пути к Богу, личному Его переживанию. Однако без выполнения их едва ли возможно зарождение в человеке того, что в полном и истинном смысле именуется *верой и религией*.

Не делает человека христианином простая уверенность в бытии Бога или, тем более, в существовании “чего-то сверхъестественного.” Необходимо знание основ православной веры и вытекающих из них принципов духовной жизни, следование которым лишь вводит христианина в таинственный (в отличие от внешнего) мир Церкви.

Сегодня путь в этот мир для человека не прост. Даже поверив в Бога, он должен еще избрать религию. А убедившись в истинности христианства, найти Церковь. Для этого требуется беспристрастное изучение веры и аскетического опыта древней Церкви (эпохи Вселенских соборов), чтобы увидеть и неправду католицизма, с его глубоким повреждением духовной жизни и гордостными притязаниями на абсолютную власть в Церкви, и рассудочную обмирщенность протестантизма, и мистическую беспочвенность, а часто и откровенный синкретизм современных бесчисленных сект, — увидеть все это, чтобы вполне осознанно и свободно принять Православие.

- [23] Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1966. С. 36.
- [24] Естествознание и религия. 1970. № 3. С. 10.
- [25] Фольц В. Римба / Пер. с нем. М.; Л., 1931. С. 100. Цит. по: Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 37-38.
- [26] Токарев С.А. Тэйлор Э.Б. // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 691-692. См. его же Анимизм. Там же. С. 27.
- [27] Там же С. 692.
- [28] Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Сочинения: В 3 т. / Пер. с нем. М., 1923-1926. Т. 3. С. 168.
- [29] Там же. С. 192.
- [30] Там же. С. 169.
- [31] Там же.
- [32] Там же. С. 214.
- [33] Человек человеку бог.
- [34] Булгаков С. Религия человекобожия у Л.Фейербаха // Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 14.
- [35] Там же. С. 17.
- [36] Кудрявцев В.Д. Начальные основания философии. 9-е изд. Сергиев Посад, 1915. С. 125.
- [37] Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М. Л., 1967. С. 3-4.
- [38] Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1966. С. 37.
- [39] Там же. С. 169.
- [40] Там же.
- [41] См., например, об этом: Глаголев С.С. Прошлое человека. Сергиев Посад, 1917.
- [42] Зыбковец В.Ф. Человек без религии. М., 1967. С. 78.
- [43] Дубинин Н.П. Социальное и биологическое в современной проблеме человека // Вопросы философии. 1972. № 10. С. 53.
- [44] Курьер. 1972. № 819 С. 12. См. также: Человек // БСЭ. 3-е изд. Т. 29. М, 1978. С. 50-54.
- [45] Происхождение религии // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 565.
- [46] Титов В.Е. Православие. М., 1967. С. 301.
- [47] Зыбковец В.Ф. Человек без религии. М., 1967. С. 161.
- [48] Там же. С. 110.
- [49] Религия // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 597.
- [50] Достаточно вспомнить, например, Дерсу Узала у В.К. Арсеньева.
- [51] Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д.Панцхава. М., 1966. С. 36.
- [52] Булгаков С. Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 16.
- [53] Там же. С. 7.

## 8. Первая религия.

Выяснение характера первой религии является важным вопросом, поскольку от его решения зависит понимание и сущности религии, и ее значения для человека. Вопрос этот рассматривается с нескольких позиций: научной, идеологической (на соответствующей философской базе), христианской.

*Наука.* Homo sapiens, возникший по данным современной науки около 35 тыс. лет тому назад, имел “сравнительно сложные религиозные представления” (см. Социальная

гипотеза) в виде солярного (солнечного) культа. Но кому поклонялся он: солнцу или “Солнцу правды” — Богу? Об этом наука ничего сказать не может.

Археология и этнография в изучении истоков европейской цивилизации достигает своим взором лишь до руин храмовой культуры Мальты (4-2 тыс. лет до н.э.). От Крита до Микен (3-2 тыс. лет до н.э.) при этом до нас дошли только хозяйственные записи и несколько нерасшифрованных текстов, а от развалин Мальты не осталось вообще ни единой письменной йоты, и о характере религиозных верований того времени можно лишь гадать. Поэтому, если не учитывать Библии, то письменная история европейской религии начинается лишь с “Илиады” Гомера, т.е. приблизительно с VIII-VII вв. до н.э.

Индийские веды, время написания которых не простирается за границы 2 тысячелетия до н. э., говорят о Боге и богах. При этом более древние тексты, как считают многие исследователи, ближе к монотеизму, в то время как поздние — к политеизму и пантеизму.

Подобная же картина вырисовывается и при изучении религиозных источников иных цивилизаций: римской, ассиро-вавилонской, китайской, американской и др. За лежащим на поверхности политеизмом исследователи находят очевидные следы монотеизма. [54] Древнейший в мире датированный памятник религиозной литературы — корпус текстов из пирамиды царя Унаса (середина XXIV в. до н. э.) — прямо говорит о едином Творце “видимого и невидимого мира” Ра-Атуме. [55]

Материалистическая **идеология**, исходя из веры в универсальность теории эволюции и ее безусловную истинность, рассматривает в этом же ключе и развитие религии, возводя ее от низших форм — фетишизма, анимизма, сабеизма и т.д., к высшей — монотеизму.

Однако в этой концепции можно видеть, по меньшей мере, две принципиальные ошибки.

Первая — бездоказательное утверждение применимости эволюции к столь специфической стороне жизни, как религиозная.

Вторая — игнорирование *факта* существования до настоящего времени низших форм религии и очевидной деградации религиозного сознания в наиболее развитых обществах. Современная цивилизация явно распадается духовно, и обусловлено это, прежде всего, ее религиозным вырождением. Христианство вытесняется множеством псевдорелигий, оккультизмом, магией, астрологией, то есть всем тем, что с идеологической точки зрения является *начальной стадией* развития религиозного сознания у человека на низших ступенях его существования. На лицо очевидная инволюция, а не эволюция религии.

*Христианский* взгляд основывается на свидетельстве Библии, которая с первых же строк прямо говорит об изначальности монотеизма. Заповедь о почитании единого Бога стоит первой среди десяти основных заповедей Моисея и повторяется многократно и устойчиво в различных вариантах и ситуациях на протяжении всего как Ветхого, так и Нового Заветов.

Объективным основанием к принятию библейского свидетельства является тот факт, что достоверность Библии как одного из древнейших исторических письменных источников подтверждается множеством научных и, прежде всего, археологических исследований [56]. Поэтому можно с достаточным основанием говорить о монотеизме как древнейшей религии человечества, который лишь позднее в силу ряда причин привел к появлению других религиозных форм. Назовем некоторые из этих причин.



[54] См., напр., Покровский А.И. Библейское учение о первобытной религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Хрисанф (Ретивцев), архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. I — II. СПб. 1873; 1875. Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. (См.: Примечания и Краткая библиография.)

[55] См.: Зубов А. Б. Победа над последним врагом // Богословский вестник. 1993. №1.

[56] См., например, Керам К. Боги, гробницы, ученые. М., 1960; Вулли Л. Ур халдеев. М., 1961; Церен Э. Библейские холмы. М., 1966.

## 9. Многообразии религий.

Библия в качестве основного фактора, обусловившего угасание монотеизма и возникновение различных религиозных верований, называет нравственное развращение людей. Так, апостол Павел писал: “Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца” (Рим. 1:21-25).

Этими словами вскрывается психологическая основа и последовательность той духовной деградации, которая происходит с человеком при развитии в нем плотского (1 Кор. 3:3), языческого начала и подавления духовных запросов. В данном случае Апостол пишет лишь об одном из видов язычества, наиболее распространенном в Римской империи. Но причины, указанные им: гордость и неблагоговение к Богу (не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили), неверие, сосредоточение всех сил на целях только земной жизни (осуетились в умствованиях своих), нравственная распущенность (в похотях сердец их) (ср.: Лк. 4:1-13; Ин. 2:15) привели к возникновению и других многочисленных видов язычества.

На нравственную причину как источник искажения у людей их религиозных воззрений указывают и древние небиблейские авторы. Цицерон, например, писал: “Многие о богах думают не право, но это обыкновенно происходит от нравственного развращения и порочности: все, однако же, убеждены в том, что есть сила и природа Божественная.” [57]

Есть целый ряд и вторичных причин, обусловивших возникновение новых религиозных верований. Это — разделение и обособление народов, что способствовало утрате ими чистоты изначального Откровения Бога, лишь *изустно* передаваемого; антропоморфизм мышления. Но особенно — метафоричность языков древних народов, использовавших для выражения своего понимания Бога природные явления, свойства человека, животных, птиц и т.д., которые постепенно приобретали священный характер и обоготворялись. Например, солнце как образ Бога — источника жизни и света — особенно часто становилось предметом религиозного почитания. Так возникали образы и верховного божества (Зевс, Юпитер), и разных богов и богинь.

“Бог есть дух” (Ин. 4:24) и познание Его обусловлено степенью духовной чистоты человека: “В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработенном греху, ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства, и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды” (Прем. 1:4-5). “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Мф. 5:8). Поэтому, в зависимости от степени праведности (или развращенности) народа, рождались и разные представления о Боге: одним или многих, добром или злом, праведном или лукавом и т.д. Каждый народ, имея чувство

Бога, создавал образ Его в соответствии с уровнем своего духовного, нравственного и интеллектуального развития. Так возникали разные “естественные” (языческие) религии.

Другая категория религий, к которой относятся ветхозаветная еврейская религия и христианство, — *религии Откровения*. Они — монотеистические, и источником своего учения имеют непосредственное Откровение Бога, *записанное* в Священных книгах. Принципиальная особенность этих религий заключается в том, что их основополагающие истины являются не следствием человеческих мечтаний, фантазий или философских умозаключений, проецирующих отдельные свойства человека и природы на идею Бога, но актами прямого Откровения Самого Бога. Это Откровение имело две очень не равнозначных ступени.

Первая — Ветхозаветное Откровение, было этнически ограниченным. Оно дано было на языке и в формах, соответствующих психологии еврейского народа, с учетом его духовных, моральных, интеллектуальных, эстетических возможностей и потому имело во многом ограниченный характер (см. Ветхозаветная религия).

Вторая ступень — Откровение Новозаветное, уже не ориентированное на какой-либо отдельный народ, но имеющее вселенский характер. О Божественной чистоте его и отсутствии в нем каких-либо человеческих привнесений свидетельствует характер всех основных его истин. Они не имеют прецедентов в истории религиозного сознания в целом! Апостол Павел писал: “Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие” (1 Кор. 1:23).

[57] Цицерон. “О природе богов.” Цит. по: Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1910. С. 176-177.

## 10. Что не есть религия.

При всем многообразии религий, они имеют определенные общие черты, которые выделяют их из среды других мировоззрений (см. 4. Основные истины религии). Учения, отвергающие хотя бы некоторые из основных истин религии, не могут быть отнесены к категории религиозных. В некоторых из них за религиозной внешностью скрывается настоящий материализм и атеизм. В других подчеркнутый мистицизм сопряжен с сознательным и откровенным богоборчеством. В третьих, главным образом, религиозно-философских системах мысли, отсутствует сама идея необходимости духовной связи человека с Богом.

В отношении первых двух можно ограничиться следующими небольшими примерами. Так, иудейское учение саддукеев при полном соблюдении культа ветхозаветной религии отрицает важнейшие истины: существование духовного мира, души человека, вечность жизни (они “говорят, что нет воскресения, ни ангела, ни духа” (Деян. 23:8)). Саддукейство поэтому, находясь даже в системе религии, не является таковой, но оказывается очевидным материализмом и, фактически, атеизмом.

Другой пример — сатанизм, который принимает существование Бога, но проповедует ненависть к Нему и любому добру и правде. Сатанизм, таким образом, есть отрицание самого существа религии, и является ничем иным, как идеологией преступности.

Совершенно иноприродны по отношению к религии и, прежде всего, к христианству, и такие известные явления, как экстрасенсорика, рерихианство, сайентология и др., которые предлагают различные мистические способы якобы лечения человека от различного рода заболеваний.

Столь же далеки от религии и некоторые из известных религиозно-философских систем мысли, в которых идея бытия Бога хотя и является центральной, однако религи-

озными они, тем не менее, не являются. Таковыми, например, являются *деизм*, *пантеизм*, *теизм*, имеющие большую историю и широкое распространение.

## **11. Псевдорелигиозные системы мысли: деизм, пантеизм, теизм.**

**1. Деизм** (от лат. *Deus* — Бог). Это религиозно-философское направление возникло в Англии в XVII веке, но получило особое распространение в Европе в следующем столетии. Деизм признает бытие Бога, но рассматривает Его лишь как Творца мира и его законов, полностью исключая возможность каких-либо Откровений, чудес, действий промыслительного характера со стороны Бога. Бог вне мира. Он трансцендентен (от лат. *transcendere* — выходить за пределы чего-либо), т.е. абсолютно непознаваем для человека. И никакое общение между человеком и Богом невозможно.

Сотворенный мир, по деистическому воззрению, подобен совершенному часовому механизму, сделав который, мастер предоставил его самому себе. Человек абсолютно автономен, независим от Бога. Для полноценной жизни, не только телесной, но и духовной, не требуется ни молитв, ни богослужений, ни таинств, нет необходимости в какой-либо помощи Бога, Его благодати, ибо все это нарушало бы свободу человека. Весь грандиозный религиозный опыт человечества просто перечеркнут чисто волюнтаристским его отрицанием. Поэтому религия со всеми ее догматами, заповедями и установлениями оказывается учением неверным и бессмысленным. Излишней и вредной, естественно, является и Церковь.

Так, признавая, по-видимому, Бога, деизм полностью отвергает Его необходимость для человека, чем открывается прямой путь к открытому богоборчеству. Не случайно из уст деиста Вольтера прозвучал столь кощунственный в отношении католической церкви призыв: “Раздави гадину!”

Деизм — не случайный продукт мысли каких-то “странных” философов. Его психологические корни совечны первозданному человеку, возмечтавшему стать “как Бог” без Бога, против Бога, и начавшему “новую жизнь” (=смерть) в “новом” мире. Эта наследственная “самость,” получившая благоприятную почву для своего развития в обмирщенной в ту эпоху на Западе церковной жизни породила множество болезненных явлений в человеческом уме и сердце. В их числе деизм, атеизм, материализм, масонство и т.д.

**2. Пантеизм** (от греч. *παν* — всё; и *θεός* — Бог) — религиозно-философское учение, отождествляющее, по существу, Бога с космосом (природой, человеком). Бог в пантеизме не мыслится как какая-то Личность, существующая Сама по Себе, вне зависимости от мира. Он полностью имманентен (от лат. *immanens* — внутренне присущий чему-либо) космосу. Еврейский философ Спиноза (†1677 г.) утверждал: “Бог есть природа” (*Deus sive natura*). Человек, по пантеистическому учению, является частицей божества, лишь на миг земной жизни осознающий себя, чтобы затем навсегда раствориться в бесконечном океане Духа. Пантеизм, по существу, отрицает не только свободу воли человека, но и реальность то мира, то Бога.

Известный русский философ Л.М. Лопатин (†1920) справедливо заметил, что в пантеизме “для мысли, по-видимому, представляется только один выход: или мир провозгласить призраком и уничтожить его в Боге, или Бога заставить исчезнуть в мире до такой степени, что от Него остается одно имя” [58]. К последнему пантеизм практически всегда и приходит. Своеобразной попыткой сгладить эту тенденцию является т.н. пантеизм (от греч. *παν εν θεω* — всё в Боге), религиозно-философское учение немецкого философа

Краузе, с которым он выступил в 1828 году. Согласно ему, всё существующее пребывает в Боге, но Бог остается личностью и не растворен в мире.

Пантеизм имеет большую историю и множество разновидностей. Особенно он развит в индийских системах мысли. Там пантеизм существует уже тысячелетия. На Западе он принимал различные формы у разных мыслителей (Спинозы, Гегеля, Шлейермахера).

В России его очень примитивно развивал Лев Толстой. На место Бога он ставил “разумение жизни,” которое есть любовь. Религиозная жизнь у него это жизнь, благо которой состоит в подавлении в себе “животной личности,” “в благе других и в страданиях за это благо.” Живущий так имеет в себе Бога и является “сыном Божиим” так же, как и Христос. Смерть возвращает “сына Божия” в лоно Отца — Бога, в котором сын исчезает, как в общемировой сущности. Таким образом, по Толстому, нет ни личного Бога, ни личного бессмертия человека, ни, следовательно, и реального смысла жизни. Ибо, каков смысл в исчезновении?

Пантеизм, как и деизм, не дает оснований для живых, личных отношений человека к Богу, поэтому религия в нем, по существу, становится невозможной. Она появляется лишь там, где безличное начало (например, Брахман) воплощается и становится личным божеством (например, Кришна).

**3. Теизм** (от греч. ο θεός — Бог) как система мысли, в отличие от пантеизма, признает бытие личного Бога и, в отличие от деизма, утверждает возможность и необходимость Его откровения и промысла о мире и человеке. Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Признание свободы воли человека, а также возможности для него вступить в общение с Богом является не менее важным отличительным признаком теизма. Существуют различные теистические системы. И поскольку основные их положения являются общими с религиозными истинами, то и сами религии обычно относят к воззрениям теистическим.

Однако, оставаясь лишь учением, теизм не является религией, которая есть прежде всего особая духовная жизнь человека, сопряженная с молитвой, подвигом и живым переживанием своей связи Богом.

\* \* \*

Краткую и точную характеристику этих трех концепций дал в своей речи перед защитой докторской диссертации проф. МДА **М.А. Старокадомский** (†1973 г.). “Только теизм, — говорил он, — утверждающий бытие Абсолютной всесовершенной Личности, которая свободным творческим актом вызывает из небытия мир и человека и промышляет о них, может дать удовлетворение живому религиозному чувству. Молитва как основное проявление религиозной жизни может быть обращена только к всеблагому Верховному Правителю мира, могущему оказать благодатную помощь. Ни пантеизм, ни деизм основой религиозной жизни служить не могут. В Абсолютной Субстанции Спинозы Бог и мир представляют единое нераздельное целое. В нем все связано законом железной необходимости и нет места порывам свободного влечения. И *Amor Dei* — любовь к Богу — у Спинозы, как и у стоиков, представляет лишь добровольное подчинение неизбежному року. Так же и у Гегеля Абсолютное, вначале представленное отвлеченным, пустым по содержанию понятием, лишь в конце процесса диалектического развития достигает самосознания. По-

сколько движение понятий строго определяется логическими законами, здесь свободного общения личности с Абсолютным допущено быть не может.

Такую же картину рисует и деизм, по которому мир представляет идеально устроенные часы, строго размеренный ход которых не нуждается во вмешательстве Верховного Мастера” [59].

[58] Лопатин Л. Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 277-278.

[59] Старокадомский М.А. Опыт умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров МДА. М., 1969. Машинопись (библиотека МДА).

### III. О бытии Бога.

**Н**ет для человека вопроса более важного, чем понимание смысла своей жизни. Но он, в конечном счете, полностью сводится к вопросу о Боге: есть Он или нет Его? И в зависимости от характера ответа на этот вопрос принципиально меняется отношение ко всей жизни. Одни за веру в Него умирают в жестоких муках, но не отрекаются. Другие жестоко мучают и убивают за ту же веру и не раскаиваются. Одни утверждают, что познали Его бытие, и доказали это своей жизнью и смертью. Для других это не более как фанатизм, требующий беспощадного искоренения. Кто прав?

Есть два способа познания. Один — непосредственное видение, которому, как правило, предшествует вера. Он — основной и в материальной жизни, и в религии. Другой — рациональный, путь логических умозаключений. Он — косвенный, вспомогательный и имеет значение лишь до приобретения удостоверяющего опыта.

Сравнительно незначительный процент людей имеет религиозный *опыт* (видение), не оставляющий сомнений в существовании Бога. Большая часть человечества *верит* в Его бытие. Меньшая часть, напротив, *верит* в небытие Бога. И среди тех и других есть ищущие “точного знания.” Им нужны аргументы, доказательства, чтобы стать на путь собственного опыта богопознания. Итак, что есть доказательство и что можно доказать?

#### 1. Доказательство.

##### 1. Понятие о доказательстве

*Во-первых*, следует различать доказательства в широком и узком смысле. Доказательство в широком смысле — это любая процедура установления истинности какого-либо суждения, как с помощью логических рассуждений, так и посредством восприятия и узнавания объектов, действующих на органы чувств, и ссылки на такое восприятие.

Доказательство в узком смысле — это установление логического следования доказываемого суждения из некоторых исходных суждений, истинность которых уже была установлена или принята. Исходные суждения доказательства называются его посылками, или основаниями, или аргументами, или доводами, а то суждение, обоснование истинности которого является его целью — тезисом доказательства, или его заключением. Именно в этом узком смысле понимается термин “доказательство” в формальной логике.

*Во-вторых*, существуют большие различия между доказательствами в различных областях человеческого мышления (научного, общественного и т.д.). Эти различия выражаются в разном характере оснований и тезисов доказательств.

С точки зрения участия опыта в доказательстве, из всей области научного познания, естественно, выделяются науки, в которых опытные данные используются непосредственно в виде суждений, оправданных посредством чувственного восприятия, и науки, в которые опытные данные входят в обобщенной, отвлеченной и идеализированной форме.

В число наук первого рода входят естественные науки: экспериментальная физика, химические науки, биология, геология, астрономия и др.; а также науки об обществе: такие как археология, история и пр. Доказательства, опирающиеся на опыт (косвенный и прямой), называются эмпирическими, или опытными. Они, в основном, состоят из индуктивных умозаключений.

К наукам второго рода относятся: математика, современная формальная логика, некоторые области кибернетики и теоретической физики. В этих науках непосредственным предметом рассмотрения являются не чувственно воспринимаемые вещи, а т.н. абстрактные объекты (понятия), как, например, математическая абстракция точки, не имеющая физических размеров, абстракция идеально правильных геометрических фигур и т.п. По этой причине в этих науках не могут использоваться опытные индуктивные доказательства, а применяются дедуктивные.

## **2. Доказательство и истинность**

Целью доказательства является установление истинности тезиса. Однако истинность суждения, обоснованного посредством доказательства, как правило, не носит безусловного характера, т.е. в большинстве случаев доказанное суждение представляет собой лишь относительную истину. Относительность истинности доказанных суждений вытекает,

*во-первых*, из того, что основания доказательства — это особенно ясно видно в эмпирических науках — лишь приблизительно верно отражают действительность, т.е. в свою очередь являются относительными истинами;

*во-вторых*, применимость данной логики к одному кругу объектов еще не означает применимости ее к другому, более широкому кругу. Например, логика, применимая к конечным объектам, может оказаться неприменимой к объектам бесконечным. Так, средневековые ученые считали парадоксом тот факт, что множество всех натуральных чисел равно мощно своей собственной части — множеству всех четных чисел. Их ошибка происходила оттого, что свойства конечных объектов они пытались распространить на бесконечные объекты;

*в-третьих*, существует целый ряд понятий, которые, не будучи четко определены, могут приводить к противоречиям при их использовании в рамках обычной человеческой логики. Например, понятие всемогущества Божия, неверно понимаемого как неограниченная способность совершать любые действия, приводит к парадоксам, типа известного вопроса о том, может ли Бог сотворить камень, который не сможет поднять.

Поэтому, чтобы гарантировать истинность доказанного суждения, необходимо четкое определение употребляемых понятий, применимость употребляемой логики к данному кругу объектов, выяснение непротиворечивости данной системы. Но последнее является особенно трудной задачей даже для формальной арифметики.

Как доказал Гёдель, утверждение о непротиворечивости формальной системы в рамках самой системы недоказуемо, если она непротиворечива. Великий немецкий математик Гильберт (†1943) сокрушался по этому поводу: “... Подумайте: в математике, этом образце достоверности и истинности, образование понятий и ход умозаключений... приводят к нелепостям. Где же искать надежность и истинность, если даже само математическое мышление дает осечку.” [1]

Современное “развитие теории познания показало, что никакая форма умозаключений не может дать абсолютно достоверного знания.” [2]

### **3. Об относительности эмпирических доказательств**

Эмпирические доказательства, в конечном счете, апеллируют к опыту, т.е. к тому, что непосредственно или опосредовано (через прибор, например, или веру авторитету) познано людьми. Именно опыт, а не теоретические соображения, сколько бы правдоподобными они ни казались, является наиболее надежным критерием истинности. В журнале “Знание — сила” были как-то [3] помещены заметки, в которых остроумно “доказывалось,” что жирафа — это миф, поскольку, говорилось там, животное, обладающее столь длинной шеей, не имело бы никаких шансов выжить в процессе длительной эволюции и в борьбе за существование. Интересными примерами значения опыта в решении различных вопросов являются знаменитые апории Зенона (V в. до н.э.), остроумно “доказывающие,” например, отсутствие движения в мире. Эти парадоксы-доказательства не имели разрешения 2,5 тыс. лет, не поколебав ни в ком уверенности в существовании движения.

Что же явилось причиной столь скептического отношения к выводам, казалось бы, бесспорных логических доказательств? — Опыт. В истинность этих доказательств никто не верил, ибо “окончательное доказательство истинности выдвинутых положений дает... лишь их практическая проверка.” [4]

Конечно, не любой опыт может быть достаточным аргументом. Малой убедительностью обладает единичный опыт. Не всегда легко доказать достоверность самого факта или правильность проведения эксперимента и учета всех факторов, определяющих его результаты. Наконец, как в опыте естественном, так и в опыте искусственном (эксперименте), результаты часто можно различно истолковать.

Но при всей относительности эмпирических доказательств они остаются самыми достоверными и основными во всех естественных науках.

### **4. Выводы**

Итак, доказательство есть обоснование истинности (или ложности) известного утверждения. Доказательство, устанавливающее ложность тезиса, называется опровержением.

Доказательствами в полном смысле слова являются лишь доказательства в математике и логике. Но эти доказательства имеют дело с идеализированными понятиями, символами, ничего общего не имеющими с реальными объектами, хотя, по-видимому, и находящимися с ними в некотором соотношении.

Эмпирические доказательства уже не имеют такой силы логической убедительности. В области физических явлений труднее достичь математической очевидности и это заставляет использовать в доказательстве недостаточно обоснованные посылки, в результате чего снижается достоверность выводов. Однако все естественные науки опериру-

ют этими доказательствами. Менее строги доказательства в истории, в философии, в мировоззренческих вопросах, [5] к которым относится и вопрос о бытии Бога.

Сложность этого вопроса никогда, однако, не служила препятствием для человеческого сознания к исканию истины через сравнительную оценку аргументов двух основных взаимоисключающих мировоззрений: религиозного и атеистического. Истина может быть только одна: или есть Бог и, следовательно, есть вечность и смысл жизни, или нет Бога, нет вечности и бессмыслица смерти ожидает человека. Но каковы доводы обоих мировоззрений?

Рассмотрим сначала наиболее известные аргументы *веры в небытие* Бога.

[1] Попов Ю., Пухначев Ю. Парадоксы // Наука и жизнь. 1971. №1. С. 102.

[2] Ахлибинский Б.В. Чудо нашего времени // Кибернетика и проблемы развития. Л., 1963. С. 91. См. подробнее об этом ниже в гл. V, 1, п. 5: Достоверность научного знания.

[3] 1967. №5. С. 28 и 1968. №6. С. 49.

[4] См.: Доказательство // Энциклопедический словарь: в 2 т. / Под ред. Б.А. Введенского. 1963-64. Т. 1. С. 343.

[5] См. подробнее: Доказательство // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 42-48.

## 2. Бога нет, потому что...

### 1. “Наука доказала, что Бога нет...”

Это утверждение не имеет под собой *никаких* оснований и является чисто пропагандистским. Научного доказательства небытия Бога не только не существует, но и принципиально не может существовать, по меньшей мере, по следующим причинам.

*Во-первых*, наука, естествознание в целом, по определению [6], занимается изучением этого, посюстороннего мира [7]. Поэтому основная религиозная истина — существование Бога — в принципе не может быть предметом научного опровержения.

*Во-вторых*, иметь наиболее достоверное знание о том, что доказывает и что опровергает наука, могут, естественно, люди науки, ученые. Поэтому факт наличия огромного числа крупнейших ученых, верующих в Бога и во Христа, является самым убедительным свидетельством того, что наука не опровергает бытия Бога. Достаточно привести имена лишь некоторых всемирно известных верующих ученых: каноник Н. Коперник (†1543), совершивший переворот в астрономии; И. Кеплер (†1630), обосновавший гелиоцентрическую систему; Б. Паскаль (†1662) — физик, математик, религиозный мыслитель, основоположник классической гидростатики; И. Ньютон (†1727) — физик, математик, астроном; М. Ломоносов (†1765) — ученый-энциклопедист; Л. Гальвани (†1798) — физиолог, один из основоположников учения об электрическом токе; А. Ампер (†1856) — основоположник электродинамики; А. Вольта (†1872) — также один из основателей учения об электричестве; Г. Мендель (†1884) — августинский монах, основоположник генетики; Ж. Дюма (†1884) — основоположник органической химии; С. Ковалевская (†1891) — математик; Л. Пастер (†1895) — отец современной микробиологии и иммунологии; А. Попов (†1906) — изобретатель радио; Д. Менделеев (†1907) — создатель периодической системы химических элементов; И. Павлов (†1936) — отец физиологии; Э. Шрёдингер (†1955) — один из создателей квантовой механики; Б. Филатов (†1956) — офтальмолог; Л. Бройль (†1987) — один из создателей квантовой механики; Ч. Таунс (†1988) — один из создателей квантовой электроники; и многие, многие другие.



*В-третьих*, “на любом уровне развития цивилизации наши знания будут представлять лишь конечный островок в бесконечном океане непознанного, неизвестного, неизведанного.” [8] Научные знания никогда не смогут дать человеку возможность охватить все бытие в целом, следовательно, никогда в принципе нельзя будет и научно утверждать о небытии Бога, даже если бы Бога не было. Атеизм, утверждающий обратное, оказывается концепцией, прямо противоречащей одному из самых элементарных научных выводов.

## **2. “Его никто не видел”**

Это утверждение, по меньшей мере, наивно. Мы верим в существование очень многих вещей и явлений, которых никто из людей не только не видел, но и видеть не может, например, субатомный мир, бесконечную Вселенную, свой собственный ум (в существовании которого, тем не менее, едва ли кто сомневается) и т.д. Бог же есть Дух, Который “видится” не глазами, но духом — бесстрастным умом и чистым сердцем (Мф. 5:2). Фактов такого видения Бога история сохранила бесчисленное множество.

## **3. “Библия содержит в себе много противоречий”**

Наличие противоречий в Библии могло бы иметь значение для отрицания ее богодухновенности, но никак не для решения вопроса о бытии Бога. В Бога верят не одни христиане. К тому же подавляющее большинство из этих т.н. противоречий или надуманы, или обусловлены простым непониманием текста и причин разночтений. Отдельные же формально противоречивые места (напр., один или два было гадаринских бесноватых; один или два раза пропел петух, прежде чем Петр трижды отрекся от Христа и др.) не только количественно ничтожны, но, напротив, являются важным подтверждением подлинности евангельских свидетельств. При этом, все эти разночтения нигде не затрагивают главного — основ веры и жизни, в силу которых лишь Библия и является Священным Писанием.

## **4. “В мире много страданий”**

Множество страданий, несправедливых и невинных, происходящих в мире, — не достаточный ли аргумент для отрицания веры в существование Бога? — Это одно из наиболее часто встречающихся возражений. Вызвано оно непониманием христианского учения о любви Божией, свободе человека, природе греха.

Характер взаимоотношений Бога и человека в христианском богословии описывается понятием “синергизм” (от греч. — содействие, сотрудничество). Синергизм означает, что ни человек не может спасти сам себя, ни Бог — спасти человека без воли самого человека. Спасение совершается Богом, но только при условии, что человек пожелает и сделает все возможное, чтобы стать богоподобным по своим духовным и нравственным свойствам. Эти свойства даны в Евангелии в образе Христа и в Его учении. Душу злую Бог не может насильно ввести в Свое Царство любви. Требуется ее изменение. И пока она не изменится, будет мучима тем злом, которое пребывает в ней. Страдания человека порождает дисгармония духа человека с Богом, являющимся “Законом” нашего бытия (как нарушение закона тяготения приводит прыгающего с третьего этажа к печальным последствиям). В этом заключается основная причина всех бед человеческих.

Очень ясно причины человеческих страданий и характер их зависимости от Бога показывает преподобный Антоний Великий (4-й в.): “Бог, — говорит он — благ и бесстрастен, и неизменен. Если кто, признавая благословенным и истинным то, что Бог не

изменяется, недоумевает, однако же, как Он (будучи таковым) о добрых радуется, злых отвращается, на грешников гневается, а когда они каются, является милостив к ним; то на это надобно сказать, что Бог не радуется и не гневается, ибо радость и гнев суть страсти. Нелепо думать, чтобы Божеству было хорошо или худо из-за дел человеческих. Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым; а мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом — по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отделяемся от Бога — по несходству с Ним. Живя добродетельно — мы бываем Божиими, а делаясь злыми — становимся отверженными от Него; а сие не то значит, чтобы Он гнев имел на нас, но то, что грехи наши не попускают Богу воссиять в нас, с демонами же мучителями соединяют. Если потом молитвами и благотворениями снискиваем мы разрешение во грехах, то это не значит, что Бога мы ублажили и Его переменили, но что посредством таких действий и обращения нашего к Богу уврачевав сущее в нас зло, опять соделываемся мы способными вкушать Божию благодать; так что сказать: Бог отвращается от злых, — есть то же, что сказать: солнце скрывается от лишенных зрения.” [9]

Так же объясняют причину скорбей человеческих (“наказания” Божии) и другие Отцы.

“Грех есть беззаконие” (1Ин.3:4). Поэтому грех в *самом себе* несет болезнь, наказание человеку. Страдания являются следствием грехов. На некоторых из страстей причины страданий очевидны, например: пьянстве, наркомании. На других, особенно душевных, это сложнее заметить, но они поражают человека не менее жестоко. Что только не сделали зависть, самолюбие, алчность, и т.д. Не они ли порождают ссоры, вражду, убийства, войны и т.п.? Апостол Иаков так и говорит: “Бог... не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью” (Иак. 1:13-14).

С другой стороны, цель земной жизни человека, по христианскому учению, состоит в подготовке к вечности. И как ребенку для будущей сознательной жизни, так и каждому человеку для подготовки к жизни вечной необходимы труд, терпение, сочувствие, любовь к людям, подвиг борьбы со злом, возникающим в его уме и сердце. Необходимы и скорби, которые напоминают человеку о временности и бессмысленности этой жизни самой по себе. Они воспитывают человека. Апостол Павел пишет: “Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности” (Евр. 12:7-11). А святой Исаак Сирий предупреждает: “Кто без скорби пребывает в добродетели своей, тому отверста дверь гордости.” [10] “Не дух Божий живет в тех, которые пребывают в покое [без скорбей], но дух дьяволов.” [11]

Несколько иную природу имеют страдания детей. Их страдания являются жертвенными, поскольку обусловлены они, в основном, не их личными грехами, но грехами “ближних” (Лк. 10:25-37). Ибо как в живом теле здоровые члены страдают больным и восполняют, насколько это возможно, их функции, так и в живом организме человеческого общества происходит подобный же процесс исцеляющего сострадания (хотя детьми еще и неосознанного на земле) духовно здоровыми его членами больным. Исцеляющее действие этих страданий носит духовный характер. Сами дети в данный момент его не осознают. Но в жизни вечной им откроется, что Бог через их страдания совершил для их близких, какое благо приобрели они сами этим актом любви. И они вечно будут благодарить Бога за эти страдания.

Не всем детям даются и они, но тем, которые окажутся способными принять их как дар Божий, как исключительную возможность пострадать за любимых. Действительно, этими страданиями они помогают очиститься своим ближним, опомниться. Множество

людей благодаря страданиям своих детей задумались о смысле этой жизни, вспомнили о неминуемой смерти, пришли к вере в Бога.

Что любовь сильнее смерти — известно. Но истинная любовь — жертвенна, и к ней способны лишь наиболее чистые в духовном отношении люди, среди которых дети — прежде всего. Их страдания подобны тем “невинным” страданиям, на которые идут самоотверженные люди, полагая свою жизнь за других, или отдавая свою кровь, свои здоровые органы, чтобы спасти пострадавшего. Эти люди, охваченные порывом любви, жертвуют, даже не спрашивая, виновен ли пострадавший в своем несчастье или нет и справедливо ли страдать за него. Истинная любовь не знает подобных вопросов. Ее цель одна — спасти человека. Идеал такой жертвенной любви мы находим во Христе, Который, “чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных” (1 Пет. 3:18).

Смысл невинных страданий может быть понят только при вере в то, что со смертью тела оканчивается не жизнь, но лишь серьезный подготовительный этап к вечной жизни, и что ни одно страдание за других не остается без великого и вечного вознаграждения Божия. Апостол Павел писал: “Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас” (Рим. 8:18).

Глубокое духовное объяснение смысла скорбей, болезней, страданий, которым подвергаются праведники, дают святые отцы. Основную их мысль отчетливо выразил св. Исаак Сирий: “Потому попускает Бог, чтобы святые Его искушаемы были всякой печалью... что вследствие искушений приобретают мудрость.” [12] “Если возделываешь добродетели, то предай себя на всякую скорбь. Ибо скорби рождают смирение.” И большинство страдающих невинно (по-человечески), в действительности, как золото огнем, очищаются от последних теней грехов и страстей и приобретают еще большее духовное совершенство. Это совершенство духа наполняет их такой любовью и радостью, что они готовы бывают на любые страдания. История христианских подвижников и мучеников — яркое тому подтверждение.

Преп. Исаак Сирий, например, передает: “Агафон сказал: “Желал бы я найти прокаженного и ему отдать свое тело, а себе взять его.” Вот совершенная любовь” [13]. Сам же преп. Исаак, будучи спрошен: “И что такое сердце милующее?” сказал: “Возгорение сердца человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... и не может оно вынести или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву... с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу”... “Достигших же совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворятся сим” [14].

Отсюда можно видеть, что вопрос о т.н. невинных страданиях, свидетельствующих на первый взгляд против бытия Бога-Любви, происходит из непонимания природы этих страданий и попытки их осмысления с правовой, юридической точки зрения, с позиции их “незаконности,” “несправедливости.” В действительности же, данный вопрос уясняется лишь с признанием любви в качестве высшего закона жизни и веры в вечную жизнь. Они открывают глубокий смысл всех человеческих бед, нравственное величие страданий друг за друга, и особенно страданий праведника за неправедных.

Напротив, если нет Бога, нет вечности, то каков смысл всех этих невинных (!) страданий? Игра слепых сил природы, случайность, стечение обстоятельств, безнаказанный

произвол человеческой жестокости? Какой, спрашивается, смысл имела жизнь этих невинных страдальцев и их часто жестокие, бесчеловечные мучения? Атеистический ответ, по видимому, только один — никакого! [15]

\* \* \*

Таковы наиболее часто встречающиеся возражения против бытия Бога. Недостаточность их аргументации, конечно же, очевидна. Но каждый ищущий человек должен сам убедиться — есть Бог или нет Его. Христианство предлагает конкретные средства проверки своих утверждений. Атеизм же не только не имеет таких, но и в принципе не может иметь. Ибо для того, чтобы узнать о небытии Бога, необходимо познать все бытие в целом. Но это исключено ввиду бесконечности познаваемого мира. Поэтому на *центральный* для атеизма вопрос: “Что должен сделать человек, чтобы убедиться в *небытии* Бога?” — атеизм не имеет ответа! Он может лишь одно предложить: “Иди тем путем, который указывает... религия, и тогда убедишься, есть ли Бог.” Другого пути нет.

Замечательно, что и религия, и атеизм *вместе* (!) предлагают один и тот же ответ на важнейший для человека вопрос, и он призывает к личной практической проверке религиозных условий богопознания.

[6] См. гл. V, 1.

[7] Великий французский ученый и христианин Пастер (†1895 г.), говоря о науке и своих научных выводах, писал: “Здесь нет ни религии, ни философии, ни атеизма, ни материализма, ни спиритуализма. Это вопрос фактов и только фактов.” (Цит по: Васильев Л. Внушение на расстоянии. М., 1962. С. 18).

[8] Наан Г. Бог, Библия, бесконечность // Наука и религия. 1959. №3. С. 23.

[9] Добротолубие. 4-е изд. М. 1905. Т. 1. С. 90. 150.

[10] Авва Исаак Сириянин. Слова Подвижнические. М.1858. Сл. 34. С. 218, 219.

[11] Там же. Сл. 36. С. 228.

[12] Авва Исаак Сириянин. Слова Подвижнические. М.1858. Сл. 37. С. 229-230.

[13] Там же. Сл. 55. С. 362.

[14] Там же. Сл. 48. С. 299, 300.

[15] См. по этому вопросу, например: Еп. Феодор (Поздеевский). К вопросу о страданиях // Богословский вестник. 1909. №10. С. 286-311; Введенский А.И. О так называемых невинных страданиях // Душеполезное чтение. 1891. Кн. 12. С. 505; Прот. П.Светлов Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910. С. 697.

### 3. Бог есть.

Даже в чисто теоретическом плане существуют аргументы, которые помогают не-предубежденному человеку увидеть, что признание бытия Бога — не плод беспочвенной человеческой фантазии, но логически оправданный постулат в разрешении вопроса о смысле и человеческой, и мировой жизни. Рассмотрим некоторые из этих аргументов.

#### 1. Космологический аргумент

Космологический аргумент (греч. о *κοσμος* — порядок, мироздание, мир) был высказан уже древнегреческими философами Платоном (†347 до н.э.), Аристотелем (†322 до н.э.) и другими древними мыслителями. Впоследствии его развивали многие. Он основан на принятии причинности как всеобщего закона бытия. Исходя из этого закона, делается вывод, что должна быть первопричина и самого бытия, то есть всего существующего. Таковой причиной, естественно, может быть лишь сверхбытие, которое ничем не обусловлено и существует вечно (т.е. является “причиной” бытия самого себя). Это сверхбытие и есть Бог.

Условность этого аргумента заключается в том, что само понятие причинности и объективная присущность ее всем явлениям жизни мира трактуются в истории философии очень различно. Английский философ Д. Юм (†1761) и немецкий И. Кант (†1804) отвергли, например, объективное существование причинности в мире: первый считал ее делом нашей привычки, второй — априорным качеством рассудка. Современная физика также предлагает нам ряд явлений, где обычные причинно-следственные отношения, по-видимому, нарушаются. Н. Бор (†1962), В. Гейзенберг (†1976) и П. Дирак (†1984) — представители двух направлений в квантовой механике — утверждают, что причинность в области атомных и субатомных явлений потеряла свое безусловное значение, [16] что в мире атомов господствуют статистические закономерности, но не причинные. Тем не менее, большинство ученых и мыслителей все же рассматривают причинность как универсальный закон мира.

Должен ли мир в целом иметь причину своего бытия? По существу, это вопрос философский, а не научный. Как замечает академик Я. Зельдович, “вопрос о начальных условиях лежит пока вне физики. И если не принимать постулата о том, что изначальное дано какой-либо божественной силой, то надо найти научный подход к проблеме выбора начальных условий.” [17]

Однако научного решения вопроса об “изначальном” (первопричине мира) нет, и едва ли оно может быть. Большинство же мыслителей древних и современных этим “изначальным” Творцом и Перводвижителем (Аристотель) видят Бога. Хотя чисто теоретически нельзя, конечно, исключить и другие варианты понимания первопричины, например, *мировую душу* стоиков или *бессознательное* Гартмана (†1906), или вечно существующую материю и др.

## 2. Телеологический аргумент

Телеологический аргумент (греч. *τελεω* — оканчивать, доводить до совершенства, до конца; *ο λογος* — слово, суждение, доказательство, разум) — аргумент, основанный на разумности, совершенстве наблюдаемого мира. Он является одним из наиболее распространенных в силу своей простоты и убедительности. Он известен с глубокой древности. Его знает религиозно-философская мысль едва ли не всех времен и всех народов земли. Основная мысль его сводится к следующему. Устройство мира, как в отдельных частях, так и в целом (познанном) поражают своей гармоничностью и закономерностью [18], свидетельствующими о сверхразумности и всемогуществе силы, его создавшей. Таковой может быть только Бог.

Нет никаких фактических оснований отрицать вывод о разумном устройстве мира. Тем не менее, с формально-логической точки зрения он не безусловен, поскольку закономерность устройства мира *в целом* и *всех* его частей не может быть доказана. Есть и другие соображения. Кант, например, исходя из своей системы, говорил о закономерности не мира, а рассудка: “*Рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей.*” [19]

Однако закономерность, наблюдаемая в мире, всегда поражала всех естествоиспытателей и мыслителей (в том числе и Канта), приводя большинство из них к признанию бытия Божественного Творца.

Вот несколько высказываний видных современных ученых об этом. “Равновесие между гравитационными и электромагнитными взаимодействиями внутри звезд, — пишет П. Девис, — соблюдается почти с немыслимой точностью. Вычисления показывают, что

изменение любого из взаимодействий всего лишь на  $10^{-40}$  его величины повлекло бы за собой катастрофу для звезд типа Солнца.” [20] Профессор М. Рьюз, рассуждая о возможной первопричине мира, пишет: “Понятие о такой причине возвращает нас, по сути дела, к признанию Высшей силы того или иного рода, которую вполне можно именовать Богом. Кстати говоря, мне кажется, что эта аргументация подпадает под класс доводов, традиционно известных как телеологические.” И продолжает: “Вообще же, предположение, что за покровом наличного бытия вселенной, за ее организацией должен скрываться некий Разум, начинает казаться в наши дни все более правдоподобным.” [21]

Наш крупный ученый академик Л.С. Берг (†1950) писал: “Основной постулат, с которым естествоиспытатель подходит к пониманию природы, — это тот, что в природе вообще есть смысл, что ее возможно осмыслить и понять, что между законами мышления, с одной стороны, и строем природы, с другой, есть некая предустановленная гармония. Без этого молчаливого допущения невозможно никакое естествознание.” [22] Иными словами, основанием науки является вера ученого в разумность мира. Эту мысль очень четко выразил А. Эйнштейн: “Моя религия — это глубоко прочувствованная уверенность в существовании Высшего Интеллекта, который открывается нам в доступном познанию мире.” [23]

Особенно обращает на себя внимание т. н. антропный принцип. Когда были выявлены значения мировых констант (скорости света, заряда и массы электрона и др.), оказалось, что даже при самых ничтожных изменениях их величин, космос был бы совершенно иным и наши формы жизни, прежде всего человек, не смогли бы существовать. Известный американский ученый Ральф Эстлинг так прокомментировал этот принцип: “Абсолютно во всем, начиная от постоянных, определяющих гравитационные, электромагнитные, сильные и слабые ядерные взаимодействия, и вплоть до основных биологических предпосылок, мы обнаруживаем, что космос в целом, наше Солнце в частности, и в особенности Земля настолько точно подогнаны к нам, что неизбежно напрашивается вопрос: а не Бог или кто-то еще с аналогичным именем создал все это, прежде всего имея в виду нас? Это слишком много для совпадения, даже для чуда, чтобы назвать это чистой случайностью.” [24]

Все это вполне созвучно тому, о чем писал апостол Павел: “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. 1:20).

Ценность телеологического аргумента состоит, прежде всего, в том, что он ставит человеческое сознание перед альтернативой: признать ли Разум источником столь целесообразно устроенного мира [25], или же — “что-то пока неизвестное”? Первое открывает человеку высокий и святой смысл жизни. Второе оставляет его в полной внутренней растерянности и безысходности.

### 3. Онтологический аргумент

Онтологический аргумент (от греч.  $\omega\nu$ ,  $\omicron\nu\sigma\alpha$ ,  $\omicron\nu$ , — причастия муж., жен., и ср. рода настоящего времени от  $\epsilon\iota\mu\iota$  — быть, существовать) — аргумент, исходящий из идеи совершенного Существа. Впервые этот аргумент сформулировал архиепископ Ансельм Кентерберийский (†1109). Логика его такова: если в нашем уме есть понятие о Существом совершенном, то такое Существо необходимо должно существовать, поскольку, не имея признака бытия, Оно не было бы всесовершенным. Мы мыслим Бога Существом всесовершенным, следовательно, Он должен иметь и свойство бытия.

Р. Декарт (†1650) дополнил этот аргумент мыслью о том, что нельзя представить себе происхождение в человеке самой идеи Бога, если бы Его не было [26]. Лейбниц (†1716) присоединил к нему довод о том, что Бог должен существовать, поскольку в понятии о Нем не содержится внутренних противоречий. Многие русские богословы и философы занимались осмыслением этого аргумента. Так, например, С.Н. Трубецкой (†1905), следуя мысли В.С. Соловьева, исходя из понятия Бога-Абсолюта, понимаемого как “всеединное бытие,” принимал онтологический аргумент за основу в вопросе о бытии Бога.

#### 4. Психологический аргумент

(греч. η ψυχη душа, дух, сознание). Основная мысль этого аргумента была высказана еще блаженным Августином (†430) и развита Декартом. Существо его заключается в следующем. Поскольку идея Бога как Существа всесовершенного, вечного присутствует в человеческом сознании, а таковая идея не могла произойти ни от впечатлений внешнего мира (как глубоко отличного от представлений о Боге), [27] ни как результат чисто мыслительной деятельности человека, его психики, [28] — следовательно, источник ее принадлежит Самому Богу.

Подобную же мысль высказывал ранее знаменитый римский оратор, государственный деятель и мыслитель Цицерон (†43 до н. э.), который писал: “Если бы истина бытия Божия не была понята и признана в нашей душе, то одно мнение не могло бы ни быть постоянным, ни подтверждаться давностью времени, ни состариться вместе с веками и поколениями людей: ибо мы видим, что прочие вымышленные и пустые мнения с течением времени исчезли. Кто теперь думает, что существует гиппокентавр или химера? Время изобличает мнения ложные, подтверждает истины природные.” [29]

Аргумент этот приобретает особую значимость в связи с историческим аргументом.

#### 5. Исторический аргумент

На этот аргумент, как на самый надежный, ссылается **Цицерон**.

“Мы считаем, — говорит он, — нужным указать на то, что нет племени столь дикого, нет человека, настолько потерявшего сознание о нравственных обязанностях, душу которого не освещала бы мысль о богах. Многие о богах думают не право, но это обыкновенно происходит от нравственного развращения и порочности: все однако же убеждены в том, что есть сила и природа божественная. И такое признание не от предварительного уговора и соглашения людей; это памятование о богах утвердилось не в силу государственных постановлений или законов, но во всяком этом деле единомыслие всех народов должно быть почитаемо законом природы.” [30]

Ту же мысль высказывает и известный греческий писатель, философ Плутарх (†120): “Обойди все страны, ты можешь найти города без стен, без письменности, без правителей, без дворцов, без богатств, без монеты, но никто не видел еще города, лишённого храмов и богов, города, в котором не воссылались бы молитвы, где не клялись бы именем божества...” [31]

Действительно, истории не известно ни одного атеистического племени. Чем можно объяснить этот удивительный факт? Все атеистические гипотезы, предлагающие различные варианты т.н. “естественного” происхождения идеи Бога в сознании человека, оказались несостоятельными. [32] Остается лишь одно и последнее — признать, что эта идея,

которой жило человечество всю историю своего существования, не есть плод “земли,” но имеет своим источником Самого Бога.

## 6. Нравственный аргумент

Этот аргумент в зависимости от принимаемого основания имеет два вида. Один из них исходит из факта присутствия в человеке нравственного чувства (“нравственного закона” [33]), другой — из идеи нравственного и духовного совершенства человека как высшей цели, к которой стремится нравственное существо.

Первый вид. То, что в нас существует нравственный “закон,” повелевающий делать добро и осуждающий в голосе совести зло, — несомненный факт. В этом убеждает личный опыт каждого человека. Об источнике этого закона существуют разные точки зрения, основными из которых являются: биологическая, автономная, социальная и религиозная.

*Биологическая* точка зрения объясняет возникновение нравственного закона в человеке его стремлением к удовольствию, комфорту, материальному успеху. Приспособление к жизни является единственным критерием различения добра и зла. Все, что способствует человеку наилучшим образом “устроиться в жизни” — хорошо и нравственно, и напротив, все, что мешает — плохо. Само стремление к Богу объясняется исключительно мечтой о наслаждениях. Полнота т.н. счастья на земле — вот единственный критерий истины, красоты, правды.

Эта точка зрения слишком примитивна. Она игнорирует очевидные факты реальной жизни:

что человек за правду, истину способен отдать и богатство, и славу, и наслаждения, и саму жизнь;

что в любом обществе далеко не каждый поступок, который приносит человеку наслаждение или пользу, считается нравственным, напротив, не редко оценивается как аморальный;

что даже в самых “свободных” обществах, дошедших, кажется, до предела моральной “освобожденности” человека, все же остается идея его нравственного достоинства, состоящая, “как ни странно,” в господстве личности над низменными инстинктами, чувственным эгоизмом и грубым прибытком.

Кантом была выдвинута гипотеза т.н. *автономной* нравственности, по которой человек, как существо разумное и абсолютно свободное, сам устанавливает себе нравственный закон. И этот закон независим от каких-либо внешних условий, интересов и целей. Кант тем самым утверждает такую самостоятельность личной совести, которая формулирует всеобщие и общеобязательные нравственные нормы исключительно по внутреннему убеждению. Этот нравственный принцип, которым должны руководствоваться все люди, Кант назвал категорическим императивом. Он имеет две взаимодополняющие формулировки. Первая: “Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.” Вторая: “Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству.” [34]

Идея автономной этики естественно вытекает из деистических воззрений Канта. Но в этом и ее уязвимость. Из признания Бога Творцом следует, что все законы (физические, биологические, психологические, рациональные, нравственные, духовные) “даны” Богом, а не созданы волею человека. И в этом качестве они существуют постольку, поскольку сохраняется единение “узла творения” — человека — с Богом. Профессор Московской



Духовной Академии В.Д. Кудрявцев справедливо писал: “Истинный источник закона нравственного, так же как и прочих законов нашей природы... вне нас, в той высочайшей природе, которой мы обязаны своим существованием, — в Боге. О независимом от человека происхождении нравственного закона говорит как психологический опыт, указывающий на существование в нас этого закона прежде и независимо от каких-либо определенных нашего разума и воли, вызвавших его появление, так и идеальный характер этого закона, необъяснимый из данного состояния человеческой природы.” [35] Нравственный закон всегда оказывается неизмеримо глубже тех норм, которыми человек хотел бы регламентировать свою жизнь, и этот закон он не в силах отменить при всем своем желании: голос совести часто слышат самые закоренелые преступники, избравшие себе иной закон жизни.

*Социальная* точка зрения исходит из той основной идеи, что нравственный закон порождается социальной жизнью людей. Он диктуется интересами доминирующих общественных групп и классов и возникает и изменяется в ходе исторического развития общества. Источником нравственного закона, совести в человеке является общество.

Данная точка зрения представляет собой не более, как некий синтез предыдущих двух. Ее слабые места очевидны.

*Во-первых*, моральные нормы, обусловленные социальным фактором, ни в коей мере не исчерпывают присутствующего в человеке нравственного закона. В человеческом обществе не существует того биологического детерминизма, который находим, например, у животных и насекомых, ведущих “социальный” образ жизни (слоны, обезьяны, пчелы, муравьи и т.д.). Присущая человеческой природе свобода воли, практически, никогда не может до конца “вместиться” ни в какую социальную среду. Она всегда способна к таким нравственным деяниям, которые будут выходить за границы нормального и законного в обществе.

Существует множество примеров, когда люди самых разных цивилизаций, культур, классов и обществ имели одинаковые моральные воззрения, а люди одного общества — различную мораль. Сами муки совести возникают большей частью по мотивам чисто личного характера.

Ф.М. Достоевский в романе “Преступление и наказание” прекрасно показал это. Студент Раскольников убил старую ростовщицу и ее сестру. Убил, исходя из того, что “не преступление” убить “чахоточную, злую, глупую старушонку,” и что “старушка вредна,” и что на эти “старухины деньги, обреченные в монастырь,” можно сделать “сто, тысячу добрых дел и начинаний.” Каков же был результат этого “наполеоновского” плана, этого “не преступления”?

К величайшему недоумению и ужасу Раскольникова, вопреки всем его самым последовательным и “разумным” доводам, оправдывающим и даже одобряющим убийство этой не более как “вши, таракана... старушонки (да и того не стоит),” он вдруг ощутил жестокую боль в душе. И совсем не потому, будто считал, что совершил преступление против общества, закона и т.д., не потому, что ему стало жалко старуху, — ничего этого не было. Он сам не понимал, откуда и почему пришла эта внутренняя страшная кара.

“Преступление и наказание” — замечательная по своей силе и яркости иллюстрация иноприродности нравственного закона, действие которого в различной степени и из-за различных “преступлений” переживает в себе каждый человек любого общества.

*Во-вторых*, самоанализ, или, как говорят святые отцы, “внимание себе,” раскрывает человеку внутри его сердца целый мир, где действительно “Бог с дьяволом борются”

(Ф. Достоевский), раскрывает мир правды и зла, открывает взору истинные законы жизни души. Перед этим взором все человеческие кодексы, моральные нормы, этика, правила поведения оказываются не более как слабым, подчас весьма искаженным отражением Истины, скрытой в глубине человеческого сердца. Социальная среда лишь вызывает в человеке **осознание** и стимулирует **развитие** присутствующего в нем нравственного закона, отчасти выражающегося затем в моральных нормах, кодексах и т.д. Общественная жизнь является только “**демиургом**” определенных нравственных норм, но не **творцом** самого нравственного чувства, самой совести. Как, например, в случае с даром речи, когда общество является лишь необходимым условием развития **присущей** человеку этой способности, но не творцом ее. У обезьяны, живущей в человеческом обществе, дар речи не возникает.

Совесть как наиболее очевидное проявление нравственного закона есть нечто совершенно необъяснимое данной гипотезой. Страшный преступник, потерявший не только общественное сознание, но, кажется, и облик человеческий, может вдруг испытывать муки совести. И это мучение у него возникает совсем не по социальным мотивам, но от неожиданного, вопреки его сознанию возникшего **видения** несоответствия сделанного им в жизни с внутренней правдой, открывшейся в нем. Это чувство заявляет о себе как об идеале, величие которого неизмеримо превосходит все установленные и принятые обществом моральные нормы. Нужно отвергнуть подобные факты, чтобы утверждать, что нравственное чувство, совесть — продукт исключительно общественной жизни людей и что какие-либо моральные ее нормы исчерпывают содержание всего нравственного закона, присущего человеку.

Каков *христианский* взгляд на происхождение нравственного закона в человеке? Он вытекает из библейского учения о человеке как образе Божьем (Быт. 1:27), царственное величие которого (ср. “Царствие Божие внутри вас есть” — Лк. 17:21) раскрывается “*по силе жития*” (св. Исаак Сирин) человека. Нравственный закон в этом контексте оказывается одним из выражений той полноты богоподобных дарований и свойств, которыми человек изначально наделен в творении. Нравственный закон является своего рода блюстителем чистоты и святости человека. “Совесть — голос Божий” — прекрасное выражение христианского учения об источнике нравственного закона в человеке.

**Второй вид** нравственного аргумента предложен Кантом и дополнен профессором В. Д. Кудрявцевым.

Кант назвал свое рассуждение *постулатом практического разума*. Это верно отражает характер данного аргумента, сущность которого заключается в следующем.

Конечная цель, к которой должно стремиться разумное и нравственное существо, есть высшее благо, или, по Кудрявцеву, абсолютное совершенство. Его основные свойства: познание Истины, осуществление полной добродетельности (святости) и достижение счастья. Эти три элемента охватывают все стремления человека как существа разумного, нравственного и чувствующего. Однако очевидно, что достижение абсолютного совершенства на земле для человека невозможно. Отсюда возникает вопрос: является ли стремление к нему всеобщим обманом нашей природы или оно имеет реально существующий идеал?

Если представить первое, то “вся деятельность человека была бы жалким, трагикомическим преследованием теней, стремлением к тому, чего на самом деле и нет.” [36] Действительно, если полнота знания, добродетели и счастья есть лишь иллюзия нашего сознания, а не реально существующий Идеал, то не только стремление к ним обесмысли-

вается, но и сама жизнь человека теряет всякий смысл. Избежать столь неестественной алогичности понимания нашей природы можно, только признав существование Бога как высочайшего блага, в Котором человек достигает конечной цели всех своих устремлений.

С другой стороны, факт несоответствия в жизни людей между степенью их добродетельности и счастья также требует постулировать бытие Бога как Существа всемогущего, всеведущего и справедливого, Которое хочет и может установить такое соответствие для всех людей в будущей вечной жизни. “Природа, — писал Кант, — не может установить согласия между добродетелью и счастьем. Это побуждает нас признать бытие причины, отличной от природы и не зависящей от нее. Эта причина должна обладать не только силою и могуществом, но и разумом — быть такою силою, которая и по мощи, и по воле, и по уму выше природы. А такое Существо есть только Бог. Он и хочет, и может утвердить союз между добродетелью и счастьем.” [37]

Неискоренимая потребность человека в постоянном духовном и нравственном совершенствовании заставляет с такой же необходимостью постулировать и бессмертие человеческой души.

## 7. Религиозно-опытный аргумент

Сначала небольшое отступление. “В 1790 году около французского города Жюллек упал метеорит. Мэр составил протокол об этом событии, который подписали 300 свидетелей, и послал в Парижскую Академию. Думаете академики тогда поблагодарили за помощь науке? Ничего подобного. Парижская Академия не только составила объемистый трактат “Об абсурдности падения камней с неба,” но даже приняла специальное постановление по этому поводу. Многие музеи выбросили метеориты из коллекций, чтобы “не сделать музеев посмешищем.” А один из академиков Делюк заявил: “Если даже такой камень упадет у меня перед ногами, и я вынужден буду признать, что я его видел, я добавлю, что поверить в это я не могу.” Другой академик Годен добавил, что “подобные факты лучше отрицать, чем опускаться до попыток объяснить их.”

В чем дело? Почему почтенные академики объявили войну метеоритам? Согласно поверьям невежественных людей, камни с неба посылает Господь Бог. “Раз Бога нет — значит, не может быть и камней с неба,” — постановили парижские академики.

Да, нелегкое дело — заставить поверить в новые факты, не укладывающиеся в сложившуюся систему убеждений...

Если проследить внимательно историю науки, то становится ясно, что вся она — история борьбы с преклонением перед очевидностью, которая всегда выступала от имени житейского здравого смысла. А ведь так называемый здравый смысл есть не что иное, как накопленный и обобщенный веками повседневный опыт людей. Казалось бы, идти против него бессмысленно, ведь он и только он — единственный критерий истины. Лишь с большим трудом люди начинают понимать, что их повседневный опыт вовсе не абсолютен, что он охватывает только некоторые поверхностные стороны событий и явлений, что житейский здравый смысл ограничен, что есть очень много непровержимых фактов, не укладывающихся в незыблемые, казалось бы, самоочевидные истины.” [38]

Религия как живая личная связь человека с Богом, по выражению отцов Церкви, есть “наука из наук.” Таковой она является, прежде всего, в силу ее исключительной важности для человека, но также и по причине ее соответствия науке, которая основывается на опыте и им проверяется. “Вообще говоря, когда выводы науки расходятся с фактами, предпочтение отдается фактам (при условии, что факты еще и еще раз повторяются).” [39]

Бытие Бога и является фактом, проверенным “еще и еще” бесчисленное множество раз. Люди разных исторических эпох, с глубиной древности и до наших дней включительно, различных рас, национальностей, языков, культур, уровней образования и воспитания, часто ничего не зная друг о друге, с поразительным единодушием свидетельствуют о реальном, невыразимом, глубочайшем личном переживании Бога — именно переживании Бога, а не просто “чего-то сверхъестественного,” мистического.

В науке факты делают теоретическую догадку общепризнанной истиной. Достаточно нескольким ученым посредством приборов увидеть след элементарной частицы или новую галактику, как уже, фактически, никто не сомневается в их существовании. Какие же основания отвергать опыт огромного числа величайших в своей области ученых, свидетельствующих о непосредственном (!), а не через приборы или следы на фотографиях, видении Бога? И каких ученых — подвижников. Тех, которые творили чудеса, прозревали будущее, переносили изгнания и ссылки за слово веры и правды, которые претерпевали пытки и надругательства, проливали кровь, и саму жизнь свою отдавали за непоколебимое исповедание Бога и Христа, тех, которые даже мыслью неспособны были совершить обман или увлечься славой человеческой?

Где же основания для отрицания этого факта? Может быть, все эти Павлы и Петры, Иустины Философы и Павлы Препростые, Макарии Великие и Иоанны Дамаскины, Клименты Римские и Исааки Сирийские, Иоанны Русские и Саввы Сербские, Сергии Радонежские и Серафимы Саровские, Игнатии Брянчаниновы и Амвросии Оптинские, Достоевские и Паскали, Мендели и Менделеевы — невозможно перечислить имена только тех, о которых знает весь мир, — так, может быть, все они лишь “по традиции” верили в Бога, или были фантазерами, отсталыми?

Как рассматривать этот грандиознейший в истории человечества факт? Может быть, необходимо над ним задуматься или и “подобные факты лучше отрицать, чем опускаться до попыток объяснить их?” “Да, нелегкое дело — заставить поверить в новые факты, не укладывающиеся в сложившуюся систему убеждений,” к тому же еще требующие духовно-нравственной работы над собой.

Неужели можно отрицать Бога только потому, что повседневный опыт не дает нам Его? Но известно, что “повседневный опыт вовсе не абсолютен, что он охватывает только некоторые поверхностные стороны событий и явлений, что житейский здравый смысл ограничен, что есть очень много неопровержимых фактов, не укладывающихся в незыблемые, казалось бы, самоочевидные истины.” Повседневный опыт вообще не дает нам почти ничего из того, о чем говорят современные ученые, но мы верим их опытам, верим им, не зная их и не имея при этом большей частью ни малейшей возможности проверить их утверждения и выводы. Какие же основания не поверить неисчислимо большому количеству религиозных опытов, засвидетельствованных кристально чистыми людьми?

Опыт этих ученых науки из наук — говорит не о голословной их вере, не о мнении, не о принятой гипотезе или простой традиции, но о *факте* познания Бога.

Основное переживание религии, встреча с Богом, обладает (по крайней мере на вершинных своих точках) такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но не опровергнуть. Вся история человечества, что касается религиозного его самосознания, превращается в какую то совершенно неразрешимую загадку и нелепость, если не признать, что человечество опирается на живой религиозный опыт, т.е. если не признать, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного “кате-

хизиса.” У пророков Израиля мы постоянно встречаем такие слова: “И сказал мне Бог.” Приходилось ли нам когда-нибудь задумываться над этими словами? Пытались ли мы понять их, хотя отдаленно переводя эти слова на свой религиозный опыт? “И сказал мне Бог”! Что это: неужели же только галлюцинация, самообман, шарлатанство, литературный прием, или?. А если правда... если правда, что написано в этих книгах: Бог говорил, а человек слушал, слышал... Бога, конечно, не физическим органом слуха, но слышал сердцем, всем существом своим, и слово Божие звучало громче, чем все громы мира, убедительнее и достовернее, чем все его разумение. Если бы люди веры стали рассказывать о себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз холм скептического рационализма. [41]

Богопознание — точная наука, а не хаос мистических экстазов и болезненных экзальтаций на почве повышенной нервозности. В богопознании есть своя последовательность, свои условия, свои критерии. Как осуществляется познание Бога? Начало — в бескорыстном искании истины, смысла жизни, нравственной чистоты и понуждении себя к добру ради добра. Без такого начала “эксперимент” богопознания не может быть успешным. В Евангелии это условие выражено кратко и ясно: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Мф. 5:8). [42]

[16] “В точной формулировке закона причинности, а именно, если мы точно знаем настоящее, мы можем вычислить и будущее, ошибочен не вывод, а предпосылка, поскольку все эксперименты подчиняются законам квантовой механики; с помощью квантовой механики окончательно устанавливается несостоятельность закона причинности.” (Гейзенберг В. Физические принципы квантовой теории / Пер. с нем. М.; Л., 1932. С. 61).

[17] Зельдович Я. Собственная жизнь идеи // Литературная газета. 9 февраля 1972 г. С. 11.

[18] См. напр., Николай Колчурицкий. Мир — Божие творение. М. 2000.

[19] Кант И. Сочинения: В 6 т. / Пер. с нем. М., 1966. Т. 4. Ч. 1. С. 140.

[20] Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 265.

[21] Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии, 1991. №2. С. 39-40, 42.

[22] Берг Л.С. Теория эволюции. Пг., 1922. С. 67-68.

[23] Зелиг К. Альберт Эйнштейн. / Пер. с нем. М., 1966. С. 44.

[24] Девис П. Указ. Соч. С. 261.

[25] “Как-то математики подсчитали вероятность возникновения жизни на земле. Оказалось, что по законам мира чисел мы не имеем права возникнуть, а уж если возникли, то не должны были выжить” (“Известия.” 21.VIII.1970. №189). Вероятность возникновения жизни из случайного соединения молекул равна  $10^{-255}$ . (Населенный космос / Под ред. В.Д. Пенелиса. М., 1972). Вероятность возникновения молекулы ДНК равна  $10^{-80.038}$  (Курашов В.И., Соловьев Ю.И. О проблеме “сведения” химии к физике // Вопросы философии. 1984. №6. С. 96).

[26] См.: Психологический аргумент.

[27] См.: гл. II, 6, п.1: Натуралистическая гипотеза.

[28] См.: гл. II, 6, пп. 2 и 3: Анимистическая гипотеза и Гипотеза Фейербаха.

[29] Цицерон. О природе богов. Цит. по: Кудрявцев В. Начальные основания философии. 7-е изд. Сергиев Посад, 1910. С. 176-177.

[30] Там же. С. 176.

[31] Кудрявцев В. Указ. соч. С. 177.

[32] См.: гл. II, 6: Происхождение религии.

[33] Под нравственным законом подразумевается присущее человеку свойство различения добра и зла, голос совести и внутреннее требование правды, выражающееся в основном принципе: не делай другому того, чего не желаешь себе.

[34] Кант И. Соч.: В 6 т. / Пер. с нем. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 260, 270; Цит. по: Категорический императив // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

[35] Кудрявцев В. Начальные основания философии. 7-е изд.: Сергиев Посад, 1910. С. 434-435.

[36] Кудрявцев В. Указ. соч. С. 194-195.

[37] Цит. по: Андреев И.М. Православно-христианская апологетика. Нью-Йорк, 1965. С. 40.

[38] Клячко В. Наука познает мир // Наука и религия. 1967. №1. С. 72.

[39] Там же.

[40] Булгаков С. Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917. С.

[41] Там же. С. 14.

[42] См. подробнее об этом в гл. II, 6, п.5: Положительный взгляд на происхождение религии.

## IV. Религия и человеческая деятельность.

**Ч**еловек — величайшая загадка для... человека. Его мысль беспредельна, его творчество бесконечно, его сердце способно вместить весь мир, Самого Бога. Нет на земле существа, ему подобного. Все это невольно поражает, вызывает естественное желание понять природу человека, смысл его существования, разумную цель необъятной творческой активности, истоки разнообразных сил и способностей, скрытых в нем.

Направления деятельности человека многосторонни. Одни обусловлены пытливостью его разума, стремящегося познать все, что его окружает (*наука*), другие — необходимостью его существования в этом природном мире (*общественная, техническая и хозяйственная деятельность*), третьи — чувством красоты, желанием ее воплощения в своей жизни и деятельности (*искусство*), четвертые — неистребимым желанием понять смысл и цель своей жизни, жизни мира, познать истину (*религия, философия*). Однако фундаментом и источником всей жизнедеятельности человека, определяющим ее направление, характер и содержание, является духовное и нравственное состояние человека, формируемое его свободой, его волеизъявлением перед лицом добра и зла, перед зеркалом своей совести. Ибо дух творит себе формы.

Рассмотрим отдельные виды человеческой деятельности.

### 1. Наука.

#### 1. Наука или религия?

Когда известный французский астроном, математик и физик Лаплас (†1827) представил Наполеону свой пятитомный труд “Небесная механика,” о происхождении и устройстве Вселенной, то император, ознакомившись с ним, заметил с недоумением: “*Я не нахожу здесь упоминания о Творце.*” Лаплас, образованный в духе так называемого *свободомыслия* (при всех политических переворотах во Франции он с легкостью необыкновенной менял свои взгляды в соответствии с идеологией новой власти), гордо ответил: “*Сир, я не нуждаюсь в этой гипотезе.*” Так выразил свое отношение к идее Бога воспитанник эпохи Просвещения, которая, “забыв” о вере Галилеев и Коперников, Кеплеров и Паскалей, открыто объявила войну христианству под флагом науки. Но действительно ли религия и наука отрицают друг друга?

Вопрос этот в истории человечества возник недавно. Религия и наука всегда сосуществовали и развивались без какого-либо антагонизма. Ученый и верующий, как правило, совмещались в одном лице. Ученые-атеисты были редчайшим исключением, но и они не утверждали, что их научные данные *доказывают* небытие Бога. И лишь в XVIII веке, особенно когда ряд французских философов и общественных деятелей, т.н. энциклопедистов, выдвинули лозунг о противоборстве между наукой и религией, эта идея постепенно стала захватывать Европу, а затем и нашу страну, где после 1917 года она была возведена

в ранг государственной идеологии. Религия была объявлена мировоззрением антинаучным.

Чтобы увидеть реальную картину взаимоотношений науки и религии, необходимо посмотреть, на каких основах стоит наука, какими принципами определяется ее развитие, и что действительно может она сказать о Боге.

## 2. Понятие науки

В философской энциклопедии дается следующее определение науки: “Наука — ... система развивающихся знаний, которые достигаются посредством соответствующих методов познания, выражаются в точных понятиях, истинность которых проверяется и доказывается общественной практикой. Наука — система понятий о явлениях и законах внешнего мира или духовной деятельности людей, дающая возможность предвидения и преобразования действительности в интересах общества, исторически сложившаяся форма человеческой деятельности, “духовного производства,” имеющая своим содержанием и результатом целенаправленно собранные факты, выработанные гипотезы и теории с лежащими в их основе законами, приемы и методы исследования.

Понятие “наука” применяется для обозначения как процесса выработки научных знаний, так и всей системы проверенных практикой знаний, представляющих объективную истину, а также для указания на отдельные области научных знаний, на отдельные науки. Современная наука — это чрезвычайно разветвленная совокупность отдельных научных отраслей” [1].

В общей классификации науки обычно разделяются на естественные (естествознание и точные науки) и гуманитарные. К первой категории относят физику, химию, биологию, астрономию, математику и др. Ко второй — науки философские и социальные. Это различие наук имеет важное значение для правильного понимания проблемы “наука и религия,” поскольку основной ее вопрос в том и состоит, опровергают ли религию естественные науки, а не наука вообще, в которую, по определению, входит весь комплекс человеческого знания, в том числе и религиозная философия, и сама религия.

Обратимся к основаниям науки.

## 3. Постулаты науки

В науке (естествознании), как и в религии, существуют такие безусловные положения — “догматы” — которые не доказываются (и не могут быть доказаны), но принимаются в качестве исходных, поскольку являются необходимыми для построения всей системы знания. Такие положения называются в ней постулатами или аксиомами. Естествознание базируется, по меньшей мере, на следующих двух основных положениях: признании, во-первых, реальности бытия мира и, во вторых, закономерности его устройства и познаваемости человеком.

Рассмотрим эти постулаты.

1) Как ни удивительно, но утверждение об объективном, т.е. независимом от сознания человека, существовании мира является, скорее, непосредственной очевидностью, нежели научно доказанной истиной, более предметом веры, нежели знания. Известный философ Бертран Рассел (†1970) по этому поводу остроумно замечает: “Я не думаю, что я сейчас сплю и вижу сон, но я не могу доказать этого” [2]. Эйнштейн (†1955) в свою очередь прямо заявляет: “Вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, есть основа всего естествознания,” [3] Эти высказывания известных

ученых хорошо иллюстрируют понимание наукой реальности внешнего мира: она есть предмет ее веры, догмат (выражаясь богословским языком), но не знание.

2) Второй постулат науки — убеждение в разумности, закономерности устройства мира и его познаваемости — является главной движущей силой всех научных исследований. Но и он оказывается таким же предметом веры (догматом) для науки, как и первый. Авторитетные ученые говорят об этом однозначно. Так, академик Л.С. Берг (†1950) писал: “Основной постулат, с которым естествоиспытатель подходит к пониманию природы, это тот, что в природе вообще есть смысл, что ее возможно осмыслить и понять, что между законами мышления и познания, с одной стороны, и строем природы, с другой, есть некая предопределенная гармония. Без этого молчаливого допущения невозможно никакое естествознание. Может быть, этот постулат неверен (подобно тому как, быть может, неверен постулат Евклида о параллельных линиях), но он практически необходим.” [4] То же самое утверждал Эйнштейн: “Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом всякого научного творчества.” [5] Отец кибернетики Н. Винер (†1964) писал: “Без веры в то, что природа подчинена законам, не может быть никакой науки. Невозможно доказать того, что природа подчинена законам, ибо все мы знаем, что мир со следующего момента может уподобиться игре в крокет из книги “Алиса в стране чудес.” [6] Известный современный американский физик Ч. Таунс (†1992) пишет: “Ученый должен быть заранее проникнут убеждением, что во Вселенной существует порядок и что человеческий разум способен понять этот порядок. Мир беспорядочный или непостижимый бессмысленно было бы даже пытаться понять.” [7]

Но даже если эти постулаты истинны (а в этом едва ли можно сомневаться), то и тогда остается важнейший вопрос, без решения которого сама постановка проблемы “наука и религия” теряет всякий смысл, — это вопрос о достоверности самого научного познания. Но сначала краткое замечание о его методах.

#### **4. Методы науки**

Основными методами естествознания являются: наблюдение, эксперимент, измерение и догадка (гипотезы, теории). Руководствуясь ими, можно четко отделить область естествознания от всех иных областей творческой деятельности человека: гуманитарных наук, искусства, музыки и т.д. Научное знание, таким образом, является лишь малой частью человеческого знания в целом.

#### **5. О достоверности научного знания**

Вопрос этот настолько деликатен и ответ на него так затрагивает само существо науки, что лучше предоставить по нему слово наиболее компетентным ученым нашего века.

Академик Л.С. Берг: “В науке все то, что способствует ее развитию, есть истина, все, что препятствует развитию науки, ложно. В этом отношении истинное аналогично целесообразному... Итак, истина в науке — это все то, что целесообразно, что оправдывается и подтверждается опытом, способным служить дальнейшему прогрессу науки. В науке вопрос об истине решается практикой.

Теория Птолемея в свое время способствовала прогрессу знания и была истинной, но когда она перестала служить этой цели, Коперником была предложена новая теория



мироздания, согласно которой Солнце неподвижно, а Земля движется. Но теперь нам известно, что и это воззрение не отвечает истине, ибо движется не только Земля, но и Солнце. Всякая теория есть условность, фикция. Правильность этой концепции истины, поскольку она касается теории, вряд ли будет оспариваться кем-нибудь в настоящее время. Но и законы природы в этом отношении в таком же положении: каждый закон есть условность, которая держится, пока она полезна. Законы Ньютона казались незыблемыми, однако ныне их признают лишь за известное приближение к истине. Теория относительности Эйнштейна опрокинула не только всю механику Ньютона, но и всю классическую механику...

Польза есть критерий пригодности, а следовательно, истинности. Другого способа различать истину человеку не дано... Истина есть полезная фикция, заблуждение — вредная... Итак, мы определили, что такое истина с точки зрения науки.” [8]

А. Эйнштейн: “В нашем стремлении понять реальность мы подобны человеку, который хочет понять механизм закрытых часов. Он видит циферблат и движущиеся стрелки, даже слышит тиканье, но не имеет средств открыть их. Если он остроумен, он может нарисовать себе картину механизма, которая отвечала бы всему, что он наблюдает, но он никогда не может быть вполне уверен в том, что его картина единственная, которая могла бы объяснить его наблюдения. Он никогда не будет в состоянии сравнить свою картину с реальным механизмом, и он не может даже представить себе возможность и смысл такого сравнения.” [9]

Крупнейший американский физик Р. Фейнман (†1991): “Вот почему наука недостоверна. Как только вы скажете что-нибудь из области опыта, с которой непосредственно не соприкасались, вы сразу же лишаетесь уверенности. Но мы обязательно должны говорить о тех областях, которые мы никогда не видели, иначе от науки не будет проку... Поэтому, если мы хотим, чтобы от науки была какая-то польза, мы должны строить догадки. Чтобы наука не превратилась в простые протоколы проделанных опытов, мы должны выдвигать законы, простирающиеся на еще не известные области. Ничего дурного тут нет, только наука оказывается из-за этого недостоверной, а если вы думали, что наука достоверна, — вы ошибались.” [10]

Ярко проявляется гипотетичность научного познания в области микромира. Один из творцов квантовой механики В. Гейзенберг (†1976) по этому вопросу писал: “Микромир нужно наблюдать по его действиям посредством высоко совершенной экспериментальной техники. Однако он уже не будет предметом нашего непосредственного чувственного восприятия. Естествоиспытатель должен здесь отказаться от мысли о непосредственной связи основных понятий, на которых он строит свою науку, с миром чувственных восприятий... Наши усложненные эксперименты представляют собой природу не саму по себе, а измененную и преобразованную под влиянием нашей деятельности в процессе исследования... Следовательно, здесь мы также вплотную наталкиваемся на непреодолимые границы человеческого познания.” [11]

Р. Оппенгеймер (†1967): “Я имел возможность проконсультироваться с сорока физиками-теоретиками... Мои коллеги, несмотря на различие их взглядов, придерживаются, по крайней мере, одного убеждения. Все признают, что мы не понимаем природу материи, законов, которые управляют ею, языка, которым она может быть описана.” [12]

В полном согласии с этими взглядами ученых высказываются и наши отечественные философы. В коллективном труде “Логика научного исследования,” составленном под руководством директора Института философии **П.В. Копнина** (†1971), читаем: “К

идеалу научного знания всегда предъявлялись требования строгой определенности, однозначности и исчерпывающей ясности. Однако научное знание всякой эпохи, стремившееся к этому идеалу, тем не менее не достигало его. Получалось, что в любом, самом строгом научном построении всегда содержались такие элементы, обоснованность и строгость которых находились в вопиющем противоречии с требованиями идеала. И что особенно знаменательно — к такого рода элементам принадлежали зачастую самые глубокие и фундаментальные принципы данного научного построения. Наличие такого рода элементов воспринималось обычно как просто результат несовершенства знания данного периода. В соответствии с такими мнениями в истории науки неоднократно предпринимались и до сих пор предпринимаются энергичные попытки полностью устранить из науки такого рода элементы. Однако эти попытки не привели к успеху. В настоящее время можно считать доказанной несводимость знания к идеалу абсолютной строгости. К выводу о невозможности полностью изгнать даже из самой строгой науки — математики — “нестрогие” положения, после длительной и упорной борьбы, вынуждены были прийти и “логицисты”...

Все это свидетельствует не только о том, что любая система человеческого знания включает в себя элементы, не могущие быть обоснованными теоретическими средствами вообще, но и о том, что без наличия подобного рода элементов не может существовать никакая научная система знания.” [13]

Подобные заявления ученых и мыслителей становятся еще более понятными в свете общего взгляда на характер развития научного знания. Все оно делится как бы на две неравные части: первая — действительное знание (строго проверенные факты, научный аппарат), имеющее незначительный объем, и вторая — незнание, занимающее почти весь спектр науки (теории, гипотезы, модели — “догадки,” по выражению Р. Фейнмана). Самое любопытное при этом, что по мере роста первой части (знания), объем второй (незнания) увеличивается значительно интенсивнее, поскольку решение каждой проблемы, как правило, порождает целый круг новых проблем.

Академик **В.И. Вернадский**, оценивая процесс развития познания в науке, писал: “Создается единый общеобязательный, неоспоримый в людском обществе комплекс знаний и понятий для всех времен и для всех народов. Эта общеобязательность и непреложность выводов охватывает только часть научного знания — математическую мысль и эмпирическую основу знаний — эмпирические понятия, выраженные в фактах и обобщениях. Ни научные гипотезы, ни научные модели в космогонии, ни научные теории, возбуждающие столько страстных споров, привлекающие к себе философские искания, этой общеобязательностью не обладают. Они необходимы и неизбежны, без них научная мысль работать не может. Но они преходящи, и в значительной, непреодолимой для современников степени неверны и двусмысленны: как Протей художественной чеканки, они непрерывно изменчивы.” [14] (Академик Г. Наан потому как-то заметил: “Мало кто знает, как много надо знать для того, чтобы знать, как мало мы знаем...”).

Именно по той причине, что главная движущая часть науки никогда не есть знание окончательное и истинное, Фейнман говорил о ее недостоверности. Польский ученый С. Лем назвал эту часть науки мифом: “И как каждая наука, кибернетика создает собственную мифологию. Мифология науки — это звучит как внутреннее противоречие в определении. И все же любая, даже самая точная наука развивается не только благодаря новым теориям и фактам, но благодаря домыслам и надеждам ученых. Развитие оправдывает лишь часть из них. Остальные оказываются иллюзией и поэтому подобны мифу.” [15]

Современный русский ученый В.В. Налимов прямо заключает, что “рост науки — это не столько накопление знаний, сколько непрерывная переоценка накопленного — создание новых гипотез, опровергающих предыдущие. Но тогда научный прогресс есть не что иное, как последовательный процесс разрушения ранее существующего незнания. На каждом шагу старое незнание разрушается путем построения нового, более сильного незнания, разрушить которое, в свою очередь, со временем становится все труднее...

И сейчас невольно хочется задать вопрос: не произошла ли гибель некоторых культур, скажем египетской, и деградация некогда мощных течений мысли, например древнеиндийской, потому, что они достигли того уровня незнания, которое уже не поддавалось разрушению? Кто знает, сколь упорной окажется сила незнания в европейском знании?” [16]

Условность научного знания становится еще более очевидной при рассмотрении научных критериев истины.

## 6. О критериях в науке

Поскольку здание наук возводится не только на основании наблюдений, экспериментов, измерений, но и на гипотезах и теориях, встает серьезный вопрос о критериях их истинности. Факты сами по себе еще мало говорят исследователю, пока он не найдет общей для них закономерности, пока не “свяжет” их одной общей теорией. В конце концов, любое понимание какой-то группы явлений мира и тем более миропонимание в целом есть не что иное, как теория, которой придерживаются большая или меньшая часть ученых. Но возможно ли доказать истинность теории? Оказывается, безусловного критерия, с помощью которого можно было бы окончательно определить, соответствует ли данная теория (картина) объективной реальности, не существует.

Главным и самым надежным всегда считается критерий практики. Но даже и он часто оказывается совершенно недостаточным.

Известный философ и физик Ф. Франк (†1966) по этому поводу остроумно замечает: “Наука похожа на детективный рассказ. Все факты подтверждают определенную гипотезу, но правильной оказывается, в конце концов, совершенно другая гипотеза.” [17]

Особенно трудно бывает решить данный вопрос, когда сразу несколько теорий одинаково хорошо объясняют данное явление. “Естественно, — пишет один отечественный автор, — что эмпирический критерий здесь не срабатывает, поскольку надо выбирать одну из числа нескольких гипотез, эквивалентных в плане совпадения с эмпирией, иначе выбор не представлял бы труда. Так возникает необходимость во вторичных критериях.” [18]

Этих вторичных, или дополнительных критериев много, и все они еще более условны, чем эмпирический критерий.

Назовем в качестве иллюстрации некоторые.

1. Критерий экономии и простоты (И. Ньютон, Э. Мах). Теория та истинна, которая проста для работы, для понимания, экономит время.

2. Критерий красоты (А. Пуанкаре, П.А. Дирак). Красота математического аппарата, лежащего в основе физической теории, — свидетель ее правильности.

3. Критерий здравого смысла.

4. Критерий “безумия,” т.е. несоответствия здравому смыслу. Академик Г. Наан об этом пишет: “...Что такое здравый смысл? Это воплощение опыта и предрассудков своего

времени. Он является ненадежным советчиком там, где мы сталкиваемся с совершенно новой ситуацией. Любое достаточно серьезное научное открытие, начиная с открытия шарообразности Земли, противоречило здравому смыслу своего времени.” [19]

5. Критерий предсказательности — способность теории предсказывать новые факты и явления. Но этой способностью обладают, как правило, все теории.

И т.д., и т.п.

Все эти критерии очень далеки от того, чтобы могли действительно засвидетельствовать бесспорную истинность той или иной теории. Поэтому Эйнштейн говорил: “Любая теория гипотетична, никогда полностью не завершается, всегда подвержена сомнению и наводит на новые вопросы.” [20]

\* \* \*

Приведенные высказывания ученых и критерии, которыми пользуется наука, достаточно красноречиво говорят по вопросу достоверности научного знания. Оно, оказывается, всегда ограничено, условно и потому никогда не может претендовать на абсолютную истинность. Тем менее оно способно быть таковым в вопросах специфически религиозных, относящихся к области *того* мира, которым наука не занимается.

## 7. Наука и мировоззрение

Вопрос о науке и религии включает в себя и принципиальную методологическую проблему. Поскольку религия — это мировоззрение, то естественно, сопоставлять ее можно только с мировоззрением. Является ли наука таковым? Что представляет собой т.н. научное мировоззрение, столь часто противопоставляемое религии?

Наука по самой сути своей является системой развивающихся знаний о мире, то есть непрерывно изменяющихся и потому никогда не могущих дать полного и законченного представления о мире в целом. Академик Г. Наан справедливо говорит: “На любом уровне развития цивилизации наши знания будут представлять лишь конечный островок в бесконечном океане непознанного, неизвестного, неизведанного.” [21]

Другой современный ученый **В. Казютинский** рисует такую картину науки: “Объектом познания в науках о природе являются всегда лишь стороны, аспекты, фрагменты неисчерпаемого материального мира, выделяемые субъектом в процессе общественно-исторической практики. Правда, объект исследования естествознания в целом и каждой из естественных наук в частности все более расширяется, а наши знания о природе становятся все более адекватными ей, тем не менее, в каждый данный момент естествознание имеет дело лишь с отдельными аспектами той части объективной реальности, которая выделена имеющимися в данный момент эмпирическими и теоретическими средствами. Космология в этом отношении не занимает какого-либо особого положения среди других естественных наук — “вся материя” (материальный мир как целое) не является сейчас и никогда не станет ее объектом.” [22]

Но если даже *вся материя*, не говоря о мире духовном, *не является сейчас и никогда не станет объектом* исследования естествознания, то возможно ли научное мировоззрение?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к тому, что представляет собой мировоззрение?

Мировоззрение — это совокупность взглядов на самые основные вопросы бытия в целом и человека (сущность бытия, смысл жизни, понимание добра и зла, существование

Бога, души, вечности). Оно не зависит от степени образования, уровня культуры и способностей человека. Поэтому и ученый, и необразованный могут иметь одно и то же мировоззрение, а люди равного образовательного уровня — прямо противоположные убеждения. Мировоззрение всегда предстает в виде или религии, или философии, но не науки. “Вообще структура религиозного учения, — утверждают религиоведы, — не очень отличается от структуры философской системы, ибо религия, как и философия, стремится дать целостную картину мира, целостную систему ориентации личности, целостное мировоззрение.” [23]

Член-корреспондент АН бывшего СССР П. Копнин писал: “Философия по своему предмету и целям отличается от науки и составляет особую форму человеческого сознания, не сводимую ни к какой другой. Философия как форма сознания создает мировоззрение, необходимое человечеству для всей его практической и теоретической деятельности. Ближе всего по общественной функции к философии стоит религия, которая тоже возникла как определенная форма мировоззрения. Поэтому наука... одна не может ее заменить... Мировоззрение... не покрывается ни какой-то одной наукой, ни их совокупностью.” [24]

Поэтому, если говорить о собственно научном мировоззрении, то такое понятие нужно признать условным, используемым только в самом узком, специфическом смысле этого слова — как совокупность научных взглядов на материальный мир, его устройство, его законы. Мировоззрением же наука не может быть, поскольку:

а) вопросы чисто мировоззренческие (см. выше) входят в компетенцию исключительно философии и религии и к области естествознания не относятся;

б) наука непрерывно изменяется, что противоречит самому понятию мировоззрения, как чему-то законченному, вполне определенному, постоянному;

в) как совершенно справедливо замечает В. Казютинский, “в естествознании нет теорий “материалистических” и “идеалистических,” а лишь вероятные и достоверные, истинные и ложные” [25].

Научными или антинаучными могут быть представления (знания) человека о явлениях этого мира, но не его мировоззрение как таковое (религиозное, атеистическое и т.д.). Наука и мировоззрение это два различных, несводимых друг к другу понятия и потому противостоять друг другу они не могут.

Но если даже поверить в безграничность научного познания, и в способность науки разрешить когда-то все вопросы духа и материи и достичь уровня мировоззрения, то и в таком случае мыслящий человек не может ждать этого гипотетического будущего. Жизнь дается только один раз, и потому человеку, чтобы жить, чем руководствоваться, каким идеалам служить, необходим сейчас ответ на главные для него вопросы: кто я? каков смысл моего существования? имеется ли смысл в бытии человечества, мира? есть ли вечная жизнь? Кварки, черные дыры и ДНК на эти вопросы не отвечают и ответить не могут.

## 8. Наука и религия.

“Разве наука не доказала, что нет Бога, нет духовного мира, нет души, нет вечной жизни, нет рая и ада?” — Оказывается, не только не доказала, но и в принципе не может этим заниматься. И вот почему.

*Во-первых*, наука и религия просто несопоставимы, как километр и килограмм. Каждая из них занимается своей стороной жизни человека и мира. Эти сферы могут со-

прикасаться, пересекаться, но не опровергать одна другую. И “беда, коль пироги начнет печи сапожник, а сапоги тачать пирожник.”

Во-вторых, в силу выше указанных причин, наука никогда не сможет сказать: “Бога нет.” Напротив, углубленное познание мира естественно обращает мысль человека-ученого к признанию высшего Разума-Бога источником нашего бытия. И в силу этого наука все более становится союзницей религии. Об этом свидетельствует христианское убеждение очень многих современных ученых. Не случайно, один из крупнейших представителей “научного” атеизма Шахнович, возмущаясь религиозностью выдающихся западных ученых, писал в пылу полемики: “Многие буржуазные ученые говорят о “союзе” науки и религии. М. Борн, М. Планк, В. Гейзенберг, К.Ф. фон-Вейцекер, П. Иордан и другие известные физики неоднократно объявляли, что наука будто бы не противоречит религии.” [26] Шахнович пишет о некоторых современных ученых. Но общеизвестен факт, что подавляющее число ученых всегда стояло за этот союз.

М. Ломоносову принадлежат замечательные слова: “Создатель дал роду человеческому две книги, — писал он. — Первая — видимый мир... Вторая книга — Священное Писание... Обе обще удостоверяют нас не токмо в бытии Божиим, но и в несказанных нам Его благодеяниях. Грех всевать между ними плевелы и раздоры.” Наука и религия “в распрю прийти не могут... разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет.” [27]

## 9. Религия и наука.

Но, может быть, религиозное мировоззрение противостоит науке, знанию, прогрессу?

Исходя из широкого понимания науки, [28] правомерно говорить о религии как об одной из форм “духовного производства” человека. Имея свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особый метод познания (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения (соответствие индивидуального духовного опыта единству опыта святых, как компетентнейших “инженеров” душ человеческих), свою цель (познание Бога и достижение вечной в Нем жизни — обожение), — религия структурно оказывается не отличающейся от естественных наук. Особенно существенное сходство ее с эмпирическими науками наблюдается в необходимости правильного опыта для получения достоверного знания в процессе познания. Не случайно, “академики” Православной Церкви — великие святые, правильную (праведную) религиозную жизнь называли “наукой из наук.”

Однако религия как опытная наука (“религия-наука”) представляет собой в то же время замечательное исключение в ряду всех эмпирических наук: религия-наука в отличие от естествознания является мировоззрением в полном смысле этого слова. И вот почему.

Если естествознание не может служить базой для построения мировоззрения (религиозного или атеистического), то религия-наука, опытно подтверждая бытие Бога, души, мира сверхчувственного, становится научным фундаментом религиозного мировоззрения. В этом смысле религия является действительно научным мировоззрением в отличие от всех других: атеистического, агностического, материалистического, остающихся всегда лишь верой.

В то же время религиозное мировоззрение, в частности, православное, в принципе не может иметь противоречий с естественными науками и тем более противостоять им,

поскольку оно не включает в себя ни их законы и теории, ни конкретные “детали” знания материального мира. Оно остается неизменным независимо от того, что утверждает наука сегодня и к чему придет завтра. Для религиозного мировоззрения не имеет никакого значения Земля или Солнце являются центром нашей системы, что вокруг чего вращается, из каких “кирпичиков” построена Вселенная.

А тот факт, что многие церковнослужители были одновременно великими учеными (например, Коперник (†1543), св. митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) (†1879), аббат Мендель (†1884), патер В. Шмидт (†1954), архиепископ Лука Войно-Ясенецкий (†1961), аббат Леметр (†1966) и многие другие), красноречиво свидетельствует о лживости самой идеи борьбы религии с наукой.

Правда, в качестве доказательства приводят бесспорные, на первый взгляд, факты притеснения и даже казни отдельных ученых католической церковью в средневековье. На это следует сказать.

Во-первых, в описании этих фактов много преувеличений. Осуждению подверглось ничтожное число ученых и не столько за их научные взгляды, сколько за догматические и нравственные отступления от католической веры, то есть за ереси (напр., Джордано Бруно, объявивший себя “учителем более совершенного богословия, сыном неба и земли”). [29]

Далее, все это относится к поврежденной церкви — католической, одно из ярких заблуждений которой как раз в том и проявилось, что она, фактически, догматизировала отдельные научные теории того времени (в чем теперь раскаивается).

Наконец, боролась в средневековье не столько религия с наукой, сколько старые научные представления и представители (со всеми обыденными человеческими страстями) с новыми, *используя* религию.

Прекрасно вскрывает и иллюстрирует основную причину гонений на науку современный отечественный ученый А. Горбовский.

“А разве, — пишет он, — не такой же кощунственной казалась в свое время мысль о том, что могут быть “камни, падающие с неба,” — метеориты?

Французская академия наук объявила все подобные соображения вымыслом, а сам Лавуазье, великий ученый [30], заклеил их как “антинаучные.” Этот термин появляется не случайно. Во все времена общественное сознание имело некую точку отсчета, которая провозглашалась непреложной и истинной. Некогда в качестве этого эталона выступало религиозное мировоззрение. Все, что находилось в русле этого мировоззрения, признавалось истинным; что выходило за его рамки, провозглашалось ложным.

Со временем место религиозного мировоззрения в общественном сознании было вытеснено суммой представлений, которая обозначается термином “научное.” Теперь истинным почитается то, что соотносится с данной, господствующей системой взглядов, и ложным — все, что противоречит ей.

Вот почему, желая опровергнуть существование метеоритов, Лавуазье прибег к тому, что провозгласил сообщения о них “антинаучными,” т.е. противоречащими канонизированной системе взглядов.

Но давайте попытаемся посмотреть непредвзято на мир, окружающий нас сегодня. Мы видим, что буквально весь он состоит из того, что в свое время так или иначе было отвергнуто или признано ложным.

В нашем мире летают самолеты. Вопреки тому, что известный астроном профессор С. Ньюком [31] математически доказал невозможность создания летательных аппаратов тяжелее воздуха...

Мы пользуемся радио. Вопреки авторитетному мнению известного ученого Г. Герца, [32] утверждавшего, что это невозможно (“для дальней связи, — писал он, — потребуются отражатели размером с континент”).

Сегодня всем известна чудовищная мощь ядерного оружия. Однако некогда ведущие военные эксперты США утверждали, что создание атомной бомбы принципиально невозможно.

Сегодня в строй вступают атомные электростанции. Хотя некоторые крупнейшие ученые США, в том числе Н. Бор, [33] считали практическое использование атомной энергии маловероятным.

Мы изучаем химический состав небесных тел. Вопреки известному французскому философу О. Конту, [34] который категорически утверждал, что человек никогда не сможет делать это.

Сейчас признано, что 99% всей материи Вселенной находится в состоянии плазмы. Однако в течение тридцати лет после ее открытия ученый мир упорно отказывал плазме в праве на существование.

Открытие Пастера [35] было отвергнуто Академией медицины.

Открытие рентгеновских лучей было встречено насмешками.

Открытие Месмером [36] гипноза было категорически опровергнуто светилами тогдашней науки.

Французская Академия наук долгое время отвергала существование ископаемого человека, а находки каменных орудий объясняла “игрой природы.”

Список этот может быть сколь угодно велик. Список анафем и запретов, провозглашенных некогда от имени науки. В лучшем случае это проистекало от инертности мышления, когда, говоря словами А. Шопенгауэра, [37] “каждый принимает конец своего кругозора за конец света.”

Сегодня, с опозданием на века и десятилетия, мы ставим памятники тем, кто некогда был объектом этих анафем и отлучений.” [38]

Горбовский не упоминает о самых страшных в истории гонениях на ученых в СССР, бывших, однако, не со стороны Церкви, но захвативших власть сатанистов.

Причины гонений на науку коренились не в христианстве, тем более не в Православии, а в зле страстей человеческих, в том порожденном ими фанатизме, который всегда противоборствует всему истинному, живому.

## **10. Вера и знание в религии и науке**

Значение веры в религии столь велико, что саму религию часто называют просто *верой*. Это справедливо, но не более, чем и в отношении к любой другой области познания.

Путь к знанию для человека всегда открывается с веры родителям, учителю, книге и т.д. И только последующий личный опыт укрепляет (или, напротив, ослабляет) веру в правильность ранее полученной информации, претворяя веру в знание. Вера и знание, таким образом, становятся единым целым. Так происходит рост человека в науке, искусстве, экономике, политике...



Столь же необходима человеку вера и в религии. Она является выражением духовных устремлений человека, его исканий и часто начинается с доверия тем, кто уже имеет в ней соответствующий опыт и знания. Лишь постепенно, с приобретением собственного религиозного опыта, у человека наряду с верой появляется и определенное знание, которое возрастает при правильной духовной и нравственной жизни, по мере очищения сердца от страстей. Как сказал один из великих святых: *“Душа видит истину Божию по силе жизни.”* [39]

Христианин на этом пути может достичь такого познания Бога (и существа тварного мира), когда его вера сорастворяется со знанием, и он становится “один дух с Господом” (1 Кор. 6:17).

. Таким образом, как во всех естественных науках вера предваряет знание, и опыт подтверждает веру, так и в религии вера, исходя из глубоко интуитивного чувства Бога, приобретает свою силу только в непосредственном личном опыте Его познания. И только вера в *небытие* Бога, во всех своих мировоззренческих вариантах, остается не только не оправданной в опыте, но и находящейся в вопиющем противоречии с великим религиозным опытом всех времен и народов.

## 11. Некоторые выводы

Религия и наука — это две принципиально разные области человеческой жизнедеятельности. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкоснуться, пересекаться, но, как видим, не опровергать одна другую. В то же время, христианство исповедует двусоставность человеческого существа, нераздельное единство в нем духовной и физической природ. Обе они отвечают Божественному замыслу о человеке, и только гармоничная взаимосвязь их деятельности обеспечивает нормальный характер жизни человека. Такая жизнь предполагает и “хлеб” научно-технического развития для тела, и дух религиозной жизни для души. Однако руководящим для человека всегда должно оставаться его нравственно-разумное, духовное начало.

Христианство видит в науке одно из средств познания Бога (Рим.1:19-20). [40] Но в первую очередь оно рассматривает ее как естественный инструмент этой жизни, которым, однако, пользоваться нужно очень осмотрительно. Христианство отрицательно относится к тому, когда этот обоюдоострый и страшный по своей силе меч действует независимо от нравственных принципов Евангелия. Такая “свобода” извращает само назначение науки — служить благу и только благу человека (как гласит известная клятва Гиппократа: *“Не навреди!”*).

Развиваясь же независимо от духовных и нравственных принципов христианства, утратив идею Бога-Любви как верховного Принципа бытия и высшего критерия истины, и в то же время открывая огромные силы воздействия на окружающий мир и на самого человека, наука легко становится орудием разрушения и из послушного инструмента своего творца превращается в его властителя и... убийцу. Современные достижения в области физики элементарных частиц, микробиологии, медицины, военной и промышленной техники и т.д. убедительно свидетельствуют о реальной возможности такого трагического финала.

Церковь, изначально получившая Откровение о конечной Катастрофе, *если* человечество не покается в своем материализме, вновь и вновь напоминает: *“Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть”* (св. Каллист Катафигиот). Этой мерой в данном случае являются Евангельские принципы жизни, которые служат фундаментом для

такого воспитания человека науки, при котором он, познавая мир, никогда не смог бы открывающиеся ему знания и силы использовать во зло.

- [1] Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. Ст. “Наука.”
- [2] Рассел Б. Человеческое познание / Пер. с нем. М., 1957. С. 204.
- [3] Эйнштейн А. Собрание научных трудов / Пер. с англ. М., 1967. Т. 4. С. 136.
- [4] Берг Л. Теория эволюции. Пг., 1922. С. 67-68.
- [5] Эйнштейн А. Указ. соч. С. 154.
- [6] Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. М., 1958. С. 195.
- [7] Таунс Ч. Слияние науки и религии / Литературная газета. 1967. №34.
- [8] Берг Л. Наука, ее содержание, смысл и классификация. Пг., 1922. С. 18-23
- [9] Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики / Пер. с англ. М., 1966. С. 30.
- [10] Фейнман Р. Характер физических законов / Пер. с англ. М., 1968. С. 77-78.
- [11] Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики / Пер. с нем. М., 1953. С. 64-66.
- [12] Оппенгеймер Р. О необходимости экспериментов с частицами высоких энергий // Техника — молодежи. 1965. №4. С. 10.
- [13] Логика научного исследования / Под ред. П.В. Копнина. М., 1965. С. 230-231.
- [14] Вернадский Б.И. Проблема времени в современной науке // Известия АН СССР. Отделение математических и естественных наук. 1932. №4.
- [15] Лем С. Сумма технологии / Пер. с польск. М., 1968. С. 127.
- [16] Налимов В.В. Что есть истина? // Химия и жизнь. 1978. №1. С. 49.
- [17] Франк Ф. Философия науки / Пер. с англ. М., 1960. С. 76.
- [18] Мамчур Е.А. Проблема критерия простоты научных теорий // Вопросы философии. 1966. №9. С. 159.
- [19] Наан Г. К проблеме бесконечности // Вопросы философии. 1965. №12. С. 65.
- [20] Черкашин П. Гносеологические корни идеализма. М., 1961. С. 189.
- [21] Беседа с академиком Г.Нааном. О диалектике познания // Наука и религия. 1968. №12. С. 23.
- [22] Казютинский В.А. Астрономия и диалектика. Астрономический календарь. Ежегодник. Вып. 73. М., 1969. С. 148-149.
- [23] Васильев Л.С., Фурман Д.Е. Христианство и конфуцианство // История и культура Китая / Под ред. Л.С.Васильева. М., 1974. С. 422.
- [24] Копнин П. Философия в век науки и техники // Литературная газета. 1968. №5. Ср. Философия // Философская энциклопедия. М., 1970. Т.5. С. 332: “По своей природе философия выполняет особую мировоззренческую и методологическую функции, которые не берут на себя ни отдельные специальные науки, ни совокупность конкретно-научного знания в целом.”
- [25] Казютинский В.В. Астрономия и диалектика // Астрономический календарь. Ежегодник. Вып. 73. М., 1969. С. 146.
- [26] Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. М.-Л., 1961. С. 185.
- [27] Ломоносов М. Стихотворения / Под ред. П.Н.Беркова. Изд. “Советский писатель,” 1948. С. 7.
- [28] См. п. 2: Понятие науки.
- [29] Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970. С. 258.
- [30] Лавуазье Антуан Лоран (1743-1794 гг.), французский химик, член парижской Академии наук; был казнен по приговору революционного трибунала. В 1796 г. признан невинно осужденным (Энциклопедический словарь: В 2-х т. / Под ред. Б.А.Введенского. М., 1963. Т.1).
- [31] Ньюком С. (1835-1909), американский астроном.
- [32] Герц Генрих (1875-1894), немецкий физик, специалист в области электромагнитных и электродинамических явлений.
- [33] Бор Нильс (1885-1962), выдающийся датский физик, создатель квантовой теории атома.
- [34] Конт Огюст (1798-1857), французский философ, основатель позитивизма.
- [35] Пастер Луи (1822-1895), знаменитый французский биолог.
- [36] Месмер (1733-1815), французский врач.
- [37] Шопенгауэр Артур (1788-1860), немецкий философ-идеалист.
- [38] Горбовский А. Загадки древнейшей истории. 2-е изд. М., 1971. С. 77-79.
- [39] Преп. Исаак Сириин. Слова подвижнические. Слово 30. М., 1858. С. 195.
- [40] См. гл. IV, 3, п.2: Телеологический аргумент.

## 2. Путь разума в поисках истины.

Невозможно человеку, хотя бы в какие-то минуты своей жизни, не волноваться вопросами: “Зачем я живу, каков смысл всего существующего, куда все уходит, что есть истина?” Для многих они становились вопросами жизни и смерти.

Вот, например, как переживал их игумен Никон (Воробьев, †1963), один из подвижников благочестия XX-го века (См. его “Письма духовным детям”). Жажда ответа на эти вопросы у него была так велика, что он, будучи студентом, все свои последние копейки, часто в прямом смысле слова оставаясь без куска хлеба, тратил на книги. А читать удавалось только ночью. Сначала он весь ушел в науку. Следил за всеми последними ее достижениями. Надеялся, вот-вот наука скажет последнее слово, и вся истина будет открыта. Увы, чем больше он узнавал, тем больше разочаровывался в ее возможностях сказать что-либо о смысле жизни. Этот вопрос науку, оказывается, вообще не интересовал.

Обратился к философии. Изучил французский и немецкий языки. Одно время особенно увлекся А. Бергсоном. Благодаря потрясающей работоспособности и незаурядной талантливости, его познания в философии достигли такого уровня, что даже преподаватели, иногда, обращались к нему за консультацией. Однако и погружение в философию не принесло ему желаемых результатов. “Изучение философии, — говорил он в конце своей жизни, — показало: каждый философ считал, что он нашел истину. Но сколько их, философов, было? А истина одна. И душа стремилась к другому. Философия — это все суррогат; все равно, что вместо хлеба давать жевать резину. Питайся этой резиной, сыт будешь? Понял я, что как наука ничего не говорит о Боге, о будущей жизни, так не даст ничего и философия. И совершенно ясен стал вывод, что надо обратиться к религии.” [41]

В 1914 г. он, блестяще окончив реальное училище, предпринимает последнюю попытку найти смысл жизни вне Бога, вне Церкви — поступает в Петроградский Психоневрологический институт. Но здесь его постигло не меньшее разочарование. “Я увидел: психология изучает вовсе не человека, а “кожу” — скорость процессов, апперцепции, память... Такая чепуха, что отвратило тоже самое.” После первого курса он ушел из института. Наступил тяжелейший духовный кризис. Стала приходиться мысль о самоубийстве.

И вот однажды летом 1915 года, в Вышнем Волочке, когда он вдруг с особой остротой ощутил состояние полной безысходности, у него, как молния промелькнула мысль о детских годах веры: а что если действительно Бог существует, должен же Он открыться? И он — **неверующий!** — из глубины души, почти в отчаянии воскликнул: “Господи, если Ты есть, откройся мне. Я ищу Тебя не для каких-нибудь земных целей. Мне одно только надо: есть Ты или нет Тебя?” — ... И Господь открылся! Открылся так, что “я воскликнул: “Господи, пусть со мной будет что угодно, какие угодно скорби, какие угодно мучения, только не отринь меня, не лиши меня вечной жизни.” Я от всей души, совершенно сознательно говорил: “Ничего мне не надо, никакой семейной жизни, ничего не хочу, только устрой так, чтобы мне не отпасть от Тебя, быть с Тобой.”

“Невозможно передать, — говорил отец Никон, — то действие благодати, которое убеждает человека в существовании Бога с силой и очевидностью, не оставляющей ни малейшего сомнения. Господь открывается так, как, скажем, после мрачной тучи вдруг просияет яркое солнце: ты уже не сомневаешься, солнце это, или фонарь кто-нибудь зажег. И Господь так открылся мне, что я припал к земле со словами: “Господи, слава Тебе, благо-

дарю Тебя. Даруй мне всю жизнь служить Тебе. Пусть все скорби, все страдания, какие есть на земле, сойдут на меня, только дай мне не отпасть от Тебя, не лишиться Тебя.”

“И вот, после этого я услышал звон большого колокола. Сначала я не обратил на это внимания. Потом, когда увидел, что уже третий час ночи, а звон продолжается, то вспомнил слова матери, которая часто повторяла, что к ним приходили старички и говорили, что людям духовным бывает иногда слышен звон с неба.” Он долго недоумевал относительно этого звона, опасаясь, не галлюцинация ли была у него. И успокоился, когда встретил в автобиографических заметках известного профессора-марксиста (впоследствии протоиерея) С.Н. Булгакова, описавшего свое обращение к Богу, слова: “Недаром все это лето я слышал звон с неба.” “Затем я вспомнил и рассказ Тургенева “Живые мощи,” в котором Лукерья тоже говорила, что слышит звон “сверху,” не смея сказать “с неба.” Отсюда он сделал вывод, “что вместе с этим духовным переживанием Господь дал мне и в осязательной форме воспринять общение с небом.” Господь некоторым людям наряду с внутренним откровением являет и особые внешние знаки удостоверения и поддержки.

Так, в какое-то мгновение совершился радикальный перелом в мировоззрении, произошло, кажется, явное чудо. Однако, это чудо было естественным, логическим завершением пути разума в его искренних поисках истины. Господь открыл ему смысл жизни, дал вкусить как Он благ, познать Истину. Вот что говорил сам **о. Никон** о своих первых переживаниях после обращения:

“А в дальнейшем уже Господь ведет человека сложным путем, очень сложным путем. Я был поражен, когда после такого откровения Божия вошел в церковь. И раньше ведь приходилось: и дома заставляли ходить, и в средней школе нас водили в церковь. Но, что там? Стоял как столб, не интересовался, занимался своими мыслями и все.

Но когда после обращения сердце немного открылось, то в храме я первым делом вспомнил предание о послых князя Владимира, которые, когда вошли в греческую церковь, уже не знали, где находятся: на небе или на земле. И вот первое ощущение в церкви после пережитого состояния: находишься не на земле. Храм — не земля, это **кусочек неба**. Какая радость была слышать: “Господи, помилуй!” Это просто невероятно действовало на сердце; все богослужение, постоянное воспоминание имени Божия в разных формах, песнопениях, чтениях. Это вызывало какое-то восхищение, радость, насыщало...

И когда человек вот так придет, припадет ко Господу: “Господи, делай все со мною Сам, я ничего не знаю (на самом деле, что мы знаем?), делай со мной, что хочешь, только спаси,” — тогда Господь Сам начинает вести человека.”

Действительно, ничего еще не знал в то время молодой человек о духовном пути, но припал со слезами к Богу, и Господь Сам повел его. “*Повел так, что я после этого года два в Волочке жил, занимался с книгами, молился дома.*” Это был период “горения” сердца. Он не видел и не слышал того, что делалось вокруг него. В это время он снимал одну половину частного дома в Сосновицах (под Вышним Волочком). Ему шел 22-й год. За тонкой перегородкой — пляски, пение, смех, игры молодежи, там веселились. Пытались приглашать и его, он был интересен: умный, привлекательный, образованный. Но потерял он вкус к миру.

Два последующие года его жизни были временем непрерывного подвига, настоящего аскетизма. Здесь впервые познакомился он с творениями святых Отцов, впервые, по существу, с Евангелием. Вот как говорил он в самом конце своей жизни об этом периоде:

“И только у Святых Отцов и в Евангелии я нашел действительно ценное. Когда человек начнет бороться с собой, будет стремиться идти путем евангельским, то ему святые Отцы сделаются необходимыми и своими родными. Святой Отец — уже родной учитель, который говорит душе твоей, и она воспринимает это с радостью, утешается. Как тоску, уныние, рвоту вызывали эти философии и всякие сектантские гадости, так, наоборот, как к родной матери, приходил к Отцам. Они меня утешали, вразумляли, питали. Потом Господь дал мысль поступить в Московскую духовную Академию (в 1917 году). Это много для меня значило.”

Очень интересные и не менее драматические описания пути своего обращения к Богу и познания истины оставили, например, Б.И. Гладков в книге “Путь к познанию Бога.” Замечателен путь разума в поисках истины современного американского подвижника иеромонаха Серафима (†1982), описанный в книге иером. Дамаскина (Христенсена) “Не от мира сего. Жизнь и учение о. Серафима (Роуза) Платинского” (М. 1995).

Основная трудность в познавательной деятельности человека заключается в том, что человеческое общество в целом живет совершенно иными, отличными от Евангелия, идеалами и принципами. Они прекрасно показаны в искушениях Христа в пустыне. Их в следующих словах выразил апостол Иоанн: “Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего” (1Ин. 2:16). Искушения при этом не просто названы, но и показана их взаимосвязь между собой, определенная иерархическая соподчиненность. В этой иерархии завершающей, самой опасной из страстей названа гордость. Она более, чем что-либо другое, искажает по существу дух человека и тем самым закрывает от него конечную цель и истинный смысл жизни и деятельности во всех аспектах. Отсюда становится очевидным, на что, прежде всего, должно быть обращено внимание человека — на выявление и объективную оценку того, что питает эту страсть, — в противном случае познание будет не только бесплодно, но и губительно для человека и человечества.

При огромном многообразии проявлений гордости, у человека нашей цивилизации она с особой силой и откровенностью выражает себя в культе разума, — разума, естественно, “ветхого человека” (Еф. 4:22), то есть разума, являющегося рабом своих страстей (похотей). Этот разум провозглашается миром высшей инстанцией в решении всех проблем человеческих и требует подчинения ему всех сторон духовной жизни.

Где же, по этому разуму, возможно обретение истины, а с ней блага бытия и смысла жизни? — В науке и философии. Наука должна обеспечить первые две “похоти,” по Иоанну Богослову, философия — последнюю, указав на ложное величие человека. Именно в научно-техническом прогрессе и философии [42], а не в Боге и святости жизни, гордость житейская усматривает возможность осуществления извечной надежды человечества стать как боги (Быт.3:5). Но к чему ведет эта идея, достаточно красноречиво показывает история первого человека. Поэтому, чтобы каждый искренне ищущий истины мог беспристрастно оценить как возможности “чистого” разума, так и христианское свидетельство об Истине, столь важен анализ познавательной деятельности человека.

Итак, что есть истина? [43] В попытке ответить на этот вопрос на арену истории выступают четыре основных претендента: философия, наука, мистика [44], религия.

Кратко их ответы можно выразить следующим образом.

*Философия* (та, для которой этот вопрос существует): истина — это искомый результат деятельности “чистого” разума, ибо истина рациональна и может быть выражена в конкретных понятиях и суждениях.

*Наука*: истина есть адекватное постижение эмпирически-рациональным путем “объективной реальности” или (XX век) “полезная” модель этой реальности.

*Мистика* (всех времен): истина есть невыразимое “ничто,” переживаемое лично-стью в опыте внутреннего с ним слияния, в экстазе. Познание “ничто” глубоко интимно, поэтому оно не связано, по существу, ни с каким “ортодоксальным” учением, ни с какой религией, присутствуя, однако, в каждой из них.

*Христианство*: истина есть Сам Бог, непостижимый по существу, но бесконечно познаваемый в Своих действиях (энергиях), многообразно открывающихся человеку. Полнота самооткровения Истины-Бога дана человеку в воплотившемся Логосе — Господе Иисусе Христе, познание Которого обусловлено строгими законами духовной жизни.

В отличие от философии и науки, методы которых рациональны, мистика иррациональна. Религия же, как охватывающая всю полноту познавательных способностей человека, на разных этапах его духовного развития предлагает разные методы познания Истины, как рационального (научное богословие), так и иррационального (духовная жизнь) порядка.

## 1. Философия

Почему глубокое сомнение вызывает философский метод искания истины? В первую очередь потому, что этот метод, по своей сути, является чисто рациональным, включающим в себя известную логику (суждения) и определенный понятийный аппарат, что делает философию формальной системой. Но если логика — вещь чисто инструментальная и бесстрастная, то с понятиями дело обстоит несравненно сложнее.

Не касаясь проблемы “универсалий,” можно констатировать следующий факт. Философия пользуется языком, который является отражением нашей деятельности. И если даже принять, что существуют априорные понятия, то и они без наполнения их определенным, заимствованным из “эмпирии,” содержанием оказались бы беспредметными для человеческого сознания и потому “неработающими.” То есть все философские построения и системы полностью ограничены языком нашего четырехмерного пространства-времени. Поэтому, если бы кто слышал язык или созерцал реальность, выходящие за понятийные пределы этого четырехмерного мира, то он не смог бы их передать ввиду отсутствия соответствующих слов-понятий. Апостол Павел так и писал: “И знаю о таком человеке . . . что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать” (2 Кор. 12:3-4).

Эта принципиальная ограниченность философии усугубляется еще и тем, что все слова-понятия (кроме математических абстракций) очень неопределенны. В силу этого их использование не дает возможности делать логически однозначные выводы. В. Гейзенберг, в связи с этим, приходит к пренеприятному для философии заключению. Он пишет: “Значения всех понятий и слов, образуемые посредством взаимодействия между миром и нами самими, не могут быть точно определены... Поэтому путем только рационального мышления никогда нельзя прийти к абсолютной истине.” [45]

Интересно сопоставить эту мысль современного ученого и мыслителя с высказыванием христианского подвижника, жившего тысячелетием раньше Гейзенберга, не знавшего ни современного естествознания, ни квантовой механики, — преподобного Симеона

Нового Богослова. Вот его слова: “Я... оплакивал род человеческий, так как, ища необычайных доказательств, люди приводят человеческие понятия, и вещи, и слова и думают, что изображают Божественное естество, то естество, которого никто из ангелов, ни из людей не мог ни увидеть, ни наименовать.” [46]

Оба эти высказывания, как видим, говорят, по существу, об одном и том же: истина, как бы мы ее ни называли, невыразима с помощью слов. Тем более невозможно с помощью понятий трехмерного мира адекватно описать реалии мира  $n$ -мерного, или безмерного. А бытие может быть именно таково? К тому же философия, ставя вопрос об истинности познания, осуществляемого в ее недрах, оказывается в заколдованном круге. Она не может доказать свою истинность (как и любая формальная система, что показал Гёдель своей второй теоремой о неполноте формальных систем), так как в принципе не способна выйти за пределы той рационально-эмпирической данности, которая очерчена кругом ее логико-понятийного аппарата. К этому выводу, фактически, философия пришла и в своем историческом развитии, исследуя проблему бытия.

Схематично путь разума на этом, историко-философском, направлении можно представить в следующем виде.

“Что есть безусловно сущее?” — С этого вопроса началась европейская философия в древней Элладе. И поскольку сущим не мог быть признан изменчивый мир, эта “неверная” наличная реальность, уже первые мыслители: милетцы, Гераклит, Пифагор и другие — в качестве первого начала (“единого во многом”) *утверждали* то, что может быть усмотрено лишь метафизически (вода, апейрон, воздух, огонь, число).

Однако такой догматический подход, тем более перед лицом разноречивых ответов, не мог долго удовлетворять человеческий разум. В поисках сущего, познание которого давало бы возможность осмыслить и бытие мира, и личное существование, человек начал искать безусловных *доказательств* истины. Так, в философии произошел принципиальный поворот от постулирования онтологической цели к ее логическому оправданию, и эти ее два измерения — экзистенциальность и рациональность — определили всю ее дальнейшую судьбу.

На Западе с наступлением нового времени умозрение стало на путь тотального сомнения. Ведь чтобы стать “строгой наукой,” философия оказалась вынужденной в решении вопроса о подлинно сущем сначала поставить вопрос о существовании самого этого сущего, вопрос о бытии бытия. Но и здесь, прежде чем ответить на этот вопрос, она должна была убедиться в достоверности самих познавательных возможностей человека, убедиться в том, что мышление в состоянии адекватно постигать реальность и, в первую очередь, познавать самое себя, т.е. доказать истинность своего мышления... через свое же мышление. Круг замкнулся. Сомнение, призванное возвести философию на высший уровень достоверного знания о бытии, завело ее в глухой тупик, к осознанию своей полной неспособности сказать что-то достоверное о самом главном.

Эти отрицательные результаты западной рациональной философии (и в этом ее своеобразная заслуга) вызвали поиски иных путей познания, не рациональных, через обращение к наличному бытию. Они также ничего не дали. Речь идет о т.н. философии культуры и философии существования. Первое направление взяло за основу свидетельство коллективно-исторического сознания, которое оно находит в отложившихся формах культуры. Но, расширив философский субъект, культур-философия совершенно ушла от сущности вопроса: что лежит в основе мира?

Второе направление, философия существования, тоже исходит из наличного бытия, но уже не из внешней, а из внутренней его данности. Возвращаясь к бытию человека, экзистенциализм в то же время порывает с “враждебной Вселенной” и всяким вне- и сверхличным бытием, чем, фактически, закрывает основной вопрос философии.

В обоих случаях, таким образом, происходит возврат от голого рассудка к “бытию,” но бытию, лишенному онтологичности, взятому на феноменальном уровне “существования”: социальном — в культурфилософии, индивидуальном — в экзистенциализме. При этом и в том, и в другом случае вопрос об истине как *сущем* совершенно исчезает из поля зрения философии.

По совершенно новому пути пошли старшие славянофилы (А. Хомяков, И. Киреевский). Проницательно усматривая корни недуга западной философии в господстве в ней рассудочного начала, они призывали строить философию (онтологию), исходя из теистической посылки “*волящего Разума*” [47]. Ибо если на пути рассудка нельзя достоверно “доказать истину,” то это совсем еще не означает, что ее вообще нет и не существует никакой другой возможности ее познания. Есть другой путь познания, который изначально присущ человеку как существу богоподобному. Этот путь проходит в области не менее реальной, чем внешний мир — в области духовной, и дает непосредственное видение Бога через обращение к Откровению и соответствующей духовной жизни, как они даны в Православии.

Так, историческое движение философствующего разума на пути искания истины приводит человека к исходному пункту религиозного миропонимания — постулированию Абсолюта, Бога, и необходимости принятия религиозного “метода” Его постижения.

## 2. Наука

Другой путь в поисках истины проходит разум в естественнонаучном познании мира. И хотя этот путь исторически значительно короче, чем у философии, однако он не менее эффективен в своих достижениях. К каким результатам приходит научная мысль в познании бытия?

В XVIII-XIX веках и отчасти, “по инерции,” в XX веке в науке господствовала чисто механистическая концепция, которая рассматривала мир не более как огромный механизм, действующий по строгим раз и навсегда данным законам. Известный ответ Лапласа Наполеону, когда последний спросил о месте Бога в мире, “*Сир, я не нуждаюсь в этой гипотезе,*” — выразил тот абсолютный детерминизм в понимании мира, который присущ этой концепции. Известно, что одной из самых заветных мыслей Лейбница была мечта о создании т.н. “*универсальной характеристики*” — алгоритма, с помощью которого чисто механическим путем можно было бы “получить всю истину.” Но поскольку живая природа, не говоря уже о человеке, не поддается “вычислению,” то позднее в эту концепцию включили понятие вероятности и все стали объяснять некоторым (хотя и не поддающимся никакому измерению) сочетанием причинности и случая, или “*Случая и Необходимости*” (название книги французского биолога Ж. Моно).

Эта “научная точка зрения на мир” включает в себя убеждение, что единственная истина есть истина “объективная,” т.е. та, которая может быть засвидетельствована специальными наблюдениями и измерениями, доступными каждому беспристрастному исследователю. Все остальное, что выходит за границы т.н. объективного наблюдения и эксперимента, например, Бог, дух, душа, вечность и т.д. является субъективным, потому не имеет никакого отношения к науке и истине, и не заслуживает внимания.



Современная наука при всех ее громадных достижениях, а точнее, благодаря им, является более скромной, чем наука недавнего прошлого. Ученые теперь реже, чем в прошлом, говорят о безусловных законах и чаще о теориях и гипотезах, меньше — о детерминизме и больше — о вероятности, меньше — об “истине” и больше — о “моделях.” А модели эти понимаются не как умственные или наглядные копии реальности, а как эффективные методы размышления над проблемами реальности для достижения поставленных человеком целей. “По мере развития квантовой теории стало очевидно, что определенные характеристики спарены таким образом, что определить одну характеристику значит сделать невозможным определение другой. В. Гейзенберг выразил это открытие в своем принципе неопределенности. Оказывается, что в самом центре вселенной мы сталкиваемся с неопределенностью, которую никакое наблюдение не может преодолеть. Это заключение противоречит предположению эпохи модернизма, что мир открыт в принципе полному описанию. Выдвигается предположение, что в самом ядре реальности заключена непостижимая тайна” [48].

Существуют четыре другие характерные особенности современной науки, интересные в плане уяснения степени достоверности ее выводов. Во-первых, сейчас ученые редко говорят о “научном методе” в смысле какого-то единственного универсального метода науки. Они говорят о методах и изобретают новые методы для решения новых проблем.

Во-вторых, чтобы описать одни и те же явления, ученые создают разные дополнительные модели. Один из наиболее известных примеров относится к природе света, где в зависимости от целей свет рассматривают или как частицы, движущиеся в пространстве с огромной скоростью, или как волны в энергетическом поле (вейвикл). Обе эти, казалось бы, взаимоисключающие модели вытекают из квантовой механики, но ни к одной из них в отдельности научное представление о свете не сводится. И хотя такая диалектика квантовой механики несовместима с привычным здравым смыслом, ученые признают, что использование этих моделей дает наилучшие возможности для описания природы света.

В-третьих, имеет место переосмысление понятия объективности в науке. Согласно традиционному мышлению, наука давала объективность, совершенно независимую от наблюдающего ученого. Но теперь все чаще признается, что научные исследования занимаются разрешением вопросов, поставленных человеческой личностью, а не какой-то “объективной” реальностью. Искомые ответы являются ответами на человеческие вопросы. Более того, особенно со времени появления трудов В. Гейзенберга, существует понимание, что, по крайней мере, при некоторых тонких опытах, например, связанных с исследованиями микромира, само наблюдение влияет на результаты опыта, а полученное в эксперименте знание является во многих отношениях относительным знанием.

В-четвертых, бурный процесс расширения границ науки делает все более очевидным, что никакое, практически, знание нельзя рассматривать как окончательное. (Ярким примером является эволюция в познании атома.)

Эти, как и другие, особенности современной науки и критерии, применяемые в ней сегодня, позволяют ученым и исследователям научного знания сделать вполне определенные выводы об истине в науке: “Истина... есть полезная фикция.” [49]

Этот вывод свидетельствует, что наука, даже самая теоретическая, всегда прагматична по своим конечным целям, она принципиально замкнута в горизонтальной плоскости интересов *только* этого мира, в ней нет места проблеме истины, как она стоит в религии и философии. Эта двухмерность науки, отсутствие в ней мировоззренческого содер-

жания — этого третьего, вертикального измерения — открывает возможность использования ее достижений в целях духовно и этически прямо противоположных.

Этический аспект достаточно очевиден (есть атомные электростанции, а есть и атомные бомбы). Иначе обстоит дело с духовным. Здесь можно выделить три основные негативные тенденции. Одна из них — “нулевой вариант,” когда все вопросы, связанные с духовной и мировоззренческой жизнью человека, и сама проблема истины объявляются ненаучными и псевдovoпросами. Существо этого агностического взгляда очевидно, оно точно выражено в словах Христа: “Предоставь мертвым погребать своих мертвецов” (Мф. 8:22).

Вторая тенденция, сколь древняя, столь же и новая, проявляется в попытке раздвинуть границы научного познания мира за счет включения в науку элементов мистики и магии.

### **3. Наука или мистика?**

Мистика и магия, хотя и имеют общие элементы (иррационализм, вера в наличие сверхприродных сил и др.), различаются между собой характером отношения к Высшему началу. Мистика немыслима без его признания. Мистическое познание осуществляется только в состоянии экстаза, когда “*мистик ощущает себя как целостное Единство.*” [50] Наконец, для мистика глубоко безразличны все ценности этого мира, он их и не ищет.

В магии все не так. Она большей частью далека от признания Единого Бога; в ней совсем не обязателен экстаз; и ее цели исключительно посторонни. В последнем, по мнению Фрезера, она тождественна с наукой. “Когда магия, — пишет он, — является в своей чистой и неизменной форме, она предполагает, что в природе явления должны следовать одно за другим неизбежно и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве личного или духовного агента. Итак, ее основоположения тождественны с основоположениями современной науки.” [51] Американец Муди (Moody), например, видит причину увлечения в современном просвещенном обществе магией, колдовством, ведовством, оккультизмом и т.п. в следующем: “Расстояние, разделяющее рациональный, научный мир от мира магического — небольшое. Наш западный мир проникнут магическим мировоззрением. Иудео-христианская концепция мира, созданного Богом, обязательно дополняется миром, в котором царит дьявол; Бог противостоит дьяволу, силы белого света и духа противостоят легионам тьмы и земных вожделений. Возможно, что подобное биполярное разделение есть врожденное качество человека, но, безусловно, оно является частью западной традиции.” [52]

Задача магии — заставить духов, высшие и низшие силы служить человеку в его земных интересах, безотносительно к их нравственному содержанию и духовным ценностям. И определенная категория ученых также считает, что этические критерии неприменимы к науке и что она должна воспользоваться любыми средствами, в том числе и “необычными” для достижения здоровья, успехов и прочих подобных целей.

Так, некоторые социологи и психологи на Западе склонны видеть положительные моменты в магии и магических культах. Например, Муди считает, что “сатанисты после прохождения лечения средствами магической терапии становятся лучшими гражданами, чем были до этого.” [53] “Возможно, именно поэтому, — заключает он, — таким маргинальным [54] культам, как церковь Трапезонда, должна быть оказана поддержка... Все, что увеличивает способность индивидуума приспособляться к миру, в котором он живет, может и должно стать критерием при оценке новых и вначале маргинальных институтов нашего общества.” [55]

Фрейд в 1921 году писал об отношении психоанализа к оккультизму: “Усилившийся интерес к оккультизму вовсе не обязательно должен заключать опасность для психоанализа. Мы должны, напротив, быть готовы к тому, что между первым и вторым обнаружится взаимная симпатия... Союз и сотрудничество между психоаналитиками и оккультистами может, таким образом, оказаться допустимым и многообещающим.” [56]

Прежде чем давать оценку этой тенденции в современной науке, кратко скажем о третьем, “духовном,” течении в ней, близком к предыдущему. Отчетливо она выражена одним из крупных современных физиков США Ч. Таунсом в его статье с очень характерным названием: “Слияние науки и религии.” [57] Основная мысль статьи та, что наука и религия ведут человека к одной и той же цели, но разными путями. То есть утверждается мысль о единстве по существу науки и религии.

Эта идея неоднократно высказывалась и ранее А. Эйнштейном и некоторыми другими видными учеными, и восходит еще к Аристотелю. Но в данном случае она свидетельствует о глубоком непонимании религии вообще и христианства в особенности. Основная ошибка ее заключается в том, что религия рассматривается как один из инструментов *этой* жизни, совершенно игнорируется цель религии — подготовка человека к *вечной* жизни в Боге. То есть здесь мы сталкиваемся с откровенной попыткой метафизику превратить в физику, небо отождествить с землей и Самого Бога рассматривать не более как только универсальный принцип Вселенной. В этом заключается, может быть, одна из наиболее распространенных ошибок позитивистского разума в его видении сущности бытия и смысла человеческой жизни.

Очевидно, что в этом же состоит основная опасность и идеи союза науки с *магией*, которая своим безусловным детерминизмом и полной замкнутостью в четырехмерном пространстве-времени, не выводит научный разум на “новые горизонты,” тем более не может дать ему новых здоровых критериев, нового понимания смысла человеческой деятельности, понимания истины. Напротив, глубоко унижает и то разумение жизни, которое “бесстрастно” присутствует в науке.

Не менее опасно и обращение науки к *мистицизму*, поскольку это не только не расширит границ ее познания, но и неминуемо приведет к тяжелейшим последствиям для человечества. Мистика, увлекая человека на путь незаконного (Ин. 10:1) проникновения в мир духовный и утверждая т.н. свободу (фактически произвол) в духовной жизни, тем самым разрушает сами основы человеческой жизни. Этим она принципиально отлична от положительной религии, от Православия с его строгими законами аскетики.

Мистик познает не Бога и потому предпочитает говорить о божественном Ничто, о Невыразимом, Непознаваемом, о Едином и т.д. [58] Крупный исследователь религий Ф. Гейлер в своем монументальном труде “Молитва” верно замечает, что “последовательный мистицизм освобождает представление о Боге от всех личностных атрибутов, остается “голая” и чистая бесконечность.” [59] В конечном счете, мистик сам себя видит богом (ср. Быт. 3:5).

Очевидно, что ошибочность и пагубность последствий указанной тенденции в науке может быть надлежащим образом оценена лишь при самом серьезном изучении православных принципов духовной жизни и критериев познания.

\* \* \*

Путь разума, не очищенного от страстей правильной (праведной) христианской жизнью, очень показателен. Его небывалые в истории научно-технические и другие достижения в XX столетии сопровождаются появлением столь же небывалых по своей мощи сил разрушения. И в первую очередь эти негативные силы проявляются в духовно-нравственной сфере, где самую большую опасность представляет процесс разрушения критериев добра, красоты, истины. Сейчас все размывается, переставляется с ног на голову, перемешивается. И ни философия, изъясняющая само понятие истины из области своих умозрений, ни тем более наука, развитие которой, фактически, проходит независимо от каких-либо этических и духовных критериев, не в состоянии остановить этот процесс. Единственный Удерживающий (2 Фес. 2:7) — Христос Евангелия — решительно и все более сознательно исключается из общества не только наукой, философией, культурой, но и всей вообще атмосферой современной жизни.

Лучшие люди России давно предупреждали о пагубных последствиях для человечества развития этого процесса на Западе. Вот одно из замечательных по своему пророческому пафосу высказываний об этом известного славянофила И.С. Аксакова: “Прогресс, отрицающий Бога и Христа, — писал он, — в конце концов, становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекая с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет — уже совлекает — с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином.” [60]

Сказано, кажется, слишком сильно. Но разве современные небывалые по своим масштабам и остроте кризисы: нравственные, социальные, экологические, экономические и т.д., — не свидетельствуют о самоубийственном характере *прогресса*, отвергшего Христа?

Разве пропаганда (узаконенная!) всякого рода безнравственности и открытого глумления над телом и душой человека, свобода каких угодно извращений, господство золотого тельца, диктат преступных кланов ... — не свидетельство *одичания* дехристианизированного мира?

Разве современная демократия не есть фактический *деспотизм* финансово-промышленной олигархии, преследующей только свои цели, и завуалированное *рабство* народа (демоса)?

Наконец, разве полная вседозволенность оккультизма, магии, колдовства, вплоть до сатанизма, открытое попрание всякой святости (“религиозная свобода”), пропаганда культа жестокости и насилия — это не совлечение с себя современным цивилизованным обществом образа Божия и человеческого и *ревность об образе зверином* (От. 13:1-18)?!

Несомненно, что в самой идее безграничного познания (“*по ту сторону добра и зла*”), изначально заложенной в “проект” нашей цивилизации, человеческий разум допустил принципиальный просчет. [61] Сейчас, когда началось III-е тысячелетие, это стало очевидным фактом.

#### 4. Христианство

Каково понимание истины в христианстве?

Уже исповедание Единого Личного Бога существенно меняет, по сравнению с научным и философским подходами, осмысление проблемы истины. Бог есть не просто источник всякого бытия и сознания, но само Бытие (“Я есмь Сущий” — Исх. 3:14) и Сознание, то есть сама Истина. Этот логически естественный вывод является бесспорным

для всех монотеистических религий. Однако в христианстве он принципиально углубляется и приобретает уникальный в истории человеческой мысли характер.

Христианство исповедует истину как совершенное Богочеловечество, осуществленное в неслитном, неизменном, нераздельном и неразлучном (по определению четвертого Вселенского Халкидонского Собора 451 года) соединении Божественного Логоса с человеческой природой в Богочеловеке Иисусе Христе. Христос, в Котором “обитает вся полнота Божества телесно” (Кол. 2:9), есть высшее, доступное человеческому постижению, самооткровение Бога миру, есть Сама Истина: “Я есмь путь и истина и жизнь, ибо “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14:6-7; 9-11). Истина, оказывается, есть не *что*, а Кто.

Таким образом, христианство утверждает, что истина — это не изменчивый тварный мир (включая и человека), не тождество отображения т. н. объективной реальности в сознании человека, не высшая умом созерцаемая идея, не совершенная рациональная модель, не универсальная функция. Она даже не моноличностный Бог-Дух, в силу Божественной трансцендентности принципиально недоступный человеческому познанию.

Познание истины теперь возможно (1Ин. 2:13; 1Кор. 13:12). Знание ее (Его) есть знание Бога, совершаемое *всем* составом человека, а не одним лишь разумом. И осуществляется оно не в состоянии экстатического растворения в Божестве, или особом переживании своей экзистенции, но через особое духовно-телесное единение со Христом в Церкви в совершенстве личностного раскрытия, когда человек сам становится ее носителем, ее членом, ее участником. (Предвосхищением этой полноты бытия-в-Истине для христианина является его участие в Евхаристии, в которой причастник становится едино-телесным, едино-духовным Христу).

Христианство утверждает, что истина есть Он, Который *есть* и *всегда есть*. Постигание истины совершается только через богоуподобление. Поэтому она не может быть познана на путях научного, философского, эстетического, мистического (окультного) созерцания.

Что проистекает из такого видения Истины?

Понимание того, что

- 1) истина есть духовное, разумное, благое, личностное Существо, а не человеческое состояние или мысль, логический вывод, теоретическая абстракция, материальный объект... Она — Бытие, а не процесс или результат “умной” человеческой деятельности;
- 2) познание истины осуществляется не одной какой-либо способностью человека (рассудком, чувством), но целостной человеческой личностью, “целостным разумом”;
- 3) познание истины осуществляется на пути правильной (праведной) христианской жизни, постепенно преображающей человека из состояния страстного, болезненного в новое, святое, богоподобное. “*Душа видит истину Божию по силе жития*” [62];
- 4) только через духовное единение со Христом человеку открывается правильное видение существа тварного мира как единого с человеком организма, а не как чуждого ему объекта исследований, эксперимента и потребления. Такое познание превращает человека из алчного и слепого эксплуататора природы в ее любящего и зрячего возделывателя и хранителя;

- 5) настоящая жизнь (земная) является не самодовлеющей ценностью, но преходящей формой бытия личности, необходимым условием самопознания, реализации в этом изменчивом мире своей свободы перед лицом совести, познания своей несамобытности, “ничтожности” без Бога, и через это — признание необходимости Христа;
- 6) это познание Христа-Истины есть совершенное, вечное благо.

Христианское понимание истины можно выразить и другими, величайшими для христианина словами: “*Христос Воскресе!*” — поскольку в них заключена бесконечная перспектива жизни и одновременно конкретный и полный ее смысл. Он — в жизни, которая, только будучи вечной, приобретает свой смысл. Эта жизнь есть достижение совершенного познания и совершенной любви, являющейся синонимом Самого Бога, ибо “Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем” (1 Ин. 4:16). Эта жизнь — невыразимое блаженство: “Не видел того глаз и не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1 Кор. 2:9).

Но богоподобная любовь — это не только нравственное и эмоциональное благо человека. Она является совершенным “инструментом” и познания самой Истины, и созерцания ее нетленной красоты, и постижения сущности всех творений.

[41] Здесь и далее цитируется по магнитофонной записи.

[42] Поскольку художественная (эстетическая) деятельность претендует не столько на постижение истины, сколько на выражение и удовлетворение душевных потребностей и состояний человека, область эстетики здесь не затрагивается.

[43] Богатую этимологию понятия “истина” дает свящ. Павел Флоренский в своей теодицеи “Столп и утверждение истины” во втором письме “Сомнение.”

[44] Термином “мистика” здесь и далее обозначается неверный, мнимый духовный путь, по терминологии отцов Церкви — “прелестный,” в отличие от опыта действительного богопознания, теозиса (обожения).

[45] Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 67.

[46] Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272.

[47] Хомяков А.С. Сочинения. М., 1910. Т. 1. С. 347.

[48] Вопросы Философии. 1999.№2. С.115.

[49] Берг Л.С. Наука, ее содержание, смысл и классификация. 1921. С. 18-20,23. Подробнее см. в 1: Религия и наука.

[50] Цит по: Кюнг Г. Существует ли Бог? 1982. С. 296.

[51] Фрэзер Д. Золотая ветвь. Ч. 1. Магия и религия. М.,1931. С. 73.

[52] Цит по: Григулевич И. Пророки новой истины. М., 1983. С. 191.

[53] Там же. С. 193.

[54] Крайним, экстравагантным, нетрадиционным.

[55] Там же.

[56] Там же. С. 200.

[57] Литературная газета. 1967. №34.

[58] См. об этом, например, Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917.

[59] Цит. по: Кюнг Г. Указ соч. С. 297.

[60] Аксаков И.С. Христианство и социальный прогресс. Цит. по: Палицкий А. На запросы духа. Петроград. 1914. С.7

[61] Преп. Каллист Катафигиот говорил: “Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть.”

[62] Исаак Сирий, св. Слова подвижнические. М. 1858. Сл. 30. С. 195.

### 3. Основа социального служения Церкви.

Настоящее сообщение является попыткой богословского осмысления одного из насущных вопросов жизни Церкви — той основы, на которой строится ее социальная деятельность. Тема эта вызвана, прежде всего, решением Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года, принявшего документ “Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.” Как известно, этот документ — первый в истории Православия по данной тематике, и он вызвал большой резонанс в самых широких церковных и общественных кругах, как в России, так и за рубежом. Проблемы, поднятые в нем, касаются многих актуальных сторон социальной жизни, и авторитетное заявление по ним Собора имеет большое пастырско-каноническое значение.

Однако понимание истоков православного взгляда на социальную проблематику может оказаться недостаточно полным без уяснения других христианских точек зрения. Речь в данном случае идет о средневековой римско-католической и послереформационной, определившей, фактически, всю новейшую историю европейской цивилизации.

Вот как можно характеризовать эти два направления. Средние века и новое время, настолько противоположны и, вместе с тем, настолько схожи между собой, как вогнутость и выпуклость одного и того же рельефа, рассматриваемого с разных сторон. Средние века утверждали только божественное начало в жизни... Стремясь во имя этого божественного начала задавить человеческое начало и его свободу, они впадали в “святой сатанизм,” в хулу на Духа Святого (ибо “где Дух Господень, там свобода”). Напротив, новое время, в своей односторонней реакции против средневековья, склонно и совсем позабыть о божественном начале; всецело поглощенное развитием чистой человечности, оно стоит на границе безбожия, практически неудержимо переходящего в языческое многобожие, натурализм и идолопоклонство... Средневековье признавало безземное небо и только мирилось, как с неизбежным злом, с землей; новое время знает, главным образом, землю, и только для частного, личного употребления, как бы по праздникам в храме, вспоминает небо.” [63].

Средневековье — это эпоха после раскола 1054 года, когда утрата католицизмом связи с духовным опытом Вселенской Церкви привела к возникновению крайних форм аскетизма.

Переход от средневековой цивилизации к новой произошел на религиозной основе и был обусловлен, прежде всего, “коперниковым” переворотом Реформации в сотериологии. Если в католицизме человек для спасения, должен был за свои грехи принести Богу соответствующее удовлетворение добрыми делами, подвигами, молитвами и приобрести надлежащие перед Ним заслуги, то Реформацией условия спасения были сведены к минимуму: не дела, не молитвы и тем более не аскеза, а вера и только вера спасает человека. Сам он в деле своего спасения сделать ничего не может, поскольку и сама вера, единственно которой спасается человек, не от него зависит, но *только* от Бога. Человек, по выражению Лютера, есть не более, как “соляной столб,” “чурбан.” Поэтому ни о каком его участии в деле спасения, ни о какой синергии не может быть речи — лишь Бог решает его судьбу. От человека, таким образом, просто ничего не требуется для спасения. Так, наконец-то, был найден способ освободить себя от какой-либо работы над самим собой, от того, что на языке всех религий называется аскезой. Можно, оказывается, спастись, и не спасаясь. Большого “торжества разума” еще не было, вероятно, в истории религии.

Отсюда, принципиально меняется оценка и всей мирской деятельности христианина, меняется сама мотивация труда. Вместо его католического понимания как наказания за

прародительский грех (“в поте лица твоего будешь есть хлеб” — Быт.3:19), и средства выкупа им у Бога своих грехов, в протестантизме труд становится свободной деятельностью, направленной только на удовлетворение земных потребностей. Ибо Христос уже выкупил каждого верующего от всех его грехов, и верующему грех теперь не вменяется в грех. Труд приобретает лишь посюстороннюю ценность, исключаящую какую-либо эсхатологическую значимость. Энергия духа, таким образом, уходящая у средневекового человека на аскезу ради достижения спасения, оказалась теперь полностью освобожденной. Весь ее религиозный пафос был перенесен с неба на землю, с целей духовных на жизненно-практические. Задача Церкви как общества верующих отныне свелась, по существу, к социальной деятельности.

Вполне понятно, к каким последствиям привела эта сотериологическая революция: грань между жизнью по Христу и языческой жизнью становилась все менее различимой. Протестантизм, в противоположность средневековому католицизму, отправляется от принципиального уничтожения противопоставления церковного и светского, или мирского, причем мирские занятия, гражданские профессии... рассматриваются как исполнение религиозных обязанностей, сфера которых расширяется, таким образом, на всякую мирскую деятельность. [64] Обычный, любой труд и, следовательно, сама земная жизнь и все ее ценности приобретают для верующего своего рода религиозный характер. Так, происходит очевидный возврат к язычеству с его культом всего земного. На этой почве возникают богословские, религиозно-философские и философские системы мысли, обосновывающие новый взгляд на смысл человеческой жизни и отношение человека к земной действительности. Материализм и атеизм явились логическим следствием этого процесса. Протестантские же церкви, по существу, превращаются в еще одно благотворительное ведомство в государстве.

Представленные концепции “безземельного неба” и “бездуховной земли” обрели разные судьбы. Первая, рассматривающая тело, как нечто презренное, и заботу о его нуждах чуть ли не как греховную, отошла в прошлое. Вторая же, для которой материальные потребности не только первичны, но, в конечном счете, и единственны в этом мире, бурно развивается и в настоящее время совершает свое, можно сказать, победное шествие по христианскому миру. Слова Христовы: “Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам” (Мф. 6:33); “сие надлежало делать, и того не оставлять” (Мф. 23:23), — все более предаются забвению.

С богословской точки зрения эти позиции, если говорить о них в христологических терминах, можно охарактеризовать как монофизитскую и несторианскую. Православное же видение данного вопроса точнее всего можно было бы назвать халкидонским. Как известно, оросом IV Вселенского Собора 451 года в Халкидоне было определено, что во Христе Божественная и человеческая природы соединены “*неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно.*” Тем самым осуждались идеи, как поглощенности во Христе человеческой природы Божественной (монофизитство), так и их разделенности и автономности (несторианство). В контексте рассматриваемого вопроса это означает осуждение, как одностороннего спиритуализма средневековья, так и фактического материализма Реформации. С этой стороны, халкидонский догмат приобретает не только христологическое значение, но и *экклезиологическое*, и *сотериологическое*, и в этих последних служит основой для православного понимания характера социальной деятельности Церкви.

Но что представляет собой Церковь как субъект социальной деятельности?



Прежде всего, обращает на себя внимание парадоксальность нераздельного и неслитного пребывания в ней, с одной стороны, святости и истинности Божественного, с другой — греховности и ошибочности человеческого. Это требует уяснения.

Церковь есть *единство в Духе Святом* всех разумных творений, следующих воле Божией и таким образом входящих в Богочеловеческий Организм Христов — “Тело Его” (Еф. 1:23). Поэтому пребывание человека в Церкви обусловлено не просто фактом принятия им Крещения, Миропомазания и других таинств, но и особой причастностью христианина Духу Святому. На этом настаивают все святые отцы. Данная мысль может показаться странной: разве в таинствах христианин не приобщился Духу Святому? А если да, то о каком еще приобщении может идти речь? Понимание этого вопроса имеет принципиальное значение и для христианской жизни, и для богословской науки.

В Крещении верующий получает благодатное *семя* возрожденной Христом человеческой природы, то есть лишь реальную возможность *начала* духовного роста. “Крещение, — пишет преп. Ефрем Сирин, — *есть только **предначатие** Воскресения из ада*” [65]. Преподобный Симеон Новый Богослов изъясняет: “Уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних своих грехах и очищается от них в таинстве крещения. Тогда Бог Слово входит в крещеного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя” [66] Являясь, таким образом, только *семенем* нового человека, дар Божий в Крещении не превращает верующего автоматически в совершенное существо, исполненное Духа Святого: бессмертного, нетленного, бесстрастного. Дар Крещения требует от человека возделывания поля своего сердца, подвига праведной жизни, при котором лишь Семя, став деревом Жизни, даст плод свой. Об этом совершенно определенно говорит Священное Предание Церкви.

Со ссылками на многих святых отцов св. Игнатий (Брянчанинов) пишет по этому поводу: “В падшем естестве нашем не уничтожено святым крещением свойство рождать из себя смешанные зло с добром” [67]. “Святой Исаак (Слова 1 и 84) согласно с прочими отцами научает, что Христос насаждается в сердца наши таинством святого крещения как семя в землю. Дар этот сам собою совершен; но мы его или развиваем или заглушаем, судя по тому, какое проводим жительство. По этой причине дар сияет во всем изяществе своем только в тех, которые возделали себя евангельскими заповедями и по мере этого возделания. См. преп. Марка Подвижника Слово о крещении, Ксанфопулов главы 4, 5 и 6” [68].

Ту же мысль проводит и св. Феофан (Говоров): “Но надо при сем иметь в мысли, что в сем умертвлении греху через крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно-свободных решимостей самого человека” [69].

То есть каждый крещеный лишь в той степени приобщается Духу Божию и пребывает в Теле Христовом, в какой он исполнением заповедей и покаянием очищает свою душу и смиряется. И сама Церковь пребывает в христианине лишь постольку, поскольку он жизнью своей дает в себе место Духу Святому. Так что степень причастности верующего Церкви, характер его членства в ней постоянно меняется, и амплитуда колебаний может быть очень широкой. Об этом свидетельствует и разрешительная молитва, читаемая в таинстве Покаяния над *членом Церкви*: “Примири и соедини святей Твоей Церкви.” Парадоксальность этой молитвы понятна. Член Церкви своими грехами изгоняет духа Божия и отпадает от Церкви-Тела Христова, но покаянием вновь приобщается Духу Святому и Церкви. Мера этого возвращения в лоно Церкви всегда относительна, она прямо зависит от искренности и глубины духовной жизни христианина.

Однако Церковью называется и видимое *общество (организация)* людей, *имеющее единство веры, таинств, управления* и возглавляемое епископом (или епископами, если говорить о Вселенской и Поместных Церквях). Членами ее являются все крещеные, не только искренние христиане, но и самые порочные и лишь канонически не исключенные из нее. То есть любая видимая Церковь всегда только отчасти соответствует Своему Первообразу, ибо далеко не все крещеные являются реальными членами Церкви-Тела Христова, осуществляют и выражают ее веру, оказываются верными свидетелями и исполнителями хранимой ею истины. Понимание этого имеет большое значение в обсуждении экклезиологической и сотериологической сторон рассматриваемой проблемы.

*Экклезиологическая* значимость халкидонского догмата в связи с вопросом социального служения Церкви проистекает из богочеловечности ее природы — по образу ее Главы Господа Иисуса Христа. Господь Своей земной жизнью показал, что условием единения человека с Богом является та богоподобная жизнь, которую Он осуществил в реальной земной обстановке среди соблазнов, искушений, ненависти, зависти и т.д., то есть в той обстановке, в которой изначально находится Его Церковь. Поэтому в лице своих чад Церковь также призвана быть и образом святости, и примером деятельной любви к каждому человеку в нашем мире. Это свидетельствует о том, что в жизни Церкви, как и в жизни Сына Человеческого, не может быть того монофизитского спиритуализма, который иногда в ней предполагают, и который наложил отпечаток односторонности на Средневековье. Преп. Пимен Великий в кратких и точных словах выразил христианское отношение к земным потребностям человека: *“Мы убийцы не тела, а страстей.”*

Однако видимая Церковь, как воинствующая с грехом, а не прославленная победой над ним, может в разной степени соответствовать своему Идеалу: от полноты пребывания в ней Духа Святого в день Его сошествия на учеников Христовых в Пятидесятницу, до глубочайших отступлений от чистоты апостольской веры и любви. История красноречиво свидетельствует и об этом. Одним из ярких примеров является когда-то первая по диптиху из Православных Церквей — Римская, которую не спасло ни апостольское происхождение, ни именование православной. Оказывается, для видимой Церкви опасность утраты единства со своим Первообразом является вполне реальной. Видимая Церковь лишь при условии неповрежденности в ней вероучения, основ духовной жизни и принципов канонического устройства способна осуществить идеал заданного ей богочеловечества.

Но двуприродность Церкви не предполагает и несторианского ее деления на земную и небесную, при котором каждая из них ведет обособленную жизнь. “Удвоенное” понимание Церкви не соответствует цельному и единому образу Христа. Нет двух Церквей, есть одна единая, и она богочеловечна. Но в ее человеческой, видимой части лишь **то** соединено с Божественным и входит в спасительное богочеловечество, что соответствует святой человечности Христа, Его евангельским заповедям. Под *соединенным с Божественным* в данном случае подразумеваются не только святые люди в отличие от грешных, но и каждая душа, в которой сохраняется искреннее стремление к истине, правде и святости, и которая подвигом исполнения заповедей и покаянием приобщается Духу Святому и приносит плод смирения и любви. Мера этого плода может быть различна: и в сто, и в шестьдесят и в тридцать крат (Мф. 13:8) .

*Сотериологическое* следствие “халкидонского” догмата в аспекте социальной деятельности Церкви полностью проистекает из понимания двух основополагающих истин христианской жизни: наибольшей и второй, подобной ей, заповеди о любви (Мф.22; 38, 39). Христианское понимание любви далеко не всегда совпадает с общепринятым. По хри-

стианским критериям не любое внешне доброе дело является свидетельством любви, оканчивается добром. То есть сама по себе благотворительная и другая социальная деятельность может и не быть выражением *христианской* любви. Иначе сказать, не все то, что по мирским стандартам есть добро, является добром с христианской точки зрения. Что же может не позволить внешне доброму делу быть истинным добром? Конечно же — гордость, тщеславие, расчет, лицемерие, хитрость, политиканство, лесть и т.д.

“Господь смотрит не сердце” человека (1Цар. 16:7), а не на его дела. Спаситель осуждает тех, которые “дела свои делают с тем, чтобы видели их люди” (Мф.23:5) и произносит в их адрес гневные слова:

“Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведникам” (Мф. 23:29);

“горе вам, фарисеям, что даете десятину с мяты, руты и всяких овощей, и нерадите о суде и любви Божией: сие надлежало делать, и того не оставлять” (Лк. 11:42).

Святоотеческая мысль глубоко изъясняет Евангельское учение о любви, показывая ее существенное отличие от мирских о ней представлений, от того, что Тертуллиан, например, называл “красивым пороком.” Главнейшим свойством христианской любви святые отцы называют смирение, которое является основанием и чистой жертвенности, и действительного бескорыстия, присущих таковой любви. По открытому Отцами духовному закону, вообще не может быть ни одной истинной добродетели там, где нет смирения. Преп. Варсануфий Великий учит, что “смирение имеет первенство среди добродетелей” [70], а свт. Игнатий Брянчанинов говорит, что “все добродетели усматриваются последующими за ним” [71]. И это, прежде всего, относится к вершине добродетелей — любви. “Если высшая из добродетелей, любовь, — пишет свт. Тихон Воронежский, — по слову апостола, долготерпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует смирение” [72]. Потому сподвижник преп. Варсануфия Великого преп. Иоанн Пророк говорил: “Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что” [73].

Учение святых отцов говорит вполне однозначно: добрым делом является только такое, которое совершается с *христианской* любовью, то есть со смирением. В противном случае оно утрачивает свою пользу, и превращается даже во зло, поскольку не может, по Апостолу, течь из одного источника сладкая и горькая вода (Иак. 3:11). Об этом говорит и духовный закон, открытый нам Самим Спасителем в следующих словах:

“Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом” (Мф. 12:43-45).

По изъяснению Отцов, здесь говорится о том, что душа, очистившаяся в Крещении, но живущая не по христиански, не занятая духом любви, оказывается вместилищем злейших, чем до Крещения, духов. Потому не редко, верующие бывают хуже язычников. Причиной этого являются развивающиеся с особой силой в христианине от сознания своей значимости тщеславие, гордость, лицемерие и прочие страсти, обезображивающие его душу и превращающие его т.н. добро в мерзость пред Богом.

Иисус “сказал им: вы выказываете себя праведниками пред людьми, но Бог знает сердца ваши, ибо что высоко у людей, то мерзость пред Богом” (Лк. 16:15).

Святитель Игнатий изъясняет это даже так: “Несчастен тот, кто удовлетворен собственной человеческою правдою: ему не нужен Христос” [74]. “Делатель правды человеческой исполнен самомнения, высокоумия, самообольщения... ненавистью и мщением платит тем, которые осмелились бы отворить уста для самого основательного и благонамеренного противоречия его правде; признает себя достойным и предостойным наград земных и небесных” [75]. На что способны верующие, исполненные высокого мнения о своем достоинстве, о своем служении Богу и людям, показывает пример отношения к Христу внешне праведных, но сгнивших духовно первосвященников, фарисеев, книжников. Спаситель не просто отвергнут был ими, но и предан жесточайшей казни. По-видимому, нет вопроса в том, насколько “богоугодна” была их социальная деятельность. Данная иллюстрация дает ключ к пониманию и деятельности любого христианина и любой христианской церкви.

Этой деятельностью занимаются иерархи, клирики, миряне. И христианская ценность ее может быть очень различна. Их дела могут быть деяниями Церкви лишь в том случае, когда они совершаются не только по решению Священноначалия, но и с христианской любовью, наличие и степень которой, хотя и скрыта от людей, но явна Богу и прямо обусловлена духовно-нравственным состоянием исполнителей, их побудительными причинами и целью. Если они действуют ради Бога, ради исполнения заповеди Христовой о любви к ближнему, и своей целью имеют приобщение Духу Божию, то через них действует Церковь, и их дела приносят истинные плоды и самим благодетелям, и нуждающимся. Преподобный Серафим говорил: “Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божия...и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Духа Божия.” И продолжает: “Заметьте, что лишь ради Христа делаемая добродетель приносит плод Духа Святого” [76].

В качестве примера приведем следующий замечательный случай, который произошел во время похода Ивана Грозного в 1570 году на Новгород, разгромив который, он пришел в Псков.

В Пскове его встретил юродивый Николай Салос. Прыгая на палочке, он приговаривал Ивану Грозному: “*Иванушка, Иванушка, покушай* (сам указывает на приготовленные столы), *чай, не наелся мясом человеческим в Новгороде.*” Потом пригласил царя к себе в маленькую комнатку, где на столе на чистой белой скатерти лежал кусок сырого мяса, и опять предлагает: “*Покушай, покушай, Иванушка.*” На ответ царя: “Я христианин и не ем мяса в пост,” — юродивый с гневом сказал ему: “Мяса не ешь, а кровь христианскую пьешь и суда Божьего не боишься! Не тронь нас, прохожий человек, ступай скорее прочь! Вот только тронь кого-нибудь в богоспасаемом Пскове, тотчас издохнешь, как твоя лошадь!” В этот момент в комнату вбегает бледный, как полотно, конюх царя и сообщает, что издохла его любимая лошадь. Таков был плод социальной деятельности одного христианина, *святого*. Псков был спасен от кровавых ужасов Новгорода, в нем не пострадал ни один человек.

Но социальной деятельностью Церкви могут заниматься и такие клирики и миряне, о которых Господь сказал: “чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня, но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим” (Мф. 15:8-9).

Нет необходимости говорить, что деятельность таких служителей, хотя бы она официально исходила от высших органов Церкви, ничего церковного, кроме формы, сохранить не будет, и добра не принесет. Более того, не редко подобные деятели становятся

прямым соблазном для тех, с кем они соприкасаются, и многих отвращают от Православия.

Идея, что социальное служение Церкви (как и другие виды ее деятельности) всегда осуществляется по изволению Духа Святого и не зависит от духовного состояния ее совершителей, является протестантской и глубоко ошибочной. Церковь Богочеловечна. И деяния ее видимых членов оказываются деяниями Церкви-Тела Христова лишь в том случае, когда крещеный праведной жизнью дает место Духу Божию в своем сердце.

“В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху, ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды...” (Прем. Сол. 1:4-5).

Дух творит себе формы. И если, приняв Крещение, христиане остаются язычниками по жизни, то и вся деятельность их будет пронизана языческим содержанием, окажется, в конечном счете, бесплодной, даже вредной, хотя бы и совершалась от имени Церкви. Ибо Бог смотрит на сердце человека. Примеров гнилого доброделания и благочестия сколько угодно. Искание славы, богатства, чинов, благоволения властей и т.д. — чего только не стояло за многими внешне вполне благоприличными социальными акциями в истории Церкви.

В настоящее время характер деятельности многих христианских церквей, особенно на Западе, свидетельствует о резком падении в них интереса к вопросам духовной жизни и катастрофическому увлечению т.н. “горизонтальной,” проще говоря, чисто мирской деятельностью.

Очень показательна в этом отношении Всемирная конференция ВСЦ в Бангкоке в 1973 году на тему “Спасение сегодня.” Такую тему можно было только приветствовать: о чем же более всего и следует говорить христианам, как не о вечном спасении душ человеческих. Однако глубокое разочарование постигло тех немногих православных участников, в том числе и от Русской Церкви, которые оказались на этой Конференции. На ней шла речь о чем угодно — о социальных, политических, экономических, экологических и прочих проблемах этой жизни, о спасении от всевозможных земных бед: нищеты, голода, болезней, эксплуатации, безграмотности, засилья транснациональных корпораций и т.д. И только о спасении, ради которого пострадал на Кресте Господь Иисус Христос — о спасении от греха, от страстей, от вечной гибели — не говорилось ни слова. Невольно вспоминаются слова А.С. Хомякова: “Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревоблениями... Когда Церковь вмешивается в толки о булках и устрицах и начинает выставлять напоказ большую или меньшую свою способность разрешать подобного рода вопросы, думая этим засвидетельствовать присутствие Духа Божьего в своем лоне, она теряет всякое право на доверие людей” [77].

Нет сомнения в том, что подобное обмирщение современного христианства является серьезным шагом на пути к принятию антихриста. Ибо этот лжеспаситель решит (по крайней мере, создаст видимость решения) все основные социальные и прочие мировые проблемы. И, таким образом, для христиан, ищущих материалистического спасения сегодня он станет ожидаемым христом. Так, незаметно, с Библией в руках произойдет отречение от Христа Спасителя.

Наша Церковь неоднократно выступала с критикой т.н. горизонтализма, т.е. гипертрофии социальной активности (“религиозного политиканства,” по выражению Е. Трубецкого) современных христианских церквей-членов экуменического движения. Она подчеркивала, что основной целью социального служения Церкви является стремление именно к

духовно-нравственному оздоровлению общества, а не росту самому по себе его материального благосостояния. Преп. Исаак Сирийский писал: “Людям гнусна нищета, а Богу гораздо более гнусна душа высокосердая и ум парящий. У людей почтенно богатство, а у Бога досточестна душа смиренная” [78]. Для святой Церкви всегда путеводными остаются слова Христовы:

“Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? (Мф. 6: 25).

Материальное благополучие, здоровье, права человека и т.д. сами по себе, без евангельских духовных ценностей не делают человека лучшим. Более того, как справедливо отмечает современный русский писатель М. Антонов, “человек, который в материальных благах уже не нуждается, а потребности в духовном развитии не воспитал, страшен — это убедительно показали В. Распутин в повести “Пожар” и Виктор Астафьев в романе “Печальный детектив” [79]. И М. Антонов продолжает: “Человек — не раб потребностей и внешних обстоятельств, он — существо свободное, но телесное и потому нуждающееся в удовлетворении потребностей и испытывающее влияние среды. Очевидно, существует некий, еще не сформулированный наукой закон меры, согласно которому человек, минимум потребностей которого удовлетворен, обязан, во избежание саморазрушения, подниматься на более высокий уровень духовной жизни. Если этот закон не соблюдается, то материальные, плотские потребности получают гипертрофированное развитие в ущерб духовной сущности, причем это справедливо как для индивида, так и для общества, — современный этап истории капиталистических стран с засильем в них “массовой культуры” явно то положение подтверждает” [80].

Иллюстрацией этой мысли может служить современная психологическая ситуация на материально богатом Западе. Вот как ее охарактеризовал финляндский лютеранский епископ К. Тойвиайнен: “Согласно, — говорил он, — некоторым исследованиям, более половины населения на Западе потеряло цель жизни. Мы уже убедились в том, что предметом работы психиатров будет являться чувство уныния, тоски в гораздо большей степени, чем само страдание. Поводом к самоубийству часто бывает экзистенциальная опустошенность человека.”

Церковная социальная деятельность может только в том случае быть служением Церкви (а не мирской деятельностью) и принести духовное благо людям, когда она будет основана на искреннем стремлении ее служителей исполнить главную заповедь Евангелия и тем самым проповедовать имя Христово. Ибо апостол Павел писал: “Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы” (1 Кор. 13:3).

Для Церкви нет других причин социальной активности, кроме проповеди христианской любви и обращению к пути спасения каждого человека через научение его и словом, и, особенно, примером жизни своих чад. Деятельность же христиан, совершаемая по мирским мотивам, приводит не к духовной пользе и евангелизации мира, а к обмирщению самой Церкви. Естественно, что мотивы эти, как правило, скрыты от посторонних взоров, но они открыты Богу.

В настоящее время, когда промыслом Божиим наша Церковь получила значительные возможности участия во многих сторонах общественной жизни страны, она прилагает все силы к тому, чтобы ее служители были достойными исполнителями заповеди Христа Спасителя: “Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного” (Мф. 5:16).

- [63] С. Булгаков. Средневековый идеал и новейшая культура. // Сбор. “Два града.” М.1911. Т.1. С.169-170.
- [64] С. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность. // Там же. С.190-191.
- [65] Спасение и вера по православному учению. М.1995.С.60. — Переизд.: М.1913.
- [66] Цит. по: ЖМП.1980.№3.С.67.
- [67] Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т.4.СПб.1905. С.369.
- [68] Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. Б.Т.№ 29.С.317, прим.16.
- [69] Феофан (Говоров), свт. Толкование первых восьми глав послания св. ап. Павла к Римлянам. М. 1890.С. 332.
- [70] Препп. Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб. 1905. С. 297.
- [71] Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т. 2. СПб. 1905. С. 72, 126.
- [72] Свят. Тихон Задонский. Твор. Т. 2. М., 1899. С. 99.
- [73] Авва Дорофей. Душеполезные чтения. М. 1874. С.262.
- [74] Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т. 4. СПб. 1905. С.
- [75] Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т. 5. СПб. 1905. С.
- [76] О цели христианской жизни. С. 5, 42.
- [77] Хомяков А.С. Полное собр. Соч. Изд.3. М. 1886.Т.2. С. 85.
- [78] Исаак Сирич, св. Слова подвижнические. Сл. № 57. М. 1858. С. 420.
- ч[79] М. Антонов. Перестройка и мировоззрение. // “Москва.” 1987. №9. С.157.
- [80] Там же. С.165

#### 4. Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода.

Понимание свободы имеет несколько смыслов. Здесь отметим три. *Первый* — метафизическое ее измерение, когда под свободой понимается одно из самых фундаментальных свойств человеческой природы — **свобода воли**, выражающаяся во внутреннем самоопределении личности перед лицом выбора прежде всего, между добром и злом. Свобода воли является тем свойством, утрата которого приводит к полной деградации личности. Над этой свободой человека не властен никто: ни другой человек, ни общество, ни законы, ни какая угодно власть, ни демоны, ни ангелы, ни Сам Бог. Макарий Египетский говорит: “А ты создан по образу и подобию Божию, потому что как Бог свободен и творит, что хочет ... так свободен и ты.” [81] “Поэтому природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла, и для благодати Божией, и для супротивной силы. Но она не может быть приневоливаема.” [82] Классический афоризм отцов Церкви: “Бог не может спасти нас без нас,” — прекрасно выражает христианское понимание смысла и значения этой свободы.

*Второе* измерение свободы — социальное. Оно означает совокупность определенных прав личности в государстве, в обществе. В этой области более всего возникает трудных вопросов, поскольку в обществе в соприкосновение приходит множество лиц, обладающих свободой воли. В целом — это проблема **внешних свобод** человека, или проблема разрешенных (законом, обычаями, религией, общепринятой моралью) поступков в окружающем мире.

И третье измерение свободы — **свобода духовная**. Она, в отличие от внешней свободы, означает власть человека над своим эгоизмом, своими страстями, греховными чувствами, желаниями — над самим собой. Такая свобода приобретает лишь при правильной духовной жизни, делающей верующего способным к общению с Богом, Который один лишь обладает абсолютной духовной свободой. Великой свободы достигают святые, очистившиеся от страстей. [83] Относительной духовной свободой обладает каждый “обычный” человек (ср. Ин. 8:34). И лишь ожесточившиеся во зле, хулящие Духа Святого (Мф. 12:31-32) и ставшие неспособными к добру потеряли ее. Христианство, таким образом, идеал духовной свободы видит в Боге, и тем самым в принципе отрицает возможность су-

ществования какой-то абсолютной свободы (“по ту сторону добра и зла”) в человеке. Свобода человека относительна... Она стоит и падает, преодолевается и превосходится на путях тварной жизни к ее обожению. Свобода не есть самостоятельная мощь в себе, и она есть немощь в своем противоположении Божеству. Св. Исаак Сирий говорит: “Ибо в веке несовершенном нет совершенной свободы” [86].

Апостол Павел говорит: “Где Дух Господень, там свобода” (2Кор. 3:17). Он называет человека, достигшего духовной свободы, “новым” (Еф.4:24), подчеркивая этим обновленность его ума, сердца, воли и тела. Напротив, живущего греховно называет “ветхим” (Еф. 4:22), “рабом” (Рим. 6:6-17), как не имеющим силы следовать тому, о чем ему говорят и вера, и разум, и совесть, и о чем он хорошо знает, что оно несомненно является для него благом. Это состояние духовного рабства как антитезу истинной свободе апостол Павел описывает в следующих ярких словах: “Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю ... в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного” (Рим. 7:15-23).

Отличие духовной свободы от свободы воли хорошо выразил Кант: “Под свободой в космологическом (метафизическом — А.О.) смысле я разумею способность самопроизвольно начинать состояние. Свобода в практическом (нравственном, духовном — А.О.) смысле есть независимость воли от принуждения чувственности.” [87]

Указанные три измерения свободы позволяют с полной определенностью говорить о том, какая свобода для христианина должна быть первичной целью его жизни. Безусловно, это свобода духовная, которая, как уже было сказано, приобретает лишь в процессе праведной жизни. Что это за жизнь, какие существуют в ней законы, по каким критериям можно судить о правильности или неверности избранного пути, наконец, какие ступени проходит в ней человек, достигая такой свободы, — это важная тема, требующая специального рассмотрения (см. гл. VII).

В иных измерениях должно говорить о **свободе Церкви**. Для этого прежде необходимо обратиться к пониманию Церкви.

Церковь есть единство в Духе Святом всех разумных творений, следующих воле Божией, и таким образом входящих в Богочеловеческий Организм Христов — “Тело Его” (Еф. 1:23). [88] Степень причастности Ему отдельного христианина (“И вы — Тело Христово, а порознь — члены.” 1Кор.12:27), естественно, сокрыта от внешнего взора, поскольку искренность веры и святость души невидимы и неизмеримы мерками человеческими.

Внешним, и всегда несовершенным выражением этого Организма Христова — Церкви — является видимая христианская община во главе с епископом (Поместная, Вселенская Церкви), имеющая единство веры, основ духовной жизни, управления и дисциплины. Членство в видимой Церкви уже не представляет тайны: все крещёные, независимо от святости или порочности их жизни, но канонически не исключенные из нее, принадлежат к ней. Поэтому никакая Поместная Церковь не гарантирована от деградации, вплоть до полной потери Духа Святого и превращения в мирскую, по своим задачам и цели организацию, в “языческую неплодную церковь,” хотя бы и сохраняющую всю христианскую атрибутику.

Однако пока видимая Церковь хранит неповрежденным догматическое учение, правильное учение о духовной жизни, основные принципы канонического устройства и ревность своих членов к жизни по Евангелию, в ней и при наличии естественных челове-



ческих недостатков, пребывает, как душа в теле, Святой Дух Пятидесятницы, и она является, своего рода, тем маточным раствором, в котором происходит процесс рождения, становления и спасения христианина.

Церковь, таким образом, богочеловечна. И в силу ее двуприродности, она обладает и двумя различными свободами, несоизмеримыми между собой.

Церковь как незримое единство в Духе Святом всех тех, кто любит Христа (“Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня” — Ин. 14:21) всегда свободна, ибо “где Дух Господень, там свобода.” Она выше всех внешних свобод, прав и привилегий. Ей не страшны любые человеческие ограничения и притеснения, сами гонения служат ее большей славе. Таковой она была во время земной жизни Иисуса Христа и Его апостолов, она та же после Его Воскресения, Вознесения и до сего дня, ибо “Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же” (Евр. 13:8).

Видимая же церковь-община, как и любая общественная и религиозная организация, нуждается в соответствующих условиях для своего существования, в том числе и в регламентируемых государством религиозных свободах.

Религиозная свобода — это право открытого исповедания и практического осуществления своих религиозных убеждений как индивидуально, так и коллективно. В этом отношении религиозная свобода ничем не отличается от тех важнейших социальных, или внешних, свобод и прав, которыми обладают граждане той или иной страны и различные секулярные организации.

Как можно оценить эти свободы?

Если рассматривать их идеализированно, безотносительно к реальному духовному и нравственному состоянию человека и общества, то их необходимость для нормальной жизни общества и ее членов очевидна. Однако как только вопрос касается практического осуществления этих свобод в жизни, они сразу же оказываются одной из серьезнейших проблем, особенно в настоящее время. Основные причины этого следующие.

Первая. Любое право двусторонне и может быть использовано конкретными людьми не только для блага граждан и общества, но и в целях корыстных, даже прямо порочных (например, не только для информации, но и для диффамации; не только для проповеди мира, целомудрия, но и для пропаганды насилия, разврата и т.д.). Законы же, которые призваны регулировать механизм действия этих свобод, как правило, очень несовершенны, о чем красноречиво свидетельствует современная реальная жизнь.

Вторая. Все эти права сами по себе не ориентируют человека на главное — приобретение духовной свободы. Более того, катастрофическая моральная деградация общества и очевидный упадок духовности даже в христианских церквях в современных т. н. свободных странах показывают, что внешние свободы без Удерживающего (2Фес.2:7) не только не возвышают человека в его достоинстве, но часто служат одним из эффективных средств его духовно-нравственного разложения и унижения.

Эта скользкая двусторонность внешних свобод уже говорит о том, что они не могут рассматриваться как первичная, безусловная и самодостаточная ценность, на чем усиленно настаивает западная пропаганда.

Тот же вывод проистекает и из христианского понимания человека и смысла его жизни. Христианская антропология зиждется на двух, одинаково неприемлемых гуманистическим сознанием положениях: “заданном” богоподобном величии человека (Быт.5:1) и “данном” столь глубоком повреждении его природы, что потребовались страдания Самого Христа, чтобы “прежде падший воскресить образ.” [89]

Реальный человек духовно неполноценен, болен, подвержен действию самых разнообразных страстей, искажающих его душу и деятельность. Внешние же свободы совершенно не соотносятся с этим состоянием человека и не ориентированы на его духовное исправление и развитие, на достижение высшей цели всех общественных установлений — возведение каждой личности в достоинство нового человека (Еф.2:15).

**Святитель Игнатий** (Брянчанинов; †1867) писал: “Доколе человечество подвержено влиянию греха и страстей, доколе необходима власть и подчиненность. Они непременно будут существовать в течение всей жизни мира: только могут являться, являются, будут являться в различных формах.” “Ни равенства, ни совершенной свободы, ни благоденствия на земле в той степени, как этого желают и это обещают восторженные лжеучители, быть не может.” “Отношения власти и подчиненности разрушатся с разрушением мира; тогда прекратятся начальства и власть (Кор.15:24); тогда установятся братство, равенство, свобода; тогда причиной единения, власти и подчиненности будет не страх, а любовь.” [90]

Эти соображения позволяют понять принципиальную христианскую позицию по отношению к социальным, политическим, экономическим и прочим внешним свободам. Она заключается в утверждении, что они могут рассматриваться лишь как средства, условия для достижения смысла человеческой жизни, но не как самоцель. Они не могут рассматриваться в качестве первичных гарантов нормальной жизни человеческого общества. Потому важнейшей задачей общества должно являться создание такой нравственной и правовой атмосферы, в которой внешние свободы способствовали бы духовному исцелению и росту человека, а не развитию в нем эгоизма и низменных страстей. [91]

Что необходимо для этого?

В православном мировоззрении ответ на данный вопрос находится в основополагающем догмате Бога-Любви: “Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем” (1Ин.4:16). Из него с необходимостью следует, что любовь должна являться существом любой деятельности человека. [92] Христианское понимание любви выражено у апостола Павла: “Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит” (1 Кор. 13:4-7).

Поэтому основополагающим христианским критерием в оценке свобод является *страх любви, боящейся* причинить какой-либо моральный, психический, физический или иной вред человеку (обществу, государству). Он является верным стражем и правильного отношения к вещам, к природе, ко всякого рода деятельности. Преподобный Варсануфий Великий говорил: “Хороша свобода, соединенная со страхом Божиим” [93]. — Вот та христианская максима, в свете которой могут правильно пониматься все свободы, права и обязанности человека, в том числе и религиозные свободы.

Свобода же, не “ограниченная” любовью страха Божия, ставшая над любовью, убийственна для человека. Она приводит к самым отрицательным последствиям, [94] прежде всего, к духовной и нравственной деградации общества, к идейному анархизму, материализму, антикультуре и т.д. Там, где во главу угла поставлена свобода без любви, не может быть подлинной свободы личности, ибо “всякий делающий грех, есть раб греха” (Ин.8:34). И рабство духа является самым тяжелым для человека, причиняющим ему наибольшие страдания. А. Солженицын как-то заметил: “Мы увлеклись идеями свободы, но

забыли, что самое мудрое измерение свободы — это дальновидное самоограничение.” Это понимали даже языческие мудрецы. [95]

Не потому ли апостол Павел писал: “Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает”(1Кор. 10:23)?

Однако понимание необходимости духовной свободы и ее первичности для человека, фактически, утрачено человечеством. Апостол Петр, обличая проповедников внешней свободы, “забывших” о свободе внутренней, писал: “Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления, ибо, кто кем побежден, тот тому и раб” (2Пет.2:18-19). Та же мысль и у апостола Павла в его послании к Галатам: “К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу... Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти...” (5:13-17). Дальше он перечисляет “дела плоти” и заключает совершенно недвусмысленно: “Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух — от духа пожнет жизнь вечную” (6:7-8).

Насколько верны эти мысли, можно видеть на примере свободы информации, когда она не подчинена идее любви к человеку. Оказавшись в плену идеологии “золотого тельца,” она легко превращается в инструмент лжи, пропаганды разврата, насилия, сатанизма и проч., т.е. становится узаконенной **свободой** зла. Может ли она в таком качестве быть отнесена к категории Добра и именоваться Свободой, чтобы иметь право на существование в нормальном человеческом обществе? Разве не очевидно, что все права потому и именуется свободами, что они призваны освободить общество и каждого человека от рабства эгоизма и произвола злых страстей, созидать и духовно совершенствовать его, а не развращать духовно и телесно, не убивать себя и себе подобных?

Что делает т.н. свобода телеинформации? Не одухотворенная идеей любви к человеку, она становится, по меткому выражению одной газеты, “*телевизионной чумой насилия.*” Один американский психолог следующим образом охарактеризовал телевидение в своей стране: “*Когда вы включаете телевизор, вы автоматически выключаете в себе процесс становления Человека.*” Это верно. Ибо, если по одному из статистических данных в США человек к 18 годам умудряется стать свидетелем 150 тысяч насилий, из которых, по меньшей мере, 25 тысяч — убийства, то о каком духовно и нравственно воспитательном значении этой свободы можно говорить? Произвол самых темных демонических инстинктов развивается такой свободой в молодом человеке, и она при первом же удобном случае проявляет себя.

Подмена духовной свободы, *страха любви свободой похотей* — вот смертельная, как Дамоклов меч, угроза, реально нависшая над человечеством.

Этим объясняется тот парадоксальный факт, что современная европейская цивилизация, имеющая единственную цель — земное благополучие человека, все очевиднее вводит народы в последний круг смерти. В конечном счете, все современные кризисы своим источником имеют именно абсолютизированную внешнюю свободу — свободу плоти, страстей, которая утратив понятие греха, неумолимо превращается в жестокого эксплуататора и человека, и природы. Там, где свобода ставится над любовью, кончается человек богоподобный и начинается человеко-зверь, для которого нет никаких других ценностей, кроме собственных наслаждений, власти и славы, и никаких моральных преград в дости-

жении своих целей. Случай в Нью-Йорке в 1978 году — прекрасная иллюстрация этого. Тогда всего на три часа был отключен свет. И плоды выросшей после войны “свободы” обнаружались в полной мере: “Толпы американцев, — говорил А. Солженицын, — стали чинить погромы и грабежи... 40 лет назад в Нью-Йорке тоже отключили свет, но никаких происшествий не было: люди помогали друг другу, зажигали свечи. Сегодня они бьют витрины, грабят магазины, убивают” [96].

Без духовно-нравственного критерия нет реальной возможности положительно разрешить вопрос о свободах. Господствующий же в современном цивилизованном мире принцип: “свобода ради свободы,” т.е. фактический примат свободы над любовью оказывается для человека сильнейшим наркотиком, который губит и которым губят все большее число людей. Вся совокупность прав, получаемая еще юным человеком просто по рождению, а не в силу его соответствующего воспитания, нравственной зрелости и моральной устойчивости, является одним из эффективных средств развития в нем сил стихийных, инстинктивных, со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями. Не об этом ли говорит древняя греческая мудрость: “Все, что дается даром, способно развращать”? [97]

Потому такая свобода легко продается за элементарный комфорт. Один из современных писателей справедливо сказал о нашем времени: “Повсюду в мире умирает свобода — политическая, экономическая и личная... Без свободы жить легче. Все больше людей охотно отдают свою свободу в обмен на удобную и спокойную жизнь. Не нужно принимать какие-либо решения. Меньше ответственности.” [98]

И этот отказ от свободы вполне закономерен: страсти, получая свободу и изнутри поработав человека, делают его сластолюбивым, эгоистичным и, тем самым, все более способным продать первородное достоинство своей личности за чечевичную похлебку скоропреходящих удобств и прихотей. Картины таких сделок сейчас можно видеть во всех т.н. свободных странах. Откровение апостола Иоанна Богослова совершенно определенно предвозвещает всеобщее добровольное рабство всеземному тирану за обещание земного рая: “И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни” (От.13:8).

Это всегда понимали наиболее проницательные мыслители. Известно, например, яркое высказывание И. С. Аксакова: “Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов, становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода — деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет — уже совлекает с себя — и образ человеческий и возревнует об образе зверином.” [99]

Пропаганда свободы плоти всегда лицемерна. Лучший пример — США, которые более всех кричат о нарушении прав человека в разных странах мира, но сами откровенно попирают эти права у себя. Так, в них “сегодня дирекцией школ запрещены почти все проявления христианской веры: нельзя устраивать **добровольные** чтения Библии во время перемен, молиться перед трапезой, пользоваться четками в школьном автобусе, устраивать собрания христиан после уроков, даже держать Библию на парте. Суд, как правило, поддерживает подобные запреты... Усилиями американского Союза гражданских прав повсеместно запрещены изображения сцены Рождества Христова, которые со дня образования этой страны выставлялись в парках и иных общественных местах” [100].

Такое понимание внешних свобод дает возможность более конкретно посмотреть и на религиозную свободу.

**Религиозная свобода** отдельной личности не содержит в себе, по существу, ничего принципиально отличного в социальном плане от других внешних свобод. Свобода же религиозных общин (церквей), имеет уже определенно выраженную специфику, что порождает и соответствующие проблемы.

Первая из них, возникающая в связи с вопросом признания организации в качестве религиозной — это установление, на основании совместных авторитетных исследований богословов и юристов, определенных и точных юридических критериев самого понятия религиозности.

Вторая, не менее актуальная проблема — оценка моральной стороны учения религиозной организации, требующей регистрации, что также требует ответственно принятых нравственных критериев. Печальный пример с “Аум Синрекё” является одной из ярких иллюстраций насущной необходимости этого. Фактическая, а кое-где и юридическая легализация сатанизма — еще один пример открытого вызова современному социальному разуму, его пониманию религиозной свободы.

Третья, может быть, психологически наиболее трудная, — это различие понятий *равноправия* и *свободы*. Их различие проще показать на примерах.

Первый пример. В демократическом государстве все граждане одинаково свободны, но не одинаково равны перед законом. Ее президент имеет значительно больше прав, чем любой гражданин страны. И сам закон называет причину такого неравноправия — воля большинства, которое дало ему эти **большие**, по сравнению со всеми, права. В этом очевидном и “вопиющем” неравноправии заключается, оказывается, один из естественных принципов демократии и свободы.

Этот демократический принцип должен в той же мере распространяться и на решение проблем, связанных с свободой религиозных организаций и их равноправием в сфере образования, воспитания, теле- и радиовещания и т.д. Именно, воля большинства населения должна решать, какой религиозной общине, при равенстве свобод, дать **большие**, по сравнению с другими, права. Этот демократический принцип (признание особых прав за отдельными религиями) реально осуществляется в Германии, Франции, Греции и др., (но встречается, практически, непреодолимые трудности в России!), ибо он не является нарушением принципов религиозной свободы.

В связи с этим небезынтересно отметить, что, например, святой Иоанн Кронштадтский резко осудил дарованное последним царем в 1905 году равноправие всем религиям. [101] Также оценивал их и святитель Иларион (Троицкий). [102]

Известный монархист и богослов генерал А. А. Киреев так прокомментировал освободительные реформы императора: “Царь не видит, не понимает того глубокого изменения, которое его законы о равноправии в вере внесли в нашу жизнь. Он смешал понятия **равноправность со свободой**. Против свободы никто не возражает, но равноправия в пропаганде совершенно иное дело” [103] .

Второй пример. Представим себе, что некая очень богатая секта, купив (законно!) в свободной, демократической стране N. средства информации, стала бы вести массивную пропаганду идей, чуждых и враждебных религиозным убеждениям подавляющего большинства населения этой страны. Как можно было бы оценить этот факт? Как нормальное явление религиозной свободы, равноправия и демократии или, напротив, как свидетельство грубой силы денег и попрания демократии? Очевидно, что предоставление богатой секте равноправия с бедной церковью народа есть не что иное, как попрание демо-

кратии (= *власти народа!*), попрание основного конституционного права — права большинства в решении основных вопросов своей жизни.

Права, предоставляемые любой религиозной организации, должны быть, прежде всего, соотнесены законом со степенью ее демократического признания (т.е. признания большинством), в котором выражается социальная правда. [104] Лишь в этом случае свобода и равноправие не вступят в конфликт друг с другом, и религиозные свободы будут действительно выражением истинной любви к человеку.

[81] Макарий Египетский. Духовные беседы... Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1904. Беседа 15, п. 21., С.121.

[82] Там же, п. 23.

[83] Очень удачно степень святости со степенью свободы соотносит блаженный Августин, когда говорит: “Велика свобода — быть в состоянии не грешить, но величайшая свобода — не быть в состоянии грешить” — *Magna est libertas posse non peccare; sed maxima libertas — non posse peccare.*

[84] В. С. Соловьев писал: “Только веруя в невидимого Бога и действуя по вере от Бога, наша воля оказывается воистину волей, то есть свободным началом, — свободным от самого себя, то есть от своего данного фактического состояния: здесь воля действует уже не как психологическое явление только, а как творческая сила, предшествующая всякому явлению и никаким фактом не покрываемая, то есть по существу свободная” (В. Соловьев. Соч. Т.3. СПб. С. 293).

[85] Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. Париж. 1945. С.521-522.

[86] Исаак Сирий, св. Слова подвижнические. М. 1858. Сл. 28. С. 190.

[87] Кант И. Соч.Т.3. М. 1964. С. 478.

[88] Блаженный Феофилакт Болгарский пишет: “Не говори, что Церковь люди собрали. Она есть дело Бога, Бога живого и страшного.” То же говорит и св. Экумений (X в.): “Она Богом устроится, Богу посвящается и Бога имеет живущим в себе.”

[89] Тропарь Предпразднству Рождества Христова.

[90] Статьи епископа Игнатия Брянчанинова по вопросам церковно-общественным. // Л. Соколов. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь и морально-аскетические воззрения. Приложения. Киев. 1915. С. 20, 21.

[91] Вопросом о правах человека особенно активно, как известно, занимались французские мыслители 18-го столетия, и больше всех Руссо, по убеждению которого каждая личность имеет естественные неотъемлемые права, охрана которых является важнейшей функцией государства. Построенная на этих началах Французская Декларация прав человека и гражданина (1789 г.) дала следующее определение свободы (прав): “Свобода состоит в праве делать все то, что не вредит другим, поэтому пользование естественными правами каждого человека не имеет других границ, кроме тех, которые обеспечивают за другими членами общества пользование этими же самыми правами. Эти границы могут быть определены только законом.”

Однако понятие “вред для других,” игнорируя христианский контекст нравственных ценностей, уже во время т. н. великой французской революции и впоследствии (особенно в революции 1917г.) обнаружило свою полную несостоятельность в качестве искомого критерия прав человека. Миллионы невинных жертв были принесены на алтарь той свободы, которая “состоит в праве делать все то, что не вредит другим.”

[92] Особенно настойчива мысль о главенстве богоподобной любви в человеке как необходимом условии его свободы и созидания нормального человеческого общества развивали и обосновывали русские мыслители-славянофилы XIX века: А. Хомяков, И. Киреевский, Константин и Иван Аксаковы, Ю. Самарин. Рассматривая Церковь как начало соборное и в этом качестве как прототип идеального человеческого общества, Хомяков, например, называет следующие два главных конститутивных ее свойства: “Мы же исповедуем Церковь единую и свободную,” ибо “свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе.” Основным же принципом, гарантирующим сохранение этих начал в Церкви, является, по его убеждению, любовь. “Этот принцип, — писал он, — есть начало взаимной любви в Иисусе Христе” (А.С. Хомяков. Богословские и церковно-публицистические статьи, изд. Сойкина, с. 109, 205, 44).

[93] Преп. Васануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни в ответах. СПб. 1905. Ответ №373. С.253-254.

[94] Действительно, стремление к т. н. полноте этой жизни, к наслаждению немислимо без полноты социальных и политических свобод. Максимальная полнота прав и свобод — необходимое условие материалистического рая. Однако эта аксиома материализма утопична. Кант хорошо об этом сказал: “На самом деле

мы находим, что чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности” (И. Кант. Соч. Т.4, ч.1. М. 1965. С.230).

[95] Эпиктет, например, писал: “Кто свободен телом и несвободен душой, тот раб; и, в свою очередь, кто связан телесно, но свободен духовно — свободен.” Римские стоики. М.1995. С.252.

[96] Иером. Дамаскин. Не от мира сего. М. 1995. С. 980.

[97] В обществе, действительно заинтересованном в воспитании Человека, не все права могут быть просто и безусловно данными, границы их должны постепенно расширяться и углубляться по мере морального и духовного роста человека и общества.

[98] П. Калиновский. Переход. М. 1991. С.15

[99] И.С. Аксаков. Христианство и социальный прогресс. // А. Палицкий. На запросы духа. (Сборник). Пет-роград,1914. С.7.

[100] Иером. Дамаскин. Не от мира сего. М. 1995. С. 870-871.

[101] См, напр., Столп Православной Церкви. Птр.1915. С.402.

[102] В феврале 1917 года, когда открылся Поместный Собор, он писал: “Высочайшая резолюция 31 марта 1905 года на докладе Святейшего Синода о созыве Собора: “Признаю невозможным совершить в переживаемое ныне время столь великое дело... Предоставляю себе, когда наступит благоприятное для сего время... созвать Собор Всероссийской Церкви.” Годы шли за годами... положение Православной Церкви становилось невыносимым. Церковная жизнь приходила все в большее и большее расстройство... Прежде гонимые религиозные общины получили свободу. В древней православной Москве беспрепятственно заседали соборы раскольников, собирались съезды баптистов. Для Православной же Церкви все еще не настало лето благоприятное... Отношение царствовавшей династии к Православной Церкви — это исторический пример неблагодарности... Ужасным позором и тяжким всенародным бедствием оканчивается Петербургский период русской истории.” Цит. по: “Церковь и общество.” 1998. №4. С.60. См. также: №3. С.57.

[103] Дневник А.А. Киреева. Цит. по С.Л. Фирсов. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб. 1996. С.315.

[104] Преп. Марк Подвижник писал: “Господь, дав многие заповеди о любви, повелел искать правды Божией, зная, что она мать любви” (Преп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова. М. 1858. С.251).

## V. Откровение

Одной из важнейших и неотъемлемых положений любого религиозного учения является вера в возможность и необходимость Божественного Откровения. В каждой религии учение о нем имеет свои особенности, обусловленные спецификой понимания Бога и человека. Христианство полностью зиждется на Откровении, Христу обязано своим возникновением, Им “живет и движется, и существует.” Чтобы увидеть основные особенности христианского учения об Откровении, необходимо рассмотреть ряд вопросов.

### 1. Виды откровений.

Необходимо отличать сверхъестественное Откровение от т. н. естественного богопознания, часто также называемого откровением.

Под сверхъестественным Откровением подразумевается такое действие Божие, которое дает человеку знания, необходимые для спасения. В связи с этим Откровение разделяется на общее и индивидуальное.

*Общее Откровение* дается через особо избранных людей — пророков и апостолов — для возвещения истин веры и жизни широкому кругу лиц (отдельному народу, всему человечеству). Таковым, во-первых, по значимости является Священное Писание и Свя-

щенное Предание Нового Завета, во-вторых, “закон и пророки” (Мф. 7:12), — Ветхозаветная Библия.

*Индивидуальное откровение* дается человеку с целью его назидания (и, иногда, ближайших к нему лиц). Многие из таких откровений, особенно даруемых святым, “нельзя пересказать” (2 Кор. 12:4) другому человеку. Поэтому в святоотеческих писаниях и в житийной литературе, хотя и рассказывается о различных переживаниях, видениях и состояниях святых, однако передается исключительно их внешняя сторона. В индивидуальных откровениях не сообщается каких-либо принципиально новых истин, а дается лишь более глубокое познание того, что уже есть в Откровении общем.

*Естественным откровением*, или естественным богопознанием, обычно называются те представления о Боге, человеке и бытии в целом, которые возникают у человека естественным путем на основании познания им самого себя и окружающего мира. Апостол Павел писал об этом: “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. 1:20). Этот процесс естественного богоискания и богопознания всегда имел место в истории, он присущ человеку. И поныне многие приходят к вере в Бога и во Христа, фактически, ничего не зная о религии, о христианстве, не прочитав даже Евангелия.

## 2. Общее Откровение и его признаки.

Христианство утверждает, что общее Откровение было дано только через ветхозаветных пророков и Евангелие Христово. Какие особые признаки присутствуют в христианском Откровении, позволяющие отличить его от человеческих догадок, фантазий, интуиций, философских прозрений и т.д.?

Первое, что обращает на себя внимание каждого читающего Евангелие, — это *святость*, нравственная и духовная высота его учения и потрясающий пример того идеала, к которому призывается человек — Иисуса Христа, явно выделяет христианство из всех учений мира и его идеалов. Такого не знала ни одна религия (включая и ветхозаветную), ни одна философия.

Подобный же характер имеют и его основополагающие *вероучительные истины* о:

- Боге-Троице,
- Боговоплощении,
- Спасителе распятом и воскресшем,
- всеобщем воскресении, и другие.

Эти центральные истины христианства столь же отличны по своему существу от предшествовавших ему религиозных и философских аналогов, сколько, если говорить образно, ребенок отличается от той куклы, с которой женщина играла в детстве. Не случайно апостол Павел восклицает: “А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие” (1Кор.1:23). Последующая история христианства подтвердила эту мысль в полной мере. Тот факт, что христианское вероучение постоянно пытались и пытаются “исправить” и сделать его или, во избежание “*соблазна*,” естественным продолжением иудейства, вычеркнув из него веру в Божественное и мессианское достоинство Иисуса Христа, или, для избавления от “*безумия*,” одним из учений мира сего (язычества), — является ярким свидетельством того, что Новозаветное Откровение не есть плод мудрости или фантазии человеческой. Уникальная, в своем роде, инаковость христианства среди



всех прочих религий, его философская “абсурдность” (вспомним тертуллиановское: *credo, quia absurdum est*) еще раз указывают на неземной источник христианского учения, на то “немудрое Божие,” которое оказалось “премудрее человеков” (1 Кор. 1:25).

Ярким свидетельством сверхъестественности христианского Откровения являются *пророчества*. Под пророчествами в данном случае подразумеваются такие предсказания, которые не основывались и не могли быть основаны ни на научных расчетах, ни на каком-либо особом знании психологии, истории, экономики, политики и т.д. Это необъяснимое никакими естественными причинами и простирающееся на многие годы, десятилетия, века и тысячелетия вперед предвидение будущих событий всегда являлось одним из серьезных аргументов истинности христианской религии. Приведем несколько примеров таких предсказаний.

В Евангелии от Луки (написано в 63 г. [1]) сообщается, что Дева Мария в состоянии особого духовного подъема произносит: “Отныне будут ублажать Меня все роды” (Лк. 1:48). Евангелист не усомнился записать эти слова молодой Девушки, хотя в естественном порядке сделать подобное, а тем более принять это последующими поколениями христиан было равносильно безумию. И что же видим? С того времени и доныне Ее действительно прославляют все христианские народы.

В Евангелии от Матфея находим пророчества Господа Иисуса Христа о будущем Своего Благовестия: “И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам” (Мф. 24:14); о судьбе еврейского народа и Иерусалима: “Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено” (Мф. 23:35-38; 24:2; Лк. 21:20-24, 32) (“Матфей составил свое Евангелие, по всей вероятности, около 62 г. после Р.Х.” [2], а разрушение Иерусалима произошло в 70 г.); о Церкви: “И на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее” (Мф. 16:18); о будущем христианства: “Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?” (Лк. 18:8); о явлении лжехристов и лжепророков (Мф. 24:23-26; Лк. 21:8); о будущих гонениях на христиан (Лк. 21:12-17); о том, что “некоторые... не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу” (Мк. 9:1; здесь речь идет о всех святых, начиная с Девы Марии и апостолов, которые “увидели” прежде своей кончины славу и блаженство Царства Христова, пришедшего внутри их в силу). Исполнение этих пророчеств может видеть (а не просто поверить в них) каждый современный человек. Пророчество о конце мира находим у апостола Петра (Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят. — 2 Пет. 3:10), которое в свете современных научно-технических “возможностей” звучит достаточно актуально. Подобный же смысл имеют и многие пророчества Откровения святого Иоанна Богослова (см., например, гл. 16).

Но, естественно, не всегда бывает просто отличить истинное пророчество от ложного. Об этом хорошо говорит, например, случай, который приводит свт. Ипполит Римский (III в.). Он пишет об одном вполне благочестивом епископе: “Был предстоятель церкви в Понте муж богобоязненный и смиренный, но не занимавшийся усердно Писанием, а доверявший более своим видениям. Испытав удачу в одном, другом, третьем сновидении, он ... однажды в самообольщении сказал, что через год будет [Страшный] Суд... И он привел этих братьев в такой страх и трепет, что они оставили свои хозяйства и поля, а многие из них истребили и свое имущество... и позднее оказались на положении нищих.” [3] Другой не менее показательный случай произошел с братьями, пришедшим

спросить преп. Антония Великого о некоторых пророческих им явлениях, которые сбывались, но которые, как оказалось, также были от демонов. [4]

В связи с этим необходимо указать на отличия разного рода предсказаний от истинных пророчеств. Ложные предсказания, во-первых, не содержат в себе главного — стимула к нравственному изменению человека и его духовному обновлению (покаянию); во-вторых, они, за редкими исключениями, просто не исполняются (достаточно, например, проверить процент исполняемости предсказаний астрологов); в-третьих, подавляющее большинство их носит настолько неопределенный, расплывчатый характер, что они могут пониматься как угодно и быть отнесены к множеству самых разных событий. В этом отношении очень показательны признания одного из самых известных предсказателей — **Нострадамуса** (XVI в.).

“Я свидетельствую, — пишет он, — что... большая часть пророчеств сопровождалась движением небесного свода, и я видел **как бы в блестящем зеркале в туманном видении**, великие, печальные, удивительные и несчастные события и авантюры, которые приближались к главнейшим культурам...” [5]

“Я думаю, что могу предсказать многое, если мне удастся согласовать врожденный инстинкт с искусством длительных вычислений. Но для этого необходимы большое душевное равновесие, предрасполагающее к прорицаниям состояние ума и высвобождение души от всех забот и волнений. Большую часть моих пророчеств я предсказывал с помощью бронзового треножника “ex tripode oeneo,” хотя многие приписывают мне обладание магическими вещами...” [6]

“Все вычисления произведены мной в соответствии с движением небесных светил и взаимодействий с чувствами, охватившими меня в часы вдохновения, причем мои настроения и эмоции были унаследованы мной от моих древних предков” (Нострадамус был еврей). [7]

“И многое в Божественном я соединяю с движением и курсом небесных светил. Создается впечатление, будто смотришь через линзу и видишь как бы в тумане великие и грустные события и трагические происшествия...” [8]

Эта “исповедь” Нострадамуса не оставляет сомнений в источнике его астролого-вычислительных “пророчеств.” Это магия и кабалистика.

Насколько сбывались его конкретные предсказания, говорит следующий факт. В своей книге “Centuries” он указал точную дату конца света. Он произойдет в тот год, когда страстная пятница придется в день св. Георгия, Пасха в день св. Марка и праздник тела Христова в день св. Иоанна Предтечи. Такое совпадение уже бывало неоднократно [9].

Однако чем объяснить, что некоторые из подобных предсказаний все же сбываются? Одна из причин этого заключается в том, что у каждого человека как образа Божия есть естественное по природе свойство предвидения, предчувствия. И у некоторых людей оно проявляется в особенно сильной степени. Однако в человеке, не очищенном от греховных страстей (плотских, тщеславия, гордости и т.д.), это свойство действует так, “*будто смотришь через линзу и видишь как бы в тумане.*” При этом подавляющее большинство предсказателей в силу своей греховности подпадают (одни неосознанно, другие сознательно) под воздействие темных духов лжи со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поэтому все подобного рода предсказания (магов, астрологов, колдунов, гадателей и т.д.), как правило, не просто ошибочны, но и губительны. Многие люди, поверившие им, плохо кончали. По этой причине согласный голос святых отцов запрещает обращаться к ним, верить им, распространять их “пророчества.” “Если слепой ведет слепого,

то оба упадут в яму” (Мф. 15:14) обмана, душевного и духовного расстройств, заблуждения, отчаяния, вплоть до самоубийства.

Имеющими большое значение для современников Христа и апостолов и сохраняющими свою значимость для убеждения в Божественности христианского Благовестия и поныне являются чудеса.

Под чудом понимается такое чрезвычайное воздействие Божие на человека или природу, которое выходит, как правило, за границы известных естественных закономерностей и ставит человека со всей очевидностью и несомненностью перед лицом реального присутствия Бога. Чудеса бывают внешние (воскрешение мертвого, прекращение бури, исцеление неизлечимого) и внутренние (нравственное перерождение, неожиданное возникновение твердой веры в Бога и т.д.). Подлинное чудо всегда сопряжено с определенным духовно-нравственным изменением человека (раскаяние, обращение к мысли о Боге или, напротив, ожесточение, богоборчество) (ср. Лк. 19:8 и Ин. 12:10). Этим оно отличается от фокусов, галлюцинаций, гипноза, экстрасенсорики, и от “чудес,” сочиненных фантазией человеческой (Будда, например, для доказательства истинности своего учения достал кончиком языка свой затылок; или, по одному апокрифу, маленький Иисус Христос делал из глины птичек и оживлял их; и т. п.), которые действуют лишь на воображение, психику, нервы человека, но не изменяют нравственного и духовного его состояния, характера его жизни.

**Преп. Иоанн Кассиан Римлянин** называет три причины чудес. “Первою причиною исцелений, — пишет он, — бывает благодать, производящая чудеса и даруемая избранным и праведным мужам ... Вторая причина — назидание Церкви, или вера тех, которые приносят больных для исцеления, или тех, которые желают получить исцеление. В сем случае сила исцелений исходит иногда и от недостойных и от грешников, о которых Спаситель говорит в Евангелии ... (Мф.7:22-23) ... Исцеления третьего рода бывают по обольщению и ухищрению демонов. Человек, преданный явным порокам, может иногда производить удивительные действия и потому почитаться святым и рабом Божиим... От сего происходит то, что демоны, с воплем именуя людей, не имеющих никаких свойств святости и никаких духовных плодов, показывают вид, будто их святость жжет их, и они принуждены бежать от одержимых ими.” [10]

В связи с этим необходимо заметить, что одним из важнейших признаков **истинного** чуда является истинно святая жизнь того, через кого оно совершается. Если же таковой жизни нет, тем более, если есть факты, свидетельствующие об обратном, то такое чудо, по совету святых отцов, принимать нельзя (см., напр., у св. Игнатия Брянчанинова “О чудесах и знамениях” Т. IV). Могут быть исключения, когда истинное чудо совершается и через посредство человека грешного, даже животного (напр., библейский случай с ослицей Валаама) при наличии веры и сохраняющейся способности к покаянию у тех, с которыми или перед лицом которых происходит чудо. Поэтому чудеса совершаются и в неправославной среде, и до настоящего времени, ибо “Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания Истины” (1Тим.2:4). Святитель Игнатий приводит, например, факт, когда вода с омытых ног разбойника, принятого монахинями за святого пустычника, исцелила слепую. [11]

В настоящее время сообщается о тысячах случаев появления капель (прозрачных, кровавых и др.) на иконах и иконописных изображениях лиц, даже не прославленных Церковью (хотя икона это образ только объявленного Церковью святым), статуях католических святых. Так, в США, в одной католической семье уже 11 лет лежит недвижимая

16-летняя девушка. И вот, находящиеся в ее комнате статуи святых (католических) начали мироточить. [12] В Италии известно уже не мало случаев т.н. мироточения изваяний католических святых. (Стоит при этом вспомнить, что такие подвижники нашей Церкви, как святители Игнатий и Феофан, преподобный Амвросий Оптинский и праведный Иоанн Кронштадтский решительно говорили о “прелестности” католических святых). И подобных случаев в истории было не мало (Ср. Исход, гл. 7-8). Однако о чем все это говорит? О том, что даже очевидные сверхъестественные факты сами по себе еще совсем не подтверждают святости тех (человека, конфессии, религии), через кого и где они совершаются, и что подобные явления могут происходить или в силу веры — “по вере вашей да будет вам” (Мф.9:29), или по действию иного духа (см., напр., Деян. 16:16-18), “чтобы прельстить, если возможно, и избранных” (Мф. 24:24), или, не исключено, и по другим, пока неизвестным нам причинам.

Но лжечудеса, как правило, происходят с теми, кто или ищет чудес, или внутренне считает себя достойным видеть и получать их, кто впал в самомнение (прелесть).

Вот, например, замечательный случай, происшедший в жизни одной из духовных чад подвижника XX-го века епископа Василия (Преображенского, †1945).

“У одной духовной дочери святителя — Евдокии — в полночь сама собой перед образом стала зажигаться лампада. Видно, это Господь призывает меня встать на молитву, — подумала она, впрочем, и сомневаясь — принять ли это явление за благодатное или за лестчее. А лестчий дух она сердцем уже ощутила — вот, мол, ты какая молитвенница, тебе и лампаду Сам Господь зажигает.

На следующую ночь Евдокия пригласила свою знакомую Екатерину Дмитриевну. Но и в ее присутствии лампада зажглась. Тогда она пригласила переночевать у себя третью свидетельницу. И в ее присутствии произошло то же самое. В полночь лампада сама собою зажглась. Это окончательно убедило Евдокию принять явление за благодатное...

Выслушав ее, святитель строго сказал:

— Нет, это явление не благодатное, а от врага, а за то, что ты приняла его за благодатное, я налагаю на тебя епитимью — год не приступай к причащению святых Таин. А лампада больше зажигаться не будет. Действительно, с этого дня лампада не зажигалась” [13].

Поэтому становится понятной столь большая осторожность и рассудительная недоверчивость, с которой всегда относились ко всякого рода чудесам, видениям, сновидениям, откровениям, мироточениям и т.д. все святые. Они настойчиво предупреждают верующих от поспешности в принятии всего этого за чудо Божие, чтобы по причине своего легковерия, приняв ложь за истину, не попали в бесовскую ловушку.

**Святитель Игнатий** настойчиво предупреждает о гибельности легковерия чудесам и искания их: “С течением времени, с постепенным ослаблением христианства и повреждением нравственности знаменосные мужи умалылись. Наконец, они иссякли окончательно. Между тем люди, потеряв благоговение и уважение ко всему священному, потеряв смирение, признающее себя недостойным не только совершать знамения, но и видеть их, жаждут чудес более, нежели когда-либо. Люди, в упоении самомнением, самонадеянностью, невежеством, стремятся безразборчиво, опрометчиво, смело ко всему чудесному, не отказываются сами быть участниками в совершении чудес, решаются на это, несколько не задумываясь. Такое направление опасно более, нежели когда-либо. Мы приближаемся постепенно к тому времени, в которое должно открыться обширное позорище многочис-

ленных и поразительных ложных чудес, увлечь в погибель тех несчастных питомцев плотского мудрования, которые будут обольщены и обмануты этими чудесами.” [14]

Истинные чудеса происходят редко. Для **церковного** признания чуда необходимо тщательное исследование (Ср.: Лук.1:3) необычного явления компетентной церковной комиссией и официальное утверждение ее выводов Священным Синодом (в крайнем случае, правящим епископом). Это необходимо, чтобы оградить народ от веры мистификаторам, экстрасенсам, психически неполноценным людям, просто проходимцам и, конечно, дьявольским наваждениям. Пока же нет такого удостоверения, вопрос о данном явлении для члена Церкви должен оставаться открытым, ибо “Бог не есть Бог неустройства, но мира. Так бывает во всех церквах у святых” (1Кор. 14:33).

В истории Церкви было множество истинных чудес, и они во все времена ее существования были одной из тех сил, благодаря которым христианство, окруженное со всех сторон смертельными врагами: иудеями и язычниками, царями и простолюдинами, рабами и свободными, — покорило большую часть Вселенной. Доныне перед человеком, знающим Священное Писание, с историей христианства, открывается одно из самых поразительных чудес — чудо сохранения и распространения христианской веры среди страшных гонений, чудо существования Церкви.

Таковы основные признаки истинного *общего* Откровения и некоторые аргументы, подтверждающие его “неестественное” происхождение. Конечно, его признание обусловлено, не только весомостью внешних доводов и доказательств, но и искренностью исканий человека и его решимости следовать той святине, которая открывается в Евангелии.

Из признания Божественного происхождения Новозаветного Откровения, естественно, следует признание и Откровения Ветхозаветного (Мф. 5:17-18). Хотя “иная слава солнца, иная слава луны...” (1 Кор. 15:41).

[1] Новый Завет. Брюссель, 1964. С. 420.

[2] Там же. С. 408.

[3] Св. Ипполит Римский. Твор. Вып. 1. Казань. 1898. С. 129-130.

[4] Древний патерик. М. 1874. Гл. 10 О рассудительности, п. 2.

[5] Максим Генин. Нострадамус. Центурии. Избранные фрагменты. Харьков, 1991. С. 67-68.

[6] Там же. С. 152.

[7] Там же. С. 154.

[8] Там же. С. 155.

[9] См. Брокгауз и Эфрон. Т. 41. Ст. “Нострадамус.”

[10] Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М.1892. С.440.

[11] Св. Игнатий Брянчанинов. Письма о подвижнической жизни (555 писем). №90. М.1995.

[12] “Благовест — ИНФО.” №3 (172). 1999г.

[13] Василий (Преображенский), еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М. 1996. С. 12-13.

[14] Св. Игнатий. Твор.Т.4. СПб. 1905.С.323-324.

### 3. Индивидуальное откровение и его признаки.

Не менее важен вопрос и об истинности тех религиозных переживаний, явлений и откровений, которые могут быть у верующего человека. Этот вопрос касается понимания существа духовной жизни и условий познания “того” мира, что всегда сопряжено с огромным риском: кто не дверь в него входит, подвергается участи вора и разбойника (Ин. 10:1)! Любопытство, мечтательность, несерьезность в этой области, попытки любыми средствами проникнуть в духовный мир равносильны самоубийству. Хорошо известно, например, что активно занимающиеся спиритизмом, как правило, кончают жизнь или

самоубийством, или полным расстройством психики. К этому приводят человека и все прочие виды оккультизма.

Незаконное проникновение в мир духовный в высшей степени опасно. Тем более, что оно непременно порождает лжеоткровения, которые увлекают людей неопытных, незнакомых с основами духовной жизни и губят их духовно и телесно. Из ярких последних примеров подобных “откровений” можно указать на прорицания, исходящие из т. н. “Богородичного центра” или “белых братьев,” фантастический произвол которых в интерпретации христианства достаточно красноречиво свидетельствует о природе и достоинстве этих “откровений.” [15]

Что по православному учению, является необходимым для “различения духов”? Основательный и точный ответ на этот вопрос дан святителем Игнатием (Брянчаниновым) в его статье “Слово о чувственном и о духовном видении духов.” [16] Отметим наиболее существенные в ней мысли.

Законным путем вхождения в духовный мир и получения истинного знания (откровения) о нем является правильная духовная жизнь, предполагающая знание основ православной веры и принципов духовной жизни. Главнейшим условием и признаком правильного духовного устройства человека является осознание им ненормальности, гибельности настоящего своего духовного состояния и бессилия без помощи Божией стать новым человеком по образу Христа. Из этого рождается сокрушение сердца, искреннее покаяние и важнейшее в духовной жизни — смирение. Святитель Игнатий пишет: “... первое духовное видение есть видение своих согрешений, доселе прикрывавшихся забвением и неведением.” [17] “Зрение недостатков наших — вот безопасное видение! Зрение падения и искупления нашего — вот нужнейшее видение” [18]. “Все святые признавали себя недостойными Бога: этим являли они свое достоинство, состоящее в смирении.” [19]

В Евангелии все это именуется нищетой духовной (Мф. 5:3). *Духовная нищета является тем безусловно необходимым состоянием души, при котором лишь возможно получение человеком истинного откровения, истинного указания пути в Царство Божие. Это откровение Господь дает человеку только в целях его спасения, но не для удовлетворения любопытства праздного ума и пустого сердца, жаждущих знать, “что там.”*

Но “только совершеннейшим христианам, — пишет святитель Игнатий, — преимущественно из иноков, сподобившимся прозреть душевными очами, был открыт мир духов: но таких христиан и в самые цветущие времена иночества было очень мало, по свидетельству преподобного Макария Великого. Свойство всех видений, посылаемых Богом, — замечает святой Иоанн Лествичник, — заключается в том, что они приносят душе смирение и умиление, исполняют ее страха Божия, сознания своей греховности и ничтожества. Напротив, видения, в которые мы вторгаемся произвольно, в противность воле Божией, вводят нас в высокоумие, в самомнение, доставляют радость, которая не что иное, как не понимаемое нами удовлетворение наших тщеславия и самомнения.” [20]

Сам характер откровений также говорит о многом в вопросе определения их истинности. Если до падения человек был способен к непосредственному видению духов и общению с ними, то в настоящем состоянии их явления возможны ему лишь по особому усмотрению Божию и во время крайней нужды [21] с целью исправления и спасения человека. Поэтому все святые отцы и подвижники, опытные в духовной жизни, решительно предупреждают христианина о возможности впадения в т.н. *прелесть*, то есть в духовный самообман, при котором человек свои нервно-психические, а часто и бесовские возбуждения и порождаемые ими лжевидения принимает за откровения Божии.

Так, преподобный Симеон Новый Богослов (XI в.) говорит, что “прельщаются те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благовония обонянием своим, слышат гласы ушами своими и подобное.” [22] Преподобный Григорий Синаит (XIV в.) напоминает: “Никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или святого какого... Приемлющий то... легко прельщается... Бог не негодует на того, кто тщательно внимает себе, если он из опасения прельщения не примет того, что от Него есть,.. но паче похваляет его, как мудрого.” [23] Святитель Игнатий Брянчанинов (XIX в.) предупреждает: “Христианские аскетические наставники заповедают не обращать особенного внимания на все вообще явления, представляющиеся чувствам душевным и телесным; заповедают соблюдать при всех вообще явлениях благоразумную холодность, спасительную осторожность.” [24] “Святые Отцы повелевают подвижнику молитвы при случающихся явлениях вне и внутри себя пребывать равнодушным к ним и не внимать им, не признавая себя достойным видения святого. Они завещают, с одной стороны, **не порицать** явления, чтоб не подвергнуть порицанию святое, а с другой — **никак не вверяться** явлению, поспешно признав его истинным, чтоб не впасть в сеть лукавого духа.” [25]

В настоящее время, когда ложный мистицизм и всевозможные “чудеса” широкой рекой разливаются по всем странам мира (в США, например, почти 70% населения заявляют, что имели опыт экстрасенсорных восприятий, а 42% общались с умершими), особенно важно помнить эти святоотеческие призывы. По какой причине может человек впасть в подобное состояние? Отцы отвечают: “Все виды бесовской прелести... возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душою, целью молитвы.” [26]

Преподобный Исаак Сирий указывает и на другую важную причину. Это искание, ожидание благодатных ощущений, видений и прочего. Указав на слова Спасителя: “Не придет Царствие Божие с соблюдением” (Лк. 17:20), т.е. приметным образом, — этот великий наставник монашества говорит: “Чего же ищем с соблюдением, разумею Божии высокие дарования, то не одобряется Церковью Божией; и приемшие это приобретали себе гордость и падение. И это не признак того, что человек любит Бога, но душевная болезнь.” [27]

**Святитель Игнатий**, продолжая мысль преп. Исаака, писал: “Все самообольщенные считали себя достойными Бога; этим явили обьявшую их душу гордость и бесовскую прелесть. Иные из них приняли бесов, представших им в виде ангелов, и последовали им; другим явились бесы в своем собственном виде и представлялись побежденными их молитвою, чем вводили их в высокоумие; иные возбуждали свое воображение, разгорячали кровь, производили в себе движения нервные, принимали это за благодатное наслаждение и впадали в самообольщение, в совершенное помрачение, и причислились по духу своему к духам отверженным.” [28]

Очень яркие примеры того, к каким “откровениям” приходят находящиеся в прелести, находим в жизни римо-католических мистиков. [29]

Состояние прелести характеризуется фанатизмом, превозношением. [30] По твердому уверению свв. Игнатия Брянчанинова и Феофана Говорова, а также оптинских старцев, известная книга “О подражании Христу” Фомы Кемпийского (XV в.) и масса другой католической и протестантско-сектантской религиозной литературы написаны из состояния прелести. [31] Причины такой оценки станут понятными.

Так, Франциск Ассизский (†1226), один из самых известных католических святых, долго молится (чрезвычайно показателен при этом предмет молитвы) “о двух милостях”: “Первая — это чтобы я... мог... пережить все те страдания, которые, Ты, Сладчайший Иисусе, испытал в Твоих мучительных страстях. И вторая милость... — это, чтобы... я мог почувствовать... ту неограниченную любовь, которою горел Ты, Сын Божий.” (Не чувства своей греховности и недостойности беспокоили Франциска, а откровенные претензии на равенство с Христом!) Во время этой молитвы Франциск “почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса,” Которого он тут же и увидел в образе шестикрылого серафима. После видения у Франциска появились болезненные кровоточащие раны (стигмы) — следы “страданий Иисусовых.” [32]

Природа этих стигм хорошо известна в психиатрии: непрерывная концентрация внимания на крестных страданиях Христа чрезвычайно возбуждает нервы и психику человека и при длительных упражнениях может вызывать это явление. Ничего благодатного здесь нет, ибо в таком сострадании (*compassio*) Христу нет той *истинной* любви, о существовании которой Господь прямо сказал: “кто соблюдает заповеди Мои, тот любит Меня” (Ин. 14:21). Потому подмена борьбы с своим ветхим человеком мечтательными переживаниями “состраданий” является одной из тяжелейших ошибок в духовной жизни, которая приводила и приводит многих подвижников к сомнению, гордыне — к очевидной прелесть, нередко связанной с прямыми психическими расстройствами (ср. проповеди Франциска птицам, волку, горлицам, змеям, цветам, его благоговение перед огнем, камнями, червями).

Сама цель жизни, которую поставил перед собой Франциск (“Я трудился и хочу трудиться... потому что это приносит честь” [33], хочу пострадать за других и искупить чужие грехи [34]), свидетельствует о невидении им своего падения, своих грехов, то есть о его полной духовной слепоте. Не случайны его слова в конце жизни: “Я не сознаю за собой никакого прегрешения, которое не искупил бы исповедью и покаянием.” [35] И предсмертные слова: “Я исполнил то, что должен был исполнить.” [36]

Для сравнения приведем тот же предсмертный момент из жизни преподобного Сисоя Великого (V в.). “Окруженный в момент своей смерти братией, в ту минуту, когда он как бы беседовал с невидимыми лицами, Сисой на вопрос братии: “Отче, скажи нам, с кем ты ведешь беседу?” — отвечал: “Это ангелы пришли взять меня, но я молюсь им, чтобы они оставили меня на короткое время, чтобы покаяться.” Когда же на это братия, зная, что Сисой совершен в добродетелях, возразила ему: “Тебе нет нужды в покаянии, отче,” — то Сисой ответил так: “Поистине я не знаю, сотворил ли я хоть начало покаяния моего.” [37] Это глубокое понимание своего несовершенства является главной отличительной чертой всех истинных святых и важнейшим признаком истинности получаемых ими откровений.

А вот выдержки из “Откровений блаженной Анжелы” — также католической святой (†1309). [38]

Дух Святой говорит ей: “Дочь Моя, сладостная Моя,.. очень Я люблю тебя” (с. 95): “Был я с апостолами, и видели они Меня очами телесными, но не чувствовали Меня так, как чувствуешь ты” (с. 96). И такое открывает сама Анжела: “Вижу я во мраке Святыню Троицу, и в самой Троице, Которую вижу я во мраке, кажется мне, что стою я и пребываю в середине Ее” (с. 117). Свое отношение к Иисусу Христу она выражает, например, в таких словах: “Я же от сладости Его и от скорби об отшествии Его кричала и хотела умереть” (с. 101) — и при этом она начинала в ярости бить себя так, что монахини вынужде-



ны были часто уносить ее из костела (с. 83). Или: “могла я всю себя ввести внутрь Иисуса Христа” (с. 176).

Резкую, но верную оценку “откровений” Анжелы дает один из крупнейших русских религиозных мыслителей XX-го века А.Ф. Лосев. Он пишет, в частности: “Соблазненность и прельщенность плотью приводит к тому, что Святой Дух является блаженной Анжеле и нашептывает ей такие влюбленные речи: “Дочь Моя, сладостная Моя, дочь Моя, храм Мой, дочь Моя, услаждение Мое, люби Меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня.” Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А возлюбленный все является и является и все больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем...”

Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти постоянные кощунственные заявления: “Душа моя была принята в несотворенный свет и вознесена,” — эти страстные взирания на Крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены Его Тела, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т.д. и т.п.? В довершение всего Христос обнимает Анжелу рукою, которая пригвождена ко Кресту, а она, вся исходя от томления, муки и счастья, говорит: “Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда я не могла стоять на ногах, но лежала и отнимался у меня язык... И лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела.” [39]

Не менее показателен опыт и другой великой католической святой, “Учителя Церкви” Терезы Авильской (XVI в.) (возведенной папой Павлом VI (†1978 г.) в достоинство Учителя Церкви). Она настолько увлеклась “откровениями,” что не увидела дьявольского обмана даже в таком безобразном видении, как следующее.

После многочисленных своих явлений “христос” говорит Терезе: “С этого дня ты будешь супругой Моей... Я отныне не только Творец твой, Бог, но и Супруг.” [40] “Господи, или страдать с Тобой, или умереть за Тебя!” — молится Тереза и падает в изнеможении под этими ласками, закатывает глаза, дышит все чаще и по всему телу ее пробегает содрогание. Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина, — пишет Мережковский, — увидела ее в ту минуту, то поняла бы, что все это значит, и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины; а если бы и в колдовстве была эта женщина опытна, то подумала бы, что с Терезой вместо мужчины тот нечистый дух, которого колдуны и ведьмы называют “инкубом.” [41] “Душу зовет Возлюбленный таким пронзительным свистом, — вспоминает Тереза, — что нельзя этого не услышать. Этот зов действует на душу так, что она изнемогает от желания.” [42] Перед смертью она вновь восклицает: “О, Бог мой, Супруг мой, наконец-то я Тебя увижу!” Не случайно известный американский психолог Вильям Джемс, оценивая ее мистический опыт, писал, что “ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством.” [43]

Еще одной иллюстрацией полной утраты католицизмом святоотеческих критериев в понимании духовной жизни являются откровения 23-летней Терезы из Лизьё (Терезы Маленькой, Терезы Младенца Иисуса) — последней по времени высших католических святых. В 1997 году, в связи со столетием со дня ее кончины, “непогрешимым” решением папы Иоанна Павла II она была объявлена Учителем (!) Вселенской Церкви. Чему она научает Церковь, об этом красноречиво свидетельствует ее автобиография “Повесть об одной душе.” Вот несколько цитат оттуда.

“Во время собеседования, предварившего мой постриг, я поведала о делании, которое намеревалась совершить в Кармеле: “Я пришла спасти души и прежде всего — молиться за священников” [44]. (Не себя пришла она спасать в монастырь, но других!)

Произнося, как кажется, слова о своем недостойнстве, она тут же пишет: “Я неизменно храню дерзновенное упование на то, что стану **великой святой**... Я думала, что рождена для славы и искала путей к ее достижению. И вот Господь Бог ... открыл мне, что моя слава не будет явлена смертному взору, и суть ее в том, что я стану великой святой!” [45] (Ни один из святых никогда не имел “дерзновенного упования” стать “великим святым.” Макарий Великий, которого сподвижники за редкую высоту жизни называли “земным богом,” лишь молился: “Боже, очисти мя грешного, яко николиже [= никогда] сотворих благое пред Тобою”). Позднее Тереза напишет еще более откровенно: “В сердце моей Матери-Церкви я буду Любовью... тогда я буду всем... и через это моя мечта осуществится!” [46]

А вот та любовь, которой живет и которой научает свою церковь ее Учитель Тереза. “Это было лобзание любви. Я чувствовала себя любимой и говорила: “Я люблю Тебя и веряю Тебе себя навеки.” Не было ни прощений, ни борьбы, ни жертв; уже давно Иисус и маленькая бедная Тереза, взглянув друг на друга, поняли все ... Этот день принес не обмен взглядами, а слияние, когда больше не было двух, и Тереза исчезла, словно капля воды, потерявшаяся в океанских глубинах.” [47] Эта любовь не требует комментариев.

На методическом развитии **воображения** основывается опыт одного из столпов католической мистики, родоначальника ордена иезуитов и великого католического святого Игнатия Лойолы (XVI в.). Его книга “Духовные упражнения,” при которой, по его словам, “даже Евангелие становится излишним,” [48] пользуется очень большим авторитетом в католичестве. Воображение распятого Христа, попытка проникнуть в мир Его чувств и страданий, мысленные беседы с Распятым и т.д. — все это принципиально противоречит основам духовного подвига, как он дан в жизни святых Вселенской Церкви. Метод Лойолы приводит к полному духовному и, не редко, к душевному расстройству подвижника, а отсюда и к каким угодно “откровениям.” Вот несколько кратких выдержек из “Духовных упражнений.”

Созерцание “Первого дня воплощения Бога Слова” состоит из нескольких прелюдий. Первая прелюдия заключается в том, “чтобы **представить** себе, как будто это было перед глазами, весь исторический ход мистерии воплощения, а именно: как Три Божественные Лица Святой Троицы взирают на эту землю... как Троица Святая, тронутая страданием, решает ниспослать Слово... как... архангел Гавриил явился посланником к блаженной Деве Марии.”

Вторая прелюдия состоит “в живом **воображении** местности... где живет Святая Дева.”

Третья прелюдия — “это мольба о познании мною... тайны воплощения Слова...” [49]

Еще один пример созерцания — беседа со Христом. “Эта беседа, — наставляет Лойола, — совершается тогда, когда человек **вообразит** перед собой Иисуса Христа, распятого на кресте...” “Устремивши таким образом взор на Иисуса распятого, я скажу Ему все, что подскажут мне мой ум и мое сердце... Настоящую беседу можно сравнить с беседою двух друзей...” [50]

Авторитетный сборник аскетических писаний древней Церкви “Добротолубие” решительно запрещает такого рода “духовные упражнения,” которые связаны с воображением, представлением, беседами с распятым Иисусом. Вот несколько высказываний оттуда.

Преподобный Нил Синайский (V в.) предупреждает: “Не желай видеть чувственно Ангелов или Силы, или Христа, чтоб с ума не сойти, приняв волка за пастыря, и поклонившись врагам-демонам.” [51]

Преподобный Симеон Новый Богослов (XI в.), рассуждая о тех, кто на молитве “воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых,” прямо говорит, что “это есть знак прелести.” “На этом пути стоя, прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благовония обонянием своим, слышат гласы ушами своими и подобное.” [52]

Преподобный Григорий Синаит (XIV в.) напоминает: “Никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или святого какого... Приемлющий то... легко прельщается... Бог не негодует на того, кто тщательно внимает себе, если он из опасения прельщения не примет того, что от Него есть... но паче похваляет его, как мудрого.” [53]

Приведенные примеры показывают, что нарушение законов духовной жизни непременно влечет за собой глубокие искажения сознания и чувств (сердца) человека. Он приобщается миру духов падших, духов лжи и заблуждения. Это приводит к лжевидениям, лжеоткровениям, к прелести. И поскольку никто не защищен от духовной слепоты и скрытой гордости, то неизменное и твердое правило Церкви — **не принимать никаких откровений**, но пребывать в покаянии и смирении.

[15] См., напр.: ЖМП. 1992. №6. “О лжеучениях...”

[16] Еп. Игнатий Брянчанинов. Твор. СПб. 1905. Т.3.

[17] Там же. С. 56.

[18] Там же. Т. 2. С. 59.

[19] Там же. С. 126.

[20] Там же. Т. 3. С. 18.

[21] Там же. Т. 3. С. 18.

[22] Преп. Симеон Новый Богослов. О трех образах молитвы // Добротолубие. Т. 5. М., 1900. С. 463-464.

[23] Преп. Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим // Там же. С.224.

[24] Еп. Игнатий Брянчанинов. Твор. Т.2. С.17.

[25] Св. Игнатий. Собрание писем. М. — СПб. 1995. Письмо №290.

[26] Твор.. Т. 1. С. 255.

[27] Преп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 55. С.372.

[28] Еп. Игнатий Брянчанинов. Твор. Т. 2. С. 126.

[29] См. характеристику католической мистики, например, у свящ. П. Флоренского в его книге “Столп и утверждение истины.” Прим. 400.

[30] Еп. Игнатий Брянчанинов. Твор. Т. 1. С. 559.

[31] Там же. Т. 4. С. 499.

[32] Лодыженский М.В. Свет Незримый. Пг. 1915. Там же. С. 109.

[33] Святой Франциск Ассизский. Сочинения. М. Изд. францисканцев. 1995. С.145.

[34] Там же.С.20.

[35] Лодыженский. С. 129.

[36] Лодыженский. Там же. С. 112.

[37] Лодыженский. Там же. С. 133.

[38] Откровения блаженной Анжелы. М., 1918.

[39] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. 1. С. 867-868.

[40] Мережковский Д.С. Испанские мистики. Брюссель, 1988. С. 88.

[41] Там же. С. 73.

- [42] Там же. С. 69.
- [43] Джемс В. Многообразие религиозного опыта. /Пер. с англ. М., 1910. С. 337.
- [44] Повесть об одной душе. //Символ. 1996. №36. Париж. С.151.
- [45] Там же. С. 90.
- [46] Там же. С. 183.
- [47] Там же. С. 95.
- [48] Быков А.А. И. Лойола. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1890. С. 28.
- [49] Лодыженский М.С. Свет Незримый. Пг., 1915. С. 139-140.
- [50] Там же. С. 140.
- [51] Преп. Нил Синайский. 153 главы о молитве. Гл. 115 // Добротолубие: В 5 т. Т. 2. 2-е изд. М., 1884. С. 237.
- [52] Преп. Симеон Новый Богослов. О трех образах молитвы // Добротолубие. Т. 5. М., 1900. С. 463-464.
- [53] Преп. Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим // Там же. С. 224.

#### 4. Экзорцизм.

Прелесть, т.е. высокое мнение о себе, невидение своего духовного убожества, “смирненное” чувство способности к получению откровений проявляет себя в самых разнообразных формах. Чаще всего — это дерзкие попытки к пророчествам, к беспрекословному духовному управлению людьми (лжестарчество), к совершению чудес и знамений и т.д. Одним из подобных деяний является и распространяющееся в последние два-три десятилетия так называемое *отчитывание* (экзорцизм).

Занимаются им отдельные священники, не имеющие на то, как правило, *благословения епископа*, без которого, как известно, иерей в принципе не имеет права совершать *ни одного* священнодействия. Ссылки современных заклинателей на благословение духовника являются откровенным самооправданием, поскольку без благословения епископа любое священнодействие, и тем более отчитывание (как дело исключительное, не входящее в обычный круг обязанностей священника), превращается в деяние антиканоническое и греховное, губительно действующее и на заклинателя, и на больных. Лаодикийский собор (364 г.) постановил: “*Не произведенным от епископов не должно заклинать ни в церквах, ни в домах...*” (прав. 26). Очень важным при этом показателем духовного состояния отчитывающих священников является тот факт, что не духовники благословляют их на это, а они сами у духовников спрашивают благословения.

Экзорцизм имел место среди первых христиан в век чрезвычайных дарований. Однако и тогда изгоняли бесов только те христиане, которые получили этот дар Святого Духа. Они действовали по повелению Божию, а не по собственному произволению. В послании под именем святителя Климента Римского (I в.) “О девстве” аскетам-экзорцистам предписывается “...посещать одержимых злыми духами и творить над ними молитвы. Постом и молитвою пусть заклинают, не словами красными, отборными и изысканными, но как мужи, от Бога получившие дар врачевания.” Этот дар Духа Святого был редким, а жаждущих изгонять бесов и в те времена было немало, в связи с чем уже “Постановления апостольские” (III в.) запрещают поставлять экзорцистов, мотивируя это тем, что “славный подвиг заклинания есть дело добровольного благорасположения и благодати Божией через Христа, наитием Святого Духа, потому что получивший дарование исцелений показуется через откровения от Бога и благодать, которая в нем, явна бывает всем.” В V в. экзорцисты уже не упоминаются на Востоке. [54]

Православная Церковь всегда следовала словам Спасителя: “*сей род изгоняется только молитвою и постом*” (Мф. 17:21), то есть строгой подвижнической жизнью. Правильная жизнь приводит христианина к смирению, достижению бесстрастия. И из таковых лишь **немногим** Господь ниспосылал **дар** побеждения злых духов. Все другие заклинате-

ли, независимо от их сана, по учению Отцов, суть прельщенные и прельщающие, прикрывающие лишь выпрошенными благословениями отсутствие у себя этого дара Божия.

В Лавсаике читаем: авва Питирион “много беседовал с нами и с особенною силою рассуждал о различении духов, говоря, что некоторые бесы наблюдают за нашими страстями и часто обращают оные ко злу. Итак, чада, говорил он нам, кто хочет изгонять бесов, тот должен сперва поработить страсти: ибо какую страсть кто победит, такого беса и изгонит. Мало-помалу должно вам поработить страсти, чтобы изгнать демонов этих страстей.” [55] Преп. Варсонофий Великий говорил: “Противоречить дьяволу прилично не всем, но только сильным о Боге, которым повинуются бесы; если же кто из несильных будет противоречить, бесы ругаются над ним, что, находясь в их власти, он им же противоречит. Также и запрещать им — дело мужей великих, имеющих над ними власть. Многие ли из святых запрещали дьяволу, подобно Михаилу Архангелу, который сделал сие, потому что имел власть? Нам же, немощным, остается только прибегать к имени Иисусову.” [56]

Не достигнув, оказывается, бесстрастия и не получив дара Духа Святого к изгнанию бесов, нельзя заниматься таким страшным делом, **внешне** подражая великим святым! Только бесстрастный способен без вреда для больных и для себя вступить в открытую борьбу с духами тьмы. Однако таковых и в древности были единицы [57], а о настоящем времени и говорить не приходится. При этом *святые*, как правило, исцеляли и изгоняли бесов “просто” молитвой, большей частью внутренней, невидимой для других, реже — внешней (см. молитвы святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста) при совершении, например, таинств Покаяния, Соборования, Евхаристии, однако без какого-либо специального заклинательного чинопоследования [58], поскольку такое имело место перед таинством Крещения. [59]

Великий подвижник св. Исаак Сирин (VII в.) предупреждал самочинных заклинателей: “Ты выходишь учить тех, кому уже шесть тысяч лет. А это (твое дерзкое прекословие) служит для них оружием, которым возмогут они поразить тебя, несмотря на всю твою мудрость и на все твое благоразумие.” [60] В другом слове он говорит: “Кто ... молит Бога и желает, чтобы в руках его были чудеса и силы, тот искушается в уме своем ругателем демоном и оказывается хвастливым и немощным в своей совести” [61]

Важно и следующее. По мысли Отцов, беснование попускается Богом тем людям, для которых этот путь оказывается наилучшим в приобретении смирения и спасения. Поэтому святые молились об исцелении не всех подряд, а лишь тех, на которых указывал им Сам Господь и которым исцеление послужит во благо. Ибо освобождение тела от власти злого духа, без соответствующего освобождения души может иметь самые отрицательные последствия для человека. “Освободившиеся от бесов, — по мысли блаженного Феофилакта Болгарского, — еще хуже становятся впоследствии, если не исправляются.” [62] Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал в одном из писем: “Поминайте в молитвах Ваших болящую Д. которая предана судьбами Божиими сатане, да дух ее спасется... В духовном отношении такое наказание Божие отнюдь не служит худым свидетельством о человеке: такому преданию сатане подвергались многие великие угодники Божии... Гораздо маловажнее беснование, нежели принятие какого-либо вражеского помысла, могущего навеки погубить душу.” [63] Св. Иоанн Златоуст говорил: “Между тем обременение демоном нисколько не жестоко, потому что демон совершенно не может ввергнуть в геенну, но если мы бодрствуем, то это искушение принесет нам блестящие и славные венцы, когда мы будем с благодарностью переносить такие нападения.” [64]

Очень назидательным в этом отношении является разговор одного послушника со старцем протоиереем Алексием Зарайским о бесноватой девушке. “Я спрашивал о. Алексия, почему он не выгонит из нее беса, и он мне отвечал: почему он может знать, что на то есть воля Божия? Она причащается св. Таин, и если это нужно, то Христос ею принимаемый, Сам силен изгнать его; а если ей это служит крестом очистительным, то для чего же изгонять его?” [65]

Необходимо обратить внимание и на следующее. Господь запрещал бесам говорить через одержимых людей, и святые отцы категорически запрещали слушать их. В настоящее же время, когда для “отчитывания” собирается множество людей, бесы получают большие возможности “проповедовать” и заражать их духом лукавства, гордыни, плотских страстей и т. п. Их “проповедь” широко распространяется с помощью телесъемок, газет, журналов, в которых пространно цитируются лжесвидетельства этих духов. При этом не редко бесы изображают страх перед отчитывающими “старцами,” публично называют их святыми, сильными, Божиими слугами, чем вводят в откровенный обман (прелесть) и самих “старцев,” и простодушных верующих. Результаты бесовской лжи как всегда плачевны. У преп. Иоанна Кассиана Римлянина на этот счет имеется серьезное предупреждение: “Подчас бесы творят чудеса, чтобы вознести в надменность человека, который верит, что обладает чудесным даром, чтобы подготовить его к еще более чудесному падению. Они делают вид, что они горят и бегут из тел тех, где они пребывали, благодаря якобы святости людей, про нечистоту которых они знают.” [66]

Приведенные высказывания святых красноречиво свидетельствуют об их отношении к серьезному для нашего времени вопросу целительства бесноватых. Из этих святоотеческих мыслей следует очевидный вывод: современный экзорцизм (отчитывание) — явление, духовно очень опасное. Оно исходит совсем не из харизматического века христианства, когда Дух Святой очевидно действовал в верующих, а из источника, о котором хорошо сказал преподобный Кассиан: “А кто желает повелевать нечистыми духами, или чудесно подавать здравие болящим, или являть перед народом какое-либо из дивных знамений, тот хотя призывает имя Христово, но бывает чужд Христа, поелику, надменный гордостью, не следует Учителю смирения... Посему-то отцы наши никогда не называли тех монахов добрыми и свободными от заразы тщеславия, которые хотели слыть заклинателями.” [67]

Великое искушение для человека — стремление достичь здоровья и прочих земных благ любыми средствами, не взирая на тот вред, который может при этом быть для его души. Так называемое отчитывание наглядно это иллюстрирует. Современные люди просто не знают, какому риску подвергают они своих близких и самих себя, приходя на “отчитку.” Священник же, “молитвою и постом” не получив от Бога дара изгнания бесов, и пытающийся сам, путем вычитывания молитв и прочих действий победить злых духов, красноречиво свидетельствует о себе. Святитель Игнатий с горечью писал о подобных “чудотворцах”: “Душепагубное актерство и печальнейшая комедия — старцы, которые принимают на себя роль древних святых Старцев, не имея их духовных дарований.” [68]

Закливание духов в наше время, когда “оскуде преподобный,” может иметь самые губительные духовные, психические и физические последствия, как в личном, так и в социальном отношениях, как для самих больных, так, естественно, и для отчитывающего. Преп. Амвросий Оптинский говорил: “Если не хочешь нести скорби, не берись помогать одержимым бесами. Преподобный Симеон Евхаитский советует уклоняться от одержимых злыми духами” [69]. Священник, дерзающий изгонять (отчитывать) злых духов

“Иисусом, Которого Павел проповедует” (Деян. 19:13), рискует подвергнуть себя подобному же поруганию от них, о котором промыслительно повествует книга Деяний апостольских, а бесноватого ввергнуть в еще более тяжкие болезни и страдания [70].

[54] Подробнее об этом: Успенский Н.Д. Византийская литургия //Богословские труды. Сб. 21. С. 31.

[55] Лавсаик. М., 1992. С. 126-127.

[56] Там же. С. 223. Вопрос 301.

[57] См., свт. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т.1. СПб. 1905. С. 274.

[58] Примеров этого можно было бы привести множество. Один из них см. в Житии преп. иеросхимонаха Илариона Оптинского (Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 190).

[59] “Никаких заклинательных молитв не нужно: они прочитаны над каждой из вас при святом Крещении. Нужно предаться воле Божией и признать себя достойным всякого человеческого и бесовского наведения...” (свт. Игнатий (Брянчанинов), Собрание писем, М., 1995. С. 217-218).

[60] Преп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М. 1993. С. 137. Слово 30.

[61] Там же. Сл. 36. С. 225.

[62] Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Мф. 12. 43-45.

[63] Свят. Игнатий (Брянчанинов). Собрание писем, М., 1995. С. 217-218.

[64] СПб.1897. Т.3. Кн.1. С.341.

[65] Послушник Симеон. Путешествие утлой ладьи по бурному житейскому морю. М. 2000. С. 72.

[66] Цит. по: Иеромонах Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. С. 213.

[67] Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С. 445.

[68] Там же. С. 72.

[69] Сердце чисто созижди во мне, Боже. Коломна. 1995. С. 299.

[70] Специальный чин изгнания злых духов, содержащийся в Требнике митр. Петра Могилы (XVII в.), имеет католическое происхождение. В Русской Церкви он не получил никакого практического признания и священники никогда не отчитывали. Тем более, этого не делали святые, которые имели дар Святого Духа. Они исцеляли молитвой и только тех, на кого указывал им Господь. Лишь в конце XX века по причине глубокого оскудения духовной жизни отдельные священнослужители начали т.н. отчитывание, разработав специальный чин.

## 5. Оценка естественного богопознания [71].

Хотя языческим народам и предоставлено было “ходить своими путями” (Деян. 14: 16), однако Бог им “не переставал свидетельствовать о Себе” (Деян. 14:17). И в язычестве люди “искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли” (Деян.17:27). Некоторые исследователи считают, что язычество, за исключением отдельных и ограниченных эпох и общественных групп, отличается “напряженной религиозностью, которая волнует и прямо поражает при соприкосновении с ним.” [72] В сердцах язычников всегда оставалось “написано дело законное,” “спослушствующей им совести” (Рим. 2:15), возвещавшей о их нравственных обязанностях к Богу и ближним. Бог открывал Себя и язычникам, в меру их разумения.

Св. Иустин Философ говорит, что Логос действовал не только “через Сократа, среди эллинов,” но и “среди варварских народов”. [73] “У всех есть семена Истины.” [74] “Христос есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы они считались за безбожников, — таковы между эллинами Сократ, Гераклит и им подобные.” [75] “Во всяком народе, — говорит св. Иустин Философ, — веруют во Христа и ожидают Его.” [76] Климент Александрийский писал: Господь даровал грекам философию, как ступень к “философии во Христе,” она служила для них своего рода Ветхим Заветом. [77]

Богоискание является естественной потребностью живого душой человека. И многие, ища Бога на путях философии и в различных религиях, приходили к православию.

Яркими примерами бескорыстного искания Бога в XX-м веке являются подвижники: русский игумен Никон Воробьев (†1963) и американский иеромонах Серафим Роуз (†1982), пришедшие к православию через джунгли атеизма, науки, философии.

Однако не редко искания человека оказываются ничем иным, как увлечением “философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу” (Кол. 11:8). Такое происходит с теми, кто ищет не смысла жизни и жизни, согласной с этим смыслом, а развлечений ума: “философии ради философии,” “богословия ради богословия.” Это — широко распространенная болезнь духовно расслабленной части духовенства, богословов, интеллигенции. Таковых интересует не опыт и творения истинных философов, величайших любителей Мудрости — святых отцов, но вопросы, не имеющие никакого отношения к реальной духовной жизни, к спасению. Кажется, и не трудно понять, что “теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу” (1Кор. 13:12). Однако языческое сознание идет широкими воротами и пространным путем (Мф. 7:13) религиозно-философских и богословских игр, проигрывая в них свою жизнь, прельщаясь и прельщая других.

К каким последствиям приводят они человека можно показать на примере буддизма и индуизма.

Будда (†483 г. до н.э.) своим последователям внушает: “Не ищите опоры ни в чем, кроме как в самих себе: сами светите себе, не опираясь ни на что, кроме как на самих себя” [78]. И так говорит о самом себе: “Я всезнающ, у меня нет учителя; никто не равен мне; в мире людей и богов никакое существо не похоже на меня. Я священный в этом мире, я учитель, я один — абсолютный Сам — Будда. Я добился покоя (путем погашения страстей) и получил нирвану...” [79]. Древнее искушение “будете, как боги” (Быт. 3:5) говорит здесь в полный голос, со всей откровенностью.

То же видим в йоге и в самой авторитетной современной индуистской системе — веданте. В одном из индуистских гимнов “Песнь Саньясина” находим следующий страстный возглас от лица человека: “Нет более рождения, ни “я,” ни “ты,” ни смертного, ни Бога! Я стану всем; все станет “Я” и не омраченным блаженством!” [80]

Авторитетнейший проповедник веданты Суоми (учитель) Вивекананда (†1902г.) рекомендует такую духовную установку своим последователям: “Напоминание о наших слабостях, — говорит веданта, — не поможет; нам нужно лечение. Лечение же от слабости состоит не в том, чтобы заставлять человека постоянно думать, что он слаб, а в том, чтобы он думал о своей силе. Говорите ему о силе, которая уже есть в нем. Вместо того, чтобы говорить людям, что они грешники, веданта учит наоборот: “Вы чисты и совершенны, и все, что вы называете грехом, не ваше... Никогда не говорите: “Я не могу.” Этого не может быть, так как вы бесконечны... Вы можете делать все, вы всемогущи” [81]. Или такое наставление: “Лучший человек тот, кто осмеливается о себе говорить: “Я знаю о себе все”... Слушайте день и ночь, что вы — Душа. Повторяйте это себе день и ночь, пока эта мысль не войдет в вашу кровь, не будет звучать при каждом биении вашего сердца... Пусть все ваше тело наполнит эта одна мысль: “Я нерожденная, бессмертная, блаженная, всеведущая, вечно-прекрасная Душа...” Усвойте эту мысль и проникнитесь сознанием своего могущества, величия и славы. Дай Бог, чтобы противоположное суеверие никогда не запало вам в голову.” “Ужели ты считаешь себя слабым? Не годится считать себя грешником, слабым. Говорите это миру, говорите себе...” [82]. И это нужно не только знать, осознавать, это нужно глубоко прочувствовать: “Чувствуйте, как Христос, — и вы будете Христом; чувствуйте, как Будда, — и будете Буддой” [83].



“Что же еще есть в религии, чему нужно научиться? — восклицает Вивекананда и отвечает: Единство Вселенной и вера в себя, вот все, что нужно знать” [84]. “Веданта говорит, что нет Бога, кроме человека. Вас это может поразить сначала, но мало-помалу вы это поймете. Живой Бог в вас, а вы строите церкви и храмы и верите во всякого рода воображаемую бессмыслицу. Единственный Бог для поклонения — это человеческая душа или человеческое тело” [85].

Приведенные высказывания достаточно ярко показывают, что представляет собой индуистский мистицизм веданты. Это культ откровенной, сатанинской гордыни (“*проникнитесь сознанием своего могущества, величия и славы!*”), гневно отвергающей бытие Единого Бога (“нет Бога, кроме человека... а вы верите в бессмыслицу”) и, естественно, приводящей к очевидному сумасшествию (“*Чувствуйте, как Христос, — и вы будете Христом!*”! Не тот же ли путь и у Франциска Ассизского, который тоже “*почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса?*”).

В оценке естественного богопознания Священное Писание и Предание Церкви являются единственно достоверным критерием, дающим возможность отделить истинное от ложного. Интуитивное чувство Бога, присутствующее в душе каждого человека, ум, воображение, желания, не имеющие под собой твердой почвы Откровения от Бога, легко порождают самые разнообразные о Нем представления и, соответственно, религии. Поэтому естественное богопознание даже в своих высших достижениях всегда страдает большой неопределенностью, антропоморфизмом и глубокими искажениями в понимании Бога, духовного мира, человека [86].

Неоценимую помощь в оценке многообразных идей, рождающихся на пути естественного богоискания, могут оказать творения православных отцов Церкви, существо учения и опыт которых особенно доступно, глубоко и точно изложил для современного человека в своих творениях и письмах святитель Игнатий Брянчанинов.

[71] См. подробнее гл. VI. Язычество.

[72] Булгаков. Свет невечерний. М., 1917, с. 327. Сравн.: Арсеньев Н.С. В исканиях Абсолютного Бога (Из истории религиозной мысли античного мира). М., 1910, с. 3.

[73] Апология 1, 5. // Памятники древней христианской письменности, т.4, М., 1863, с. 25.

[74] Апология 1, 44, с. 83).

[75] Апология 1, 46 // Памятники древней христианской письменности, т. 4, М., 1983, с. 85.

[76] Апология 1, 56, с. 96.

[77] Строматы. IV, 8.

[78] Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством: В 2-х т. Пг., 1916. Т. 1. С. 175.

[79] Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1968. С. 84.

[80] Вивекананда Суоми. Джнана-йога. СПб., 1914. С. 8.

[81] Там же. С. 275.

[82] Там же. С. 277, 279.

[83] Там же. С. 283.

[84] Там же. С. 278.

[85] Там же. С. 299.

[86] См., например, Глаголев С.С. Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне Церкви. Харьков, 1900.

## VI. Язычество.

Термин “язычество” происходит от церковнославянского слова “язык,” означающего “народ.” В ветхозаветную эпоху евреи называли язычниками все другие народы, вкладывая в это слово негативную оценку и самих народов, и их религиозных верований, обычаев, морали, культуры и проч. От иудеев термин “язычество” перешел и в христианскую лексику. Однако в христианстве он уже не включает в себя что-либо связанное с нацией или расой. Им обозначаются религиозные учения и мировоззрения, имеющие ряд определенных признаков (см. ниже). Язычество имеет две основных категории: религиозную и нерелигиозную. Первая представляет собой то, что обычно называется естественным богопознанием (см. выше) и включает в себя все религии и религиозные верования, не принимающие Библии за источник сверхъестественного Откровения. Вторая — все прочие нехристианские мировоззрения.

Язычество... лжерелигиозно и лжедуховно. Оно — искажение, извращение, растление истинной веры, присущей человечеству изначала, и, вместе, мучительная попытка вырваться из духовной смуты, так сказать “духовное барахтанье. Язычество — это самообольщение [1].

Язычество по своим самым существенным характеристикам является полной противоположностью христианства (Мф.18:17): “...да будет он тебе, как язычник и мытарь” (Мф. 18:17). Господь запрещает уподобляться язычникам в многословии на молитве (Мф. 6:8), в их отношении к людям: “Если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так ли поступают и язычники?” (Мф.5:47). “Не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?” или: “что пить?” или: “во что одеться?” Потому что всего этого ищут язычники” (Мф. 6:31-32).

Апостол Петр призывает христиан не поступать “по воле языческой,” не предаваться “нелепому,” (слав. — “богомерзкому”) идолослужению (1Петр. 4:3). Св. апостол Павел ярко изображает глубину падения человека в язычестве (Рим. 1:21-25). По его словам, язычники Бога не знают (Фес.4:5), ходят “к безгласным идолам” (1 Кор. 12:2).

Древние христианские писатели хотя и говорят, что Бог и язычников милует и им открывает Себя в их совести и разуме, однако постоянно подчеркивают существенное различие между язычеством и учением Христовым. Так, христианский апологет Аристид в своей “Апологии” подвергает критике религиозные верования “варваров и эллинов.” “Те и другие, — говорит он, — грубо заблуждаются. Первые — поклоняясь стихиям, а вторые — воздавая поклонение антропоморфным богам.” [2] Другой христианский апологет Татиан, который, по его признанию, “ознакомился с мистериями, исследовал различные виды богопочитания” [3] говорит, что отвергает “языческие заблуждения, как детские бредни,” [4] что языческие мифы — “чистый вздор” и что “христианское познание о Боге неприлично даже сравнивать с мнениями язычников, которые погрузились в вещество и нечистоту.” [5] Тертуллиан в резкой форме обращается к язычникам: “Боги ваши и демоны — одно и то же, а идолы — тела демонов” [6].

Язычество очень неоднородно по форме. Существует множество его видов: магия, шаманство, все политеистические религии, сатанизм, атеизм, материализм и др. Однако есть признаки, наиболее характерные для большинства из них: натурализм, идолопоклонство, магизм, мистицизм.

[1] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 674.

- [2] Попов И.В., проф. Конспект лекций по патологии, Серг. Пос., 1916, 38 изд., с. 34-35.  
[3] Татиан. Речь против эллинов, 29. М. 1863, с. 169.  
[4] Там же, 30, с. 170.  
[5] Там же, 2, с. 161-162.  
[6] Тертуллиан. Твор. Т.1.Апология, 23. СПб. 1847. С. 56.

## 1. Натурализм.

Под натурализмом (от лат. *natura* — природа, естество) в данном случае подразумевается такой жизненный принцип, согласно которому цель жизни видится в максимальном удовлетворении всех т.н. естественных потребностей человека — того, что апостол Иоанн Богослов определяет как “похоть плоти, похоть очей и гордость житейская” (1Ин.2:16). Подобная жизненная установка обычно связана с широкой моральной “свободой” личности. Она исходит из понимания человека как существа духовно полноценного (“человек — это звучит гордо”) и потому нуждающегося лишь в соответствующих материальных и социальных условиях жизни и возможности самореализации. Поэтому христианское учение о поврежденности человеческой природы (т.н. *первородный грех*) и необходимости ее исцеления от страстей (“похотей”) для достижения полноценной жизни чуждо язычеству. Язычник, напротив, доволен собой, своим умом, он ищет лишь внешней свободы “хлеба и зрелищ.”

Другой стороной натурализма является обоготворение природы, ее сил и явлений, в конечном счете, обоготворение самого человека. Этот характер язычества ясно отмечает св. апостол Павел, говоря, что язычники “заменяли истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца” (Рим. 1:25). Даже в лице лучших своих представителей, языческий мир не мог преодолеть натурализма. Философские системы языческой древности не содержали в себе достаточной силы, чтобы окончательно порвать с натурализмом, душа язычника не могла “вырваться из рокового воспаленного круга бытия, чтобы достичь чистого бытия.” [7]

Однако идеал натуралистического язычества — максимум наслаждений и минимум труда, более чем призрачен. Не говоря уже о его мимолетности и безусловном конце для каждого человека и его зависимости от множества разного рода обстоятельств в течение жизни, наслаждение, ставшее целью жизни, по самой природе человека не может доставить ему безусловного блага. Страсти ненасытны и, будучи удовлетворяемы, растут, требуя все новых наслаждений, в том числе и противоестественных. Разлагая душу, они делают ее эгоистичной, гордой, бесчувственной, не способной ни к любви, ни к радости, ни тем более к духовным переживаниям. Идеал аскариды превращает человека в труп прежде смерти тела. О таковых Господь сказал Своему ученику: “Предоставь мертвым погребать своих мертвецов” (Мф. 8:22). До каких мерзостей при этом может дойти человек-язычник, ярко показал, например, апостол Павел в послании к Римлянам (гл. 1).

Один из последовательных критиков христианства Дж. Робертсон признает, что языческие культы были проникнуты “духом сексуализма.” [8] Не случайно, Антисфен, друг Сократа, восклицал: “Если бы только я мог поймать Афродиту! Метательным копьём пронзил бы я ее за то, что она соблазнила у нас стольких почтенных и прекрасных женщин.” [9]

Соблазнительные и прямо развратные формы культа нередко являлись неотъемлемой частью язычества. Плутарх, например, считал “грязные” слова и такие же ритуальные действия средствами задобрить, удовлетворить демонов. Неоплатонический автор трактата

та “О языческих мистериях” пошел дальше — до идеализации культа фалла. [10] Храмы служили местом для любовных интриг, и, как говорит Минуций Феликс, блуд в языческих храмах развивался свободнее, чем в открытых публичных домах. [11] Лукиан упоминает об одной позорной похвале педерастии, которая произносилась в форме речи в храмах во время богослужения. Считалось также, что на праздниках Диониса более всего угоден божеству тот, кто больше всех выпьет. [12] У Теренция читаем, как некий прелюбодей в свое оправдание ссылается на грех Юпитера: “Если так действует бог, — говорит он, — то почему мне, человеку, не действовать так же?” [13]

Не признавая, большей частью, бессмертия души и отрицая всеобщее воскресение, язычество, даже религиозное, окончательно лишает человека реального смысла жизни. Ибо смысл может быть только в жизни, в личной оценке и переживании своих деяний, а не в бесчувствии смерти. Только страхом перед голосом совести и нравственной ответственностью за свои поступки можно объяснить ту слепую, настойчивую веру в свою окончательную смерть (т.е. безнаказанность), в которой убеждает себя язычник. Отсюда и его отчаянное желание “пожить,” “взять от жизни все.” Но мгновение жизни продлить нельзя, и бессмысленная в язычестве трагедия смерти каждый раз развенчивает его близорукость, вскрывая пустоту тех призраков-идолов, которыми живет человек-язычник.

[7] Арсеньев Н.С. В исканиях Абсолютного Бога, с. 15, 33, 39, 40.

[8] Робертсон Дж. Первоначальное христианство, 1930, с. 64.

[9] Несмелов В.И., проф. Наука о человеке, Казань, 1966, т. 2, с.

[10] См. Н. Арсеньев. В исканиях Абсолютного Бога, с. 37.

[11] М. Феликс. Октавий, 25, русс. пер., М., 1866, с. 89.

[12] Никодим Милаш, еп. Правила Православной Церкви с толков., т. 1, СПб., 1911, с. 152-153.

[13] Фаррар Ф. Первые дни христианства, СПб., 1892, с. 88.

## 2. Идолопоклонство.

Идолопоклонство (от греч. εἰδωλον — видение, призрак, видимость, грёза, идеал, кумир) в прямом смысле слова означает поклонение идолам, изображениям богов. В политеистических религиях это выражалось в культе различных идов-богов (например, в греческой религии: культ Диониса — бога вина и веселья, Афродиты — богини чувственной любви и красоты, и др.). Этим идолам приносились жертвы, иногда даже человеческие.

В переносном смысле идолопоклонство это поклонение таким “похотям,” идеям, кумирам и целям в жизни, которые духовно ослепляют, унижают человека, делают его игрушкой собственной страсти. Идолы-страсти бесчисленны. Идея всемирного господства, культ денег, моральной вседозволенности и произвола под личиной свободы и подобные им идолы служат объектами часто гигантских по своим масштабам жертвоприношений [14]. Идолослужением апостол называет, например, страсть к богатству, “любостяжание” (Кол. 3:5), чревоугодие (“их бог — чрево” — Фил. 3:19). Действительно, когда скупой ни о чем не думает, кроме наживы и денег, а честолюбец — ни о чем, кроме славы и почестей, и все свои силы отдают на достижение цели, то они в полном смысле слова являются идолослужителями. Авва Дорофей указывает на три основных идола, которые порождают всех прочих: “Всякий грех происходит или от сластолюбия, или от сребролюбия, или от славолюбия” [15].

Идолом для человека может стать любая страсть: телесная, душевная или духовная. И в этом смысле был прав Тертуллиан, когда писал: “Величайшее злодеяние рода челове-

ческого, заключающее в себя все другие злодеяния, злодеяние, составляющее причину осуждения человека, есть идолопоклонство” [16].

Идолослужителями, т.е. действительными язычниками, могут оказаться люди самых разных мировоззрений и религий: от агностика и атеиста до православного христианина. Ибо верность Богу определяется, в конечном счете, “не словом или языком, но делом и истиною” (1 Ин. 3:18). А Господь предупреждает: “Не можете служить Богу и мамоне” (Мф. 6:24).

[14] “Есть данные, что в России до революции было 360000 священнослужителей, а к концу 1919 г. их осталось 40000,” — пишет об одном из таких жертвоприношений В. Солоухин (“Почему я не подписался под тем письмом”). См. также, например: Дмитриев С. По следам красного террора (об историке С.П. Мельгунове и его книге) // Наш современник. 1991. №1; Мельгунов С. Красный террор // Наш современник. 1991. №1-3.

[15] Авва Дорофей. Душеполезные поучения. М. 1874. Поуч. 9. С. 126.

[16] Тертуллиан. Твор. Т.1.Апология, 23. СПб. 1847. Об идолопоклонстве, 1. С. 144.

### 3. Мистицизм.

Мистицизм (от греч. μυστικός — таинственный, мистерийный) — понятие достаточно широкое. Известный современный католический богослов Ганс Кюнг, например, пишет: “Мистика,” “мистический” — эти слова, если вернуться к их буквальному смыслу, происходят от греческого глагола μύειν — замкнуть (уста). “Мистерии” — это “таинства,” “тайные учения,” “тайные культы,” о которых не полагается рассказывать непосвященным. Мистической, следовательно, является такая религия, которая “замыкает уста,” то есть молчит о своих сокровенных тайнах в присутствии профанов и, более того, — отворачивается от внешнего мира, закрывает глаза и уши, дабы обрести спасение внутри самой себя.” Мистика, как определяет ее Ф. Гейлер, — это “та форма общения с Богом, при которой мир и Я радикально отрицаются и человеческая личность растворяется, пропадает, тонет в единой и бесконечной стихии божества” [17]. Но и само восприятие Бога приобретает в мистицизме искаженный характер. Как пишет крупный западный исследователь религии Ф. Гейлер (†1967) в своем монументальном труде “Молитва,” “последовательный мистицизм освобождает представление о Боге от всех личностных атрибутов, остается “голая” и чистая бесконечность” [18].

Это понимание мистицизма показывает, как далеко отстоит он от религии с ее личностным пониманием Бога. Смещение понятий “мистика” и “святость” в духовной области жизни опаснее, чем в любой другой, поскольку касается самой основы бытия человеческого.

Поэтому привычное употребление терминов “мистик,” “мистика,” “мистический опыт” и т.д. в приложении к любому опыту контакта с “запредельным” чревато серьезными последствиями. Применение их в богословии в столь расширительном значении, когда за ними могут стоять и добро, и зло, стремление к истине и примитивное любопытство, святость и сатанизм, Христос и Велиар (см. 2 Кор.6:15), способно эффективно внедрить в сознание разрушительную идею тождественности по существу всех аскетических путей.

Вот, яркая иллюстрация этого: “Следуя по пути, проложенному созерцанием, индийские брахманы приходили к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили. Янджнявалкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, кабалисты и Николай Кузанский, Яков Беме, Рейсбрук и множество других ясновидцев Востока и Запада... Все они как один свидетельствуют, что

там... нет ни добра, ни зла, ни света, ни тьмы, ни движения, ни покоя... В священном мраке, скрывающем основу основ, они ощутили реальность Сущего, **Абсолюта**. Страшная, непереносимая тайна!.. Эту бездну трудно даже назвать “Богом”... За пределами всего тварного и ограниченного мистическому оку открылась Реальность, которую Лао-Цзы называл Дао, Будда — Нирваной, кабалисты — Энсофом, христиане — Божественной Сущностью (ουσια), “Божеством” [19].

Это — вполне теософская идея, которая совершенно обесценивает уникальную значимость Жертвы Господа Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения мира. Своим опорным пунктом она, как видим, имеет широкое понятие мистики. С его помощью оказалось столь просто поставить в один ряд и отождествить (!) опыт христианских святых с опытом кабалистов (для которых Иисус Христос — лжемессия), буддистов (вообще отвергающих Личного Бога) и т.д., отождествить Дао, нирвану, энсоф с Божественной сущностью, Божеством (ср.: Ин. 8:42; 15:23). Так уничтожается само понятие Истины в религии, и человек лишается даже мысли о возможности роковой ошибки в такой ответственной области жизни, как духовная. В результате, он легко превращается в слепую игрушку своей мечтательности, самомнения, а не редко и откровенно демонических сил.

Мистицизм присутствует во всех религиях. В языческих — как явление естественное, в христианстве же — как болезнь, ненормальность, как искажение его веры и основ жизни. Истоки мистицизма всюду одни и те же — это гордость, страстное стремление человека проникнуть в тайны духовного бытия и получить власть над ним, искание высших наслаждений, экстаза.

Мистицизм имеет много *разновидностей*. Все их можно разделить на две основные категории: мистицизм естественный и приобретенный, хотя деление это достаточно условно, поскольку не всегда просто провести границу между ними.

Под *естественным* мистицизмом подразумеваются те природные способности человека — к предвидению, целительству, ясновидению, телепатии и др. — которые теперь называются экстрасенсорными. Согласно христианской антропологии, эти способности естественны человеку, но вследствие грехопадения оказались в состоянии “анабиоза” и потому проявляются редко.

Отсюда и возникает большая опасность развития у их обладателя тщеславия, гордости и сопутствующих им других страстей. Опасность заключается в том, что такой “естественный мистик,” будучи обычным грешным человеком, воздействует не на тело, как это имеет место в обычной терапии, а непосредственно на душу больного. И внедряясь в нее своими неочищенными “руками,” заражает ее, нарушает тонкий, сокровенный порядок души и тем наносит часто непоправимый вред и психике, и нервам, и всему организму в целом. Потому Церковь запрещает обращаться за помощью к такого рода целителям.

Тем более опасны воздействия (например, через телевидение) тех, кого можно отнести к категории *приобретенного* мистицизма. Разного рода колдуны, астрологи, экстрасенсы-”профессионалы” и т.п., сознательно развивая у себя эти способности, большей частью, ради славы и корысти, калечат людей в несравненно большей степени, нежели первые. (Телевизионные “опыты” современных экстрасенсов — прекрасная иллюстрация этого).

Приобретенный мистицизм делится на две главные ветви: оккультный и прелестный.

Оккультный [20] связан с стремлением человека проникнуть в “*тот*,” неподвластный законам этого мира, таинственный мир человека, природы и духов с целью познания его тайн и использования скрытых в нем сил в своих целях. К оккультизму относятся: магия, сатанизм, спиритизм, теософия, антропософия и др. Во всех их человек, сознательно или бессознательно, вступает в общение **только** с *духами отверженными*, нанося себе непоправимый, как правило, вред.

*Прелестный* (от слова прелесть) мистицизм приносит человеку, как правило, видения, откровения, наслаждения. Находящийся в прелести думает, что он познает *тот* мир, в действительности же оказывается игрушкой своих фантазий и дьявольских наваждений. [21]

Мистицизм, таким образом, уводит человека от Бога, от подлинной цели жизни и дает такое направление развитию духа, при котором необычайно возрастает утонченная гордость, делающая человека неспособным к принятию Христа как истинного Бога и единственного Спасителя. Развитию гордости способствует и ложный аскетизм, и развиваемые нередко экстрасенсорные способности (например, в йоге), а также глубокие нервно-психические переживания, наслаждения, доводящие до экстаза. Все это постепенно приводит человека к убеждению, что он “как боги.” Такой путь нередко приводит к мистическому атеизму (например, буддизм, санхья), к сумасшествию, истерии, самоубийству.

[17] Кюнг Г. Существует ли Бог? 1982 г. С. 295.

[18] Там же. С. 297.

[19] Светлов Э. У врат молчания. Брюссель, 1971. С. 80-81.

[20] Оккультизм (от лат. *occultus* — тайный, сокровенный) — учение, признающее наличие в человеке, природе и космосе особых скрытых (оккультных) сил и призывающее человека к овладению ими для достижения своих целей. Разновидностей оккультизма много.

[21] См. гл. VI: Откровение: 3. Индивидуальное откровение и его признаки. Гл. IX. Духовная жизнь: 1,7 Прелесть.

#### 4. Магизм.

Магия (от греч. *μαγεία* — колдовство, чародейство, волшебство) — это вера в то, что законы этого мира подчинены оккультным силам, которыми человек может овладеть с помощью особых действий (заклинаний, ритуалов и т.д.). Оккультизм есть сфера магии по преимуществу, т.е. необходимости, а не свободы. Магия есть господство над миром через познание необходимости и закономерности таинственных сил мира. Свободы духа я не видел у людей, увлеченных оккультизмом. Они не владели оккультными силами — оккультная сила владела ими. Антропософия [22] разлагала целостность человеческой личности, потрошила душу не менее психоанализа... Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер. [23] Ни одного луча, падающего сверху. Все хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру. [24]

Магизм, как и мистицизм, не связан с обязательным признанием личного и, тем более, Единого Бога. Магическое миропонимание рассматривает мир как нечто безусловно статическое и детерминированное и не оставляет места для свободы ни богам, ни духам, ни силам природы. Всё и вся подчинены извечно существующим оккультным законам. Поэтому, нашедший “ключ” к ним становится подлинным властелином богов, людей и мира. Одна из индийских поговорок так и гласит: “*Весь мир подвластен богам. Боги подвластны заклинаниям. Заклинания — брахманам. Наши боги — брахманы.*”

В отличие от религии, усматривающей существо жизни человека в должном устройении его духа по отношению к Богу, для магии основное — это знание того, *что* и *как* нужно сделать, чтобы достичь цели. Цели эти исключительно земные (наслать порчу, приворожить, разбить любовь и т.д.) и их достижение ни в коей мере не связано с духовно-нравственным состоянием человека. В магии основное — это правильно все *сделать*.

Магическое сознание глубоко присуще ветхому человеку. Для очень многих православие — это поставить свечи, “приложиться,” что-то пожертвовать, подать поминания, заказать обедни, молебны, панихиды, посетить святые места, поисповедоваться и причаститься. А главное, без чего невозможно спасение — исполнение заповедей и покаяние, забывается. Но без духовного изменения (по греч. покаяние — *meta Noia* — изменение образа мыслей) все эти внешние действия по меньшей мере бесполезны, но чаще вредны, поскольку создают видимость праведной жизни и приводят человека к сомнению и неприязни ко всем “грешникам.”

Сами таинства в православии спасительны лишь при условии искреннего стремления человека духовно и нравственно измениться. Только внешнее же их принятие может стать для человека губительным. Апостол Павел пишет о причастии: “Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе” (1 Кор. 11:29). И это происходит при точном совершении всей внешней (обрядовой) стороны таинства Евхаристии и правил подготовки к нему.

Магическое восприятие таинств, церковных священнодействий, культа в целом является одной из главных причин вырождения христианской религии в людях, ее искажений, сползания к язычеству.

Величайшее зло языческого сознания — “сорвать тайны бытия” и человеку стать на место Бога. Магия и есть эта безумная попытка “революции” против Бога. По Священному Писанию, последним шагом этой революции будет явление властителя всего мира — антихриста, “человека греха,” “беззаконника” (2 Фес. 2:3-8) в высшем и исключительном значении этого слова, “так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога” (2 Фес. 2:4) и творя лжечудеса с помощью магии.

[22] Антропософия (от греч. ο ανθρωπος — человек и η σοφία — мудрость) мистическое учение, ставящее на место Бога человека, постигшего “тайную мудрость,” “истинный” смысл бытия и через это ставшего сыном Божиим.

[23] Штейнер Р. (†1925) — германский философ, мистик, основатель антропософии.

[24] Бердяев Н. Самопознание. Париж, 1949. С. 205-206.

## 5. Истоки и сущность язычества.

Что породило и продолжает порождать язычество в человеке и обществе?

Основной причиной его возникновения является ложное самоопределение человека. Книга Бытия повествует о том, как первые люди соблазнились сорвать запрещенный плод с древа познания добра и зла, чтобы стать “как боги.” Вместо постепенного духовного роста, изменения себя по образу всесвятого Бога, человек избирает “легкий путь,” не требующий труда, “приятный для глаз и вожделенный” (Быт. 3:6), обещающий сразу дать “знание добра и зла” — путь безбожного становления “богом.”

Этот внешний путь “срывания” тайн бытия для овладения его естественными и сверхъестественными силами порождает магию. Отсюда возникает идолопоклонство как



естественный результат извращения понятия о высшей цели и истинном смысле жизни. Здесь и истоки натурализма, поскольку утрата идеала духовного неминуемо влечет за собой культ материального, культ плоти. Гордость, попытка человека самому стать на место Бога, стремление к сверхсознанию и высшим наслаждениям порождает и наиболее утонченное язычество — мистическое [25].

В каком направлении идет общее развитие язычества? Становится оно все более “языческим” или же в нем происходит какой-то положительный процесс возвращения к “невидимому Богу” (Деян. 17:23)?

Является неоспоримым, что в язычестве всегда были люди, которые “искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли” (Деян. 17:27). И в этом смысле справедливо, что и в язычестве “совершался положительный религиозный процесс” [26]. Ибо, как писал св. Иустин Философ, “у всех есть семена Истины” [27] и “Христос есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы они считались за безбожников, — таковы между эллинами Сократ, Гераклит и им подобные” [28].

Однако не менее очевидно и другое, что эта всеобщая причастность Слову и искреннее искание истины отдельными язычниками не определяют общего хода развития язычества в человечестве. **Язычество** — это, в конечном счете, **не искание Бога, а уход от Него**, и прогресс в язычестве был и остается более прогрессом греха и отступления, нежели бескорыстного поиска истины и все большего познания Бога. Идея “*Царства Божия на земле*,” т.е. достижения в земной истории всеобщего духовного и нравственного совершенства и материального благоденствия, энергично защищаемая почти до конца своей жизни В.С. Соловьевым и идейно близких ему в этом мыслителей (С.Н. Трубецким, прот. П. Светловым, Н. Федоровым и др.), отсутствует в святоотеческих творениях и принципиально противоречит Откровению Нового Завета (см., Мф. 24:5-31; Апокалипсис, и др.). Божественное Откровение возвещает, что “в последние дни наступят времена тяжкие, ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды...” (2 Тим. 3:1-2), так что “Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле” (Лк. 18:8). Таковыми могут быть последствия лишь глубокой, всеохватывающей деградации человечества, окончательного господства язычества. Господь и открывает Церкви, что не в истории уготовано исполнение творческого замысла Божия о человечестве, но в метаистории, когда будет “новое небо и новая земля” (Откр. 21:1).

[25] См. гл. II, 8: Многообразие религий.

[26] Булгаков С. Свет Невечерний. Сергиев-Посад, 1917. С. 323.

[27] Апология. 1,7 // Памятники древней христианской письменности: В 7 т. Т. 4. М., 1860-67. С. 25.

[28] Апология. 1,46. Там же. С. 85.

## 6. Оценка язычества.

Понятием “язычество” в христианстве выражается, в первую очередь, то “ветхое,” наследственное начало в человеке, которое, возникнув в результате его отпадения от Бога, затем, в процессе истории, выявляется и развивается в различных формах и видах. Человек в настоящем состоянии, по христианскому учению, представляет собой не естественно-нормальное существо, но глубоко поврежденное и по душе, и по телу. В нем добро смешано со злом, “новое” с “ветхим,” и требуется постоянная, сознательная духовно-нравственная работа личности, чтобы стать полноценным, “новым” (Еф. 4:24) человеком.

Язычество, таким образом, есть, прежде всего, такое направление жизни, которое характеризуется ложным отношением человека к Богу, к себе, к миру. Поэтому оно включает в себя как различные религии и мировоззрения, так и всех тех людей, в том числе и христиан, которые живут “по стихиям мира, а не по Христу” (Кол. 2:8). Ибо в каждом человеке живет по природе христианин и язычник. И только искреннее избрание Христа нормой, идеалом своей жизни делает человека христианином. В противном случае, даже исповедуя Православие, оставаясь формально в Церкви, исполняя все внешние ее обряды и предписания, он может в полном смысле слова оказаться настоящим богопротивным язычником: “Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!” войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного” (Мф. 7:21).

## VII. Ветхозаветная религия.

### 1. Учение.

Монотеистическая религия, которую имели праотцы всех народов, но которая приобрела свою фиксированную определенность через Откровение, полученное Моисеем и другими еврейскими пророками, называется ветхозаветной. Поэтому она обычно понимается как религия евреев до пришествия Христа Спасителя и начала Нового Завета (далее начинается иудаизм или новоиудейство).

К основным чертам этой религии, как повествует Библия, следует отнести, во-первых, ее безусловный монотеизм. Утверждения некоторых исследователей о политеистическом характере ветхозаветной религии не выдерживают критики при внимательном рассмотрении приводимых ими аргументов. Главные из них следующие:

1. В еврейском тексте Библии с первых же строк говорится об “Элогим,” то есть о богах (т.к. суффикс “им” указывает на множественное число), а не о Боге, как это переведено на другие языки.

2. В Библии упоминаются имена различных богов, которым поклонялись евреи: Адонаи, Ягве, Саваоф и др.

3. Многочисленные библейские антропоморфизмы в отношении Бога говорят о примитивном, свойственном политеистам, представлении о Боге в ветхозаветной религии.

Относительно этих возражений можно заметить следующее:

1. Суффикс “им” в еврейском языке указывает не только на множественное число, но также используется для выражения полноты бытия, качества, превосходной степени. Например, в Библии небо звучит как шамаим, вода (как стихия) — маим и т.д. Это же относится и к имени “Элогим,” которым выражалось особое благоговение перед Богом, подчеркивались Его исключительность и единственность. Это словоупотребление являлось как бы вызовом окружающему политеизму. “В еврейском языке Элогим не означало “боги,” а являлось заменой превосходной степени, которой еврейский язык не знает. Употребление “Элогим” вместо “Эль” должно было подчеркнуть, что речь идет не просто о семитском божестве, а о Боге высочайшем. Примечательно, что ни “Элогим,” ни “Элоах” в семитской литературе не встречается нигде, кроме Библии” [1].

Некоторые Отцы склонны были полагать, что уже в Священном Писании Ветхого Завета этим именем прикровенно указывалось на Троичность Ипостасей в Боге. Так, свт. Василий Великий писал: “И рече Бог: сотворим человека. Скажи мне: неужели и теперь

одно Лицо? Не написано: да будет человек, но — сотворим человека... Слышишь христородец, речь обращена к Участвующему в мироздании, к Тому, Им же и веки сотвори (Евр.1:23)!" "Итак, говорит собственному Своему Образу, Образу живому, вещающему: "Аз и Отец едино есма" (Ин.10:30)... Ему говорит: сотворим человека по образу Нашему" [2].

2. Ягве, Адонаи и другие встречающиеся в Библии имена Бога означают не разные божества, но различные имена единого Бога, указывающие на те или иные свойства Бога. Так, "Адонаи (евр.) — сильный, могущественный повелитель — Господь." "Саваоф (евр., род., множ.) — воинств, сил; употреблялось обыкновенно со словом Господь, Бог." Ягве или "Иегова (евр.) Суций — великое и святое имя Бога, означающее самобытность, вечность и неизменяемость Существа Божия (Исх. 3:14)" [3].

3. Антропоморфизмы сами по себе не могут служить сколько-нибудь достаточным аргументом, подтверждающим политеистический характер ветхозаветной религии, поскольку они присущи не только всем религиям, но и человеческому языку вообще, поскольку он — человеческий.

Но если возражения против монотеизма ветхозаветной религии оказываются простым недоразумением, то бесспорно обратное. Заповедь о почитании единого Бога стоит первой в десятословии Моисея и повторяется настойчиво и многократно на протяжении всей Библии. Не заметить этого нельзя.

Ветхозаветная религия имеет многие черты, общие для большинства религий. К ним относятся, например, учение о личном Божестве, об Откровении, о добре и зле, о воздаянии, об ангелах и демонах, о необходимости жертвоприношений (кровавых), молитв и многое другое.

В то же время религия "Пятикнижия" неопределенно говорит о бессмертии души человеческой (напр., Еккл. 12:7), которая сходит в преисподнюю, шеол, страну забвения, место бессознательного пребывания, вечного непробудного сна (напр.: "для дерева есть надежда, что оно, если не будет срублено, снова оживет... а человек умирает и распадается; отошел, и где он? — человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего" — Иов. 14:7-12).

"Закон" (Пятикнижие) не говорит ни о посмертном воздаянии, ни о воскресении мертвых и вечной жизни, ни о Царствии Божиим. Бог "Закона" является безусловным мздовоздаятелем лишь здесь, в земной жизни. И потому религия "Закона" не возвышает человека над идеалом чисто земного благополучия (шалом).

Но уже у некоторых пророков встречаются выражения, из которых можно заключить, что умершие не просто спят вечным сном, но испытывают и определенные состояния. Так, пророк Иезекииль говорит, что "пораженные, падшие от меча" будут положены среди необрезанных в самой глубине преисподней (32:18-32). А пророк Исаия о посмертной участи нечестивых говорит: "червь их не умрет и огонь их не угаснет" (66:24).

Ветхозаветная религия, в лице пророков, чаёт воскресения мертвых. Эту надежду высказывает праведный Иов, когда говорит: "Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его" (19:25-27). О всеобщем воскресении говорит вполне определенно Исаия (26:8; 16:19), осуществление его предвидит Иезекииль (гл. 37). По воскресении для праведников будет вечная блаженная жизнь, а грешникам — посрамление: "И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление" (Дан. 12:2-3).

Однако ряд важных особенностей выделяют ветхозаветную религию из прочих религий. Это учение о творении мира из “ничего” [4], о сотворении человека как образа Божия, о грехопадении человека и др. Здесь остановимся на ее учении о Мессии и особом избранничестве еврейского народа.

1. Ожидание Мессии (греч. Χριστός — Помазанный; еврейское “машиах” означает “Помазанник”) является центральным пунктом ветхозаветного Откровения, душой всей ветхозаветной религии. В отдельных ветхозаветных книгах Мессия наделяется различными чертами: царя, первосвященника, пророка. В некоторых текстах Он объединяет в Себе все эти служения (Иер. 33:14-18, и др.) Но самое важное, что Он является Спасителем всего человечества, евреев и не евреев, от греха, зла и страданий, Который принесет на землю правду и истину и устроит вечное Божие Царство всеобщей святости, любви и мира (Ис. 2; Мих. 4; Ис. 53 и др.).

Но “невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания” (2 Пет. 3:16), и это Откровение Божие о Христе. Иудейские священники, богословы и учителя внушили своему народу чисто земное, вполне языческое, политическое истолкование Мессии: Он будет еврейским царем, которому подчинятся все народы земли и для еврейского народа наступит царство полного земного благоденствия. Отсюда становится понятным, почему за учение о Своем Царстве не от мира сего (Ин. 18:36) был отвергнут пришедший Мессия Господь Иисус Христос, и богооткровенная ветхозаветная религия прекратила свое существование. Возник иудаизм, сохранивший во многом внешнюю, формальную сторону ветхозаветной религии, но утративший ее существо.

2. Что означало богоизбранничество еврейского народа, какую оно имело цель? Понимание его также было глубоко искажено в еврейском народе. Поскольку самое важное — обусловленность избранничества верностью Богу в вере и нравственной жизни — было, фактически, полностью игнорировано. Весь акцент сделан на этнической принадлежности. Отсюда убеждение в вечной неотъемлемости избранничества, утверждение национальной исключительности евреев, их превосходства над всеми другими народами. Естественно, что подобная идея не может не импонировать эгоистическому сознанию человека, и потому она пустила глубокие корни в иудаизме.

В действительности же, в общекультурном, философском, научном развитии, как свидетельствует история, евреи стояли существенно ниже многих окружающих народов (Египта, Вавилона, Греции, Индии), и избрание еврейского народа было строго обусловлено важнейшим религиозным фактором: “Если будешь слушать гласа Моего, и будешь исполнять все, что скажу тебе, и сохранишь завет Мой, то вы будете у Меня народом избранным из всех племен, ибо вся земля Моя; вы будете у Меня царственным священством и народом святым” — Исход 23:22). Об этой обусловленности свидетельствует также тот очевидный факт, что израильские пророки постоянно призывают этот народ к покаянию, обличая его

в “жестоковейности” (Втор. 9:6: “Посему знай, что не за праведность твою Господь, Бог твой, дает тебе овладеть сею доброю землею; ибо ты народ жестоковейный”);

в развращенности и скором богоотступничестве (Втор. 9:12-14: “И сказал мне Господь: встань, пойдя скорее отсюда, ибо развратился народ твой, который ты вывел из Египта; скоро уклонились они от пути, который Я заповедал им; они сделали себе литый истукан. И сказал мне Господь: вижу Я народ сей, вот он народ жестоковейный; не удерживай Меня, и Я истреблю их, и изглажу имя их из поднебесной”);

в упорстве и непослушании (Ис. 65:2: “всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному”; ср.: Евр. 3:7-11) и т.д.

Еврейский народ был избран в ветхозаветную эпоху по причинам, в Откровении прямо не названным. Как не были прямо указаны причины избрания апостолов Петра отрекшегося Христа или Иуды Искариота, предавшего Его. Промысл Божий постоянно избирает те или иные народы и отдельные личности с учетом их свойств для исполнения конкретных исторических целей. Однако контекст Библии показывает, что основной причиной избрания еврейского народа были его преимущественные способности к сохранению и проповеди среди всех народов земли Откровения о спасении мира через Христа-Господа. Но поскольку способности могут быть реализованы очень различно, то и его избрание носило временный и прообразовательный характер, как и весь ветхозаветный Завет, который имел “тень будущих благ, а не самый образ вещей” (Евр. 10:1).

С пришествием Обетованного наступил конец Закону (Рим. 10:4), и уже “не плотские дети суть дети Божии” (Рим. 9:8), как и у Осии Господь говорит: “Не Мой народ назову Моим народом и не возлюбленную — возлюбленною. И на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там названы будут сынами Бога живого” (Рим. 9:25-26; Ос. 2:23; 1:10); ибо отныне только Христовы суть “семья Авраамово” (Гал. 3:29). С пришествием Христа уже “нет двух Израилей и двух богоизбранных народов. Есть лишь один избранный народ — Церковь, являющаяся истинным Израилем, включающим в себя как евреев, так и не евреев” [5].

У Креста произошло окончательное разделение Израиля на две части (Лк. 2:34): малое стадо избранных, “остаток” (Рим. 11:2-5), который стал началом Церкви, и другая часть, ожесточившихся, к которой относятся слова пророка Исая: “Я звал, и вы не отвечали; говорил, и вы не слушали... И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем” (Ис. 65:12-15). Это иное имя — *христиане* (Деян. 11:26).

Об отнятии избранничества у евреев, не принимающих Христа, совершенно определено и многократно сказано в Евангелии. Например, в притче о злых виноградарях: “Поэтому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его” (Мф. 21:43). И без притчи: “Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов” (Мф. 8:11-12).

На почве отвержения Христа и утраты избранничества возник иудаизм как антипод еврейской ветхозаветной религии. Иудаизм ожидает и подготавливает пришествие своего Христа (по христианскому Откровению, антихриста), с иным, разумеется, учением. В отличие от Ветхого Завета, иудаизм представляет собой уже, скорее, идеологию, нежели религию.

Отсюда становятся понятными и слова апостола Павла о том, что “весь Израиль спасется” (Рим. 11:26). Здесь “весь” означает не всех вообще. Но лишь тех евреев, которые в конце истории — когда в Церковь “войдет полное число язычников” (Рим. 11:25), т.е. когда среди других народов уже не останется истинных христиан, — примут Господа Иисуса Христа, убедившись, что Он и есть истинный Мессия. Эти евреи, будучи историческим остатком плотского Израиля, составят тогда весь (как и в начале христианства) “новый Израиль,” который и окажется спасенным, вошедшим в число избранных Божиих. Как писал апостол Павел: “хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской,

только остаток спасется” (Рим. 9:27). Таким образом, обетование, данное Аврааму (Быт. 12:3), исполнится в Церкви, ибо “Бог верен” (Рим. 3:4).

[1] Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 616. Прим. 261.

[2] Василий Великий. Беседы на шестоднев. Бес. 9. Творения. Т.1. СПб.1911. С.92, 93.

[3] Дьяченко Г.Н. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 6, 567, 234.

[4] См. ниже гл. IX: “Происхождение мира.”

[5] Казило С. Обзор журнала “Христианская Мирная конференция” // ЖМП. 1975. №3. С. 41.

## 2. Ветхозаветная религия и христианство.

Ветхозаветная еврейская религия была явлением исключительным среди дохристианского языческого мира. Вера в Единого Бога Творца и Промыслителя, в вечную жизнь и воскресение, в праведное загробное мздовоздаяние, относительная строгость жизненных установлений и многих нравственных предписаний, моральная чистота культа, запрещение человеческих жертвоприношений и многое другое являлось, безусловно, великим даром Божиим еврейскому народу и доброй закваской для окружающих племен и народов. Вера в грядущего Помазанника-Спасителя вселяла надежду перед лицом непреодолимых, кажется, тупиков жизни, заставляла евреев готовиться к Его встрече, помогала религиозно, духовно напрягаться, соответственно жить. Ветхозаветное Откровение дает и наиболее полную картину творения мира, происхождения человека, истории грехопадения. Во всем этом ветхозаветная религия имела, бесспорно, большое положительное значение для древнего мира.

Ветхозаветное Откровение сохраняет определенную ценность и в христианскую эпоху. Главное в нем — пророческие указания на Христа Спасителя. Эти указания, многие из которых поражают точностью своих хронологических, географических и генеалогических предсказаний, исполнившись на Иисусе Христе, дают исключительную возможность для каждого беспристрастного искателя истины увидеть в нем обещанного Богом Мессию и Господа.

Во многом же другом ветхозаветное Откровение существенно и подчас принципиально восполнено (Мф. 5:17) [6] Благовестием Христовым. Это, прежде всего, истины о Троице, о Боге, Боговоплощении, о Мессии и Его Крестной Жертве и Воскресении, о Царстве Небесном, которое пребывает не вне, а внутри человека, и является не идеалом земного благоденствия (шаломом), а Духом Святым, данным нам (Рим. 5:5).

По сравнению с Ветхим Заветом, Христос — не иудейский царь над всей землей, не политический реформатор, не благоустроитель материальной жизни, претворяющий камни в хлебы (Мф. 4:3-4) скоропреходящих плотских удовольствий, но Хлеб вечный, Путь, Истина и Жизнь (Ин. 14:6) для всего человечества в вечном бытии Царства Божия.

Полным контрастом с Ветхим Заветом является и Евангельское учение о праведности. Если “Закон” устанавливает две правды, две различные морали: одна — для внутренних взаимоотношений среди евреев, другая — для их отношений ко всем другим народам (подробнее об этом см. ниже), то евангельская праведность — едина и требует любви ко всем людям без исключения.

Новый Завет дает принципиально иное понимание богоизбранности. Богоизбранным является не тот, кто рожден от плоти и крови иудейской, “но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве” (Рим. 2:28-29). “Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любо-

вью” (Гал. 5:6). С пришествием Христовым оканчивается избрание внешнее, национальное, прекращает свое существование вся религия ветхозаветная со всеми жертвами, установлениями и законами, “потому что конец закона — Христос” (Рим. 10:4; см.: Мф. 5:18). С Его явлением “род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел... некогда не народ, а ныне народ Божий” (1 Пет. 2:9-10) — это Церковь, это пребывающие в ней христиане, среди которых “нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все... одно во Христе Иисусе. Если же... Христовы, то... семя Авраамово и по обетованию наследники” (Гал. 3:28-29).

Благовестие Нового Завета дает возможность видеть, насколько несовершенным был и сам принцип духовной жизни в ветхозаветной религии, которая вся утверждалась на “рабско-наемнической” психологии человека, на понимании заповедей Божиих как извне данных человеку, как юридического закона. Ветхий Завет, особенно Пятикнижие, фактически, был религией с ярко выраженной материалистической направленностью. Показателем духовного уровня ветхозаветной религии являются обещания и угрозы Господни, данные Израилю, за исполнение или нарушение им полученного от Бога Закона. Эти обещания весьма красноречивы: “Если ты... будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его,.. то Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли. И придут на тебя все благословения сии. Благословен ты в городе... и на поле. Благословен плод чрева твоего и плод овец твоих. Благословенны житницы твои и кладовые твои... Поразит перед тобою Господь врагов твоих... И даст тебе Господь изобилие во всех благах... Сделает тебя Господь главою, а не хвостом, и будешь только на высоте, а не будешь внизу” (Втор. 28:1-14). Такой же характер имеют и угрозы: “Если же не будешь слушать гласа Господа Бога твоего,.. проклят ты будешь в городе, и... на поле. Прокляты будут житницы твои...” и т.д. (Втор. 28:15-68; или Лев. 26) и т.д.

Поражает во всех этих обещаниях, наградах и угрозах глубоко земной их характер, отсутствие каких-либо духовных целей, какого-либо учения о Царстве Божиим. Нет мысли о вечной жизни, о духовных благах, о спасении. Высшее обещание, которое дается за верность Богу в Пятикнижии это: “Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе” (Исход 20:12). Это слабое звучание в ветхозаветной религии идеи вечного, неземного спасения, высшего духовного идеала наиболее ярко говорит о ее духовном уровне. Что более всего одухотворяло ветхозаветную религию? — учение о грядущем Мессии и вера в Его вечное Царство. Однако понимание этого величайшего в Ветхом Завете Откровения, как и других истин, обуславливалось духовно-нравственным состоянием принимающего их человека. И подавляющее большинство иудеев помышляли о земном царстве Израиля и земном “спасении.” Даже апостолы “спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?” (Деян. 1:6). Этот глубокий материализм является самой парадоксальной и в то же время наиболее яркой характеристикой ветхозаветной иудейской религии. Нет необходимости говорить о том, насколько принципиально различно понимание смысла жизни в христианстве, обращающего взор человека к граду грядущему (Евр. 13:14), призывающего искать прежде всего Царствия Божия и правды его (Мф. 6:51-56).

Характер ветхозаветной религии заметно меняется в Псалтири и у пророков. Здесь звучит уже боль о грехе, покаяние, молитва о чистоте сердца (Пс. 50), возвеличивается смирение (Пс. 33:19; 146:6; Ис. 57:15).

Существенны отличия ветхозаветной религии от христианства и в нравовании. Если по отношению к своим соплеменникам, близким и пришельцам она требует соблюдения справедливости (например, “не убивай,” “не прелюбодействуй,” “не кради” и т.д. — Втор. 5:17-19), то в отношении других народов она открывает путь к вседозволенности. Такие, например, предписания закона, как: “...введет тебя Господь, Бог твой, в ту землю, которую Он клялся отцам твоим, Аврааму, Исааку и Иакову, дать тебе с большими и хорошими городами, которых ты не строил, и с домами, наполненными всяким добром, которых ты не наполнял, и с колодезьями, высеченными из камня, которых ты не высекал, с виноградниками и маслинами, которых ты не сажал, и будешь есть и насыщаться” (Втор. 6:10-11); или: “Не ешьте никакой мертвечины; иноземцу... отдай ее, он пусть ест ее, или продай ему” (Втор. 14:21), — и другие подобные достаточно свидетельствуют об уровне ветхозаветной морали. Те повеления, которые давались еврейскому народу во время завоевания земли обетованной от имени Бога — одна из ярких ее иллюстраций.

Ветхозаветная мораль явилась предметом особого внимания Самого Господа Иисуса Христа. Он решительно изменил сам принцип отношений между людьми, поставив во главу угла **любовь** ко всем — независимо от их национальности, веры и пола. “Ибо, — говорит Господь, — если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фариисеев, то вы не войдете в Царство Небесное. Вы слышали, что сказано древним: не убивай: кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду... Вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому... Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного... Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (Мф. 5:20-48).

Ввиду очевидного несовершенства ветхозаветного закона апостол Павел писал: “Делами закона не оправдается никакая плоть” (Гал. 2:16), потому “оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати” (Гал. 5:4).

Ветхий закон подавляет человека многочисленностью внешних, обрядовых предписаний, которыми должен руководствоваться иудей. Это привело, в конечном счете, к фетишизации обрядового закона, “субботы.” Христос осудил это, сказав ревностным блюстителям закона: “Суббота для человека, а не человек для субботы” (Мк. 2:27).

Оценка ветхозаветной религии по существу дается в послании к Евреям: “Дух Святый показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния. Она есть образ настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего, и которые с яствами и питиями, и различными омовениями и обрядами, относящимися до плоти, установлены были только до времени исправления” (Евр. 9:8-10). “Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей... никогда не может сделать совершенными приходящих” (Евр. 10:1). “Ибо, если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому. Но пророк, укоряя их, говорит: вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... Говоря “новый,” показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению” (Евр. 8:7-8, 13).

Чем объясняется несовершенство богооткровенной религии Ветхого Завета?



Во-первых, тем, что Ветхий Завет был лишь подготовительным к пришествию Христа, носил прообразовательный и временный характер (Евр. 7:18-22; 8:5-8,13; 9:8-10), был лишь тенью будущих благ (Евр. 10:1).

Во-вторых, его этнической ограниченностью. Все ветхозаветные нравственные и обрядовые установления предназначались не всему человечеству, но одному племени, избранному для исполнения конкретного дела, и потому давались, исходя из его духовного уровня, нравственных особенностей, интеллектуальных возможностей и т.д. Господь, когда отвечал на вопрос фарисеев, “позволительно ли разводиться мужу с женою?” — объяснил, почему евреям был дан такой несовершенный закон. Иисус сказал им в ответ: “По жестокосердию вашему он [Моисей] написал вам сию заповедь” (Мк. 10:2-5). В те времена, следовательно, еще невозможно было дать совершенное Откровение, “самый образ вещей” (Евр. 10:1) всем людям земли, и потому была дана лишь “тень будущих благ” и только одному народу с учетом его духовных и душевных сил.

В-третьих, ветхозаветная религия и в принципе не могла быть совершенной, поскольку совершенство Откровения дано лишь явлением Бога во плоти (1 Тим. 3:16) и спасения Им человека Своей Жертвой и Воскресением.

Поэтому великий знаток Писания свт. Иоанн Златоуст говорит, что “ветхозаветное... так отстоит от новозаветного, как земля от неба” [7].

[6] В греческом тексте здесь стоит глагол πληρωσαι (infinitiv, aoristi, activi от πληρωω — наполнять, восполнять, исполнять, кончать).

[7] Свят. Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений: В 12 т. СПб., 1900. Т. 6. С. 91.

## VIII. Духовная жизнь.

**В**опрос о духовной жизни является основным для каждого человека, поскольку именно она, в конечном счете, определяет характер, направление и саму разумность всей его деятельности. Духовное состояние является своего рода маточным раствором, порождающим “кристаллы” всех тех идей, чувств, желаний, переживаний, настроений человека, которыми он живет, всего его отношения к людям, природе, делам, вещам и т.д. Ибо дух творит себе формы. Правильная духовная жизнь несет в себе здоровую во всех отношениях жизнь, является источником того благоденствия, к которому естественно стремится каждый человек и каждое общество. Напротив, нарушение духовных законов неотвратимо приводит к разрушению всего строя жизни на всех ее уровнях — личном, семейном, общественном.

Понимание *духовности*, как правило, неразрывно связано с другим не менее емким понятием — *святостью*. В разных религиях и культурах они имеют свой характер. Наибольший и вполне закономерный интерес вызывает их православный смысл.

### 1. Основы духовной жизни [1].

(по творениям святителя Игнатия Брянчанинова)

Существо любой религии заключено в духовной жизни, которая является наиболее сокровенной ее стороной. Вхождение в эту жизнь требует не только ревности от человека, но и знания законов духовной жизни. Ревность не по разуму, как известно, плохой помощник. Туманные, расплывчатые представления об этой главной стороне религиозной жизни

приводят христианина, особенно подвигающегося, как правило, к печальным последствиям, в лучшем случае — к бесплодным трудам, но чаще — к самомнению и духовным, нравственным и психическим расстройствам. Самая распространенная ошибка в религиозной жизни — это подмена ее духовной стороны (исполнение заповедей Евангелия, покаяние, борьба со страстями, любовь к ближним) внешней — исполнением церковных установлений. Как правило, внешнее без внутреннего делает человека “святым сатаной” — гордым фарисеем, лицемером, отвергнутым Богом. Потому столь необходимо знание основополагающих принципов духовной жизни в Православии.

Неоценимую помощь в этом может оказать опытный руководитель, видящий душу человека. Но такие руководители даже в древние времена были, по свидетельству Отцов, большой редкостью. Преподобный Симеон Новый Богослов в X в. говорил: “Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе руководителя бесстрастного и святого. Исследуй и сам Божественные Писания и особенно деятельные писания святых отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учат тебя учитель и настоятель, мог ты, как в зеркале, видеть, насколько они согласны между собой, и затем согласное с Писаниями усваивать и удерживать в мысли, а несогласное, рассудив добре, отлагать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что в эти дни много явилось прелестников и лжеучителей” (Добротолюбие. Т.5. Гл.33).

Тем труднее их найти в настоящее время. Святой Григорий Синаит в XIV в. “решился сказать, что в его время вовсе нет благодатных мужей, так сделались они редки... Тем более в наше время делателю молитвы необходимо наблюдать величайшую осторожность. Богодуховенных наставников нет у нас!” [2] (I, 274).

Святые отцы предвидели голод слова Божия (при избытке Библии!) в последние времена и предуказали искренне ищущим спасительное средство в их духовной жизни. Это средство — **“жительство под руководством отеческих писаний с советом преуспевших современных братьев.”**

Приведенные слова принадлежат одному из авторитетнейших русских духовных наставников и писателей XIX века святителю Игнатию Брянчанинову (1807-1867), творения которого являются своего рода православной аскетической энциклопедией и представляют собой одно из таких “отеческих писаний,” но имеющих особую для современного христианина ценность. Эта ценность обусловлена тем, что они

написаны на основе тщательного изучения святоотеческих творений и испытаны в горниле личного подвижнического опыта;

дают ясное изложение всех важнейших вопросов духовной жизни, в том числе и опасностей, встречающихся на ее пути;

излагают святоотеческий опыт богопознания применительно к психологии и силам человека ближайшей к нам по времени и по степени обмирщенности эпохи (XIX в.).

Здесь представим лишь некоторые из наиболее важных положений его учения по данному вопросу.

## 1. Правильная мысль

“Обыкновенно люди считают мысль чем-то мало важным, потому они очень мало разборчивы при принятии мысли. Но от принятых правильных мыслей рождается все доброе, от принятых ложных мыслей рождается все злое. Мысль подобна рулю корабельному: от небольшого руля, от этой ничтожной доски, влачащейся за кораблем, зависит направление и, по большей части, участь всей огромной машины,” — так писал святитель Игнатий, подчеркивая то исключительное значение, какое имеют наши мысли, взгляды и

теоретические знания в целом для духовной жизни (IV,509). Не только правильная догматическая вера и евангельская нравственность, но также знание и неукоснительное соблюдение духовных законов определяют успех сложного процесса реального перерождения страстного, “плотского” (Рим. 8:5), “ветхого человека” (Еф. 4:22) в “нового человека” (Еф. 4:24).

Однако и теоретическое понимание этого вопроса оказывается не столь простым, как может показаться на первый взгляд. Многообразие так называемых духовных путей жизни, которые предлагаются сейчас со всех сторон нашему человеку, являются одной из иллюстраций сложности данной проблемы.

Потому возникает задача исключительной важности: найти наиболее существенные признаки и свойства истинной духовности, которые позволили бы отличить ее от всевозможных видов лжедуховности, мистицизма, прелести. Об этом хотя, как кажется, достаточно говорит двухтысячелетний опыт Церкви в лице своих святых, его восприятие современным человеком, выросшим в условиях материалистической, бездуховной цивилизации, встречает немалые трудности. Вот некоторые из них.

Наставления о духовной жизни святыми отцами всегда давались в соответствии с уровнем тех, кому они предназначались. “Просто так,” “для науки” отцы не писали. Многие их советы, обращенные к подвижникам высокой созерцательной жизни и даже к т.н. *новоначальным*, оказываются полностью неприемлемыми для современного христианина, духовного младенца. Также разнообразие, неоднозначность, иногда даже противоречивость этих советов, обусловленные различием духовного уровня спрашивающих, способны дезориентировать неопытного человека. Избежать этих опасностей при изучении святых отцов, не зная хотя бы наиболее важных принципов духовной жизни, очень трудно. В то же время и без святоотеческого руководства правильная духовная жизнь немислима. Перед лицом этого, казалось бы, неразрешимого тупика и выявляется вся значимость духовного наследия тех отцов, преимущественно ближайших к нам по времени, которые “переложили” предшествующий святоотеческий опыт духовной жизни на язык, доступный современному человеку, мало знакомому с этой жизнью и не имеющему, как правило, должного руководителя.

Творения святителя Игнатия, опытейшего духовного наставника, как раз дают современному христианину, ищущему спасения, безукоризненно верный “ключ” к пониманию аскетического наследия Отцов, пониманию их мысли.

## 2. Что значит вера во Христа

Что конкретно находим в этих творениях?

Прежде всего, глубоко духовное объяснение важнейшего в христианстве вопроса — веры во Христа. Вот как святитель **Игнатий** пишет об этом: “Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признает нужду в Искупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния” (IV,227). “Не сознающий своей греховности, своего падения, своей гибели не может принять Христа, не может уверовать во Христа, не может быть христианином. К чему Христос для того, кто сам и разумен, и добродетелен, кто удовлетворен собою, кто признает себя достойным всех наград земных и небесных?” (IV,378).

В приведенных словах невольно обращает на себя внимание мысль о том, что **сознание своей греховности и** проистекающее из него **покаяние являются первым условием принятия Христа**. Святитель как бы подчеркивает: не вера в то, что Христос при-

шел, пострадал и воскрес “начало обращения ко Христу,” ибо “и бесы веруют и трепещут” (Иак. 2:19), а познание “своей греховности, своего падения” рождает истинную веру в Него, ибо “не сознающий своей греховности... не может уверовать во Христа .”

Эта мысль Святителя указывает на первое и основное положение духовной жизни, столь часто ускользающее от внимания верующих и показывающее действительную глубину православного ее понимания. Христианином, оказывается, является совсем не тот, кто верит по традиции или кто убедился в бытии Бога какими-то доказательствами, и, конечно же, совсем не тот, кто ходит в храм и чувствует себя выше *всех этих* грешников, безбожников и нехристиан. Нет, христианин тот, кто видит свою духовную и нравственную нечистоту, свою греховность, страдает об этом, кто видит себя погибающим и потому внутренне способен к принятию Спасителя, к действительной вере во Христа. Потому, например, св. Иустин Мученик писал: “Он есть Слово, Коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные... Таким образом, те, прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу... а те, которые жили и ныне живут согласно с Ним, суть христиане” [3]. Потому так легко принимали христианство многие языческие народы.

Напротив, видящий себя праведным, разумным, видящий свои добрые дела не может быть христианином и не является им, кем бы он ни был в административно-иерархической структуре Церкви. В качестве аргумента свт. Игнатий приводит красноречивый факт из истории земной жизни Спасителя. Он со слезами раскаяния был принят простыми, сознающими свои грехи евреями, но с ненавистью был отвергнут и осужден на жуткую казнь “умной,” “добродетельной,” респектабельной иудейской элитой: архиереями, фарисеями (ревностными исполнителями церковных обычаев, Устава и т.д.), книжниками (богословами).

“Не здоровые имеют нужду во враче, но больные” (Мф. 9:12), — говорит Господь. На путь исцеления и спасения становятся лишь те, которые увидят болезнь своей души, ее неисцелённость собственными силами, и потому оказываются способными обратиться к пострадавшему за них истинному Врачу — Христу. Вне этого состояния, именуемого у отцов также познанием себя, невозможна нормальная духовная жизнь. “На познании и сознании немощи зиждется все здание спасения,” — пишет святитель Игнатий (I,532). Он неоднократно приводит замечательные слова преп. Петра Дамаскина: “Начало просвещения души и признак ее здравия заключается в том, когда ум начнет видеть свои согрешения, подобные множеством своим морскому песку” (II,410).

Потому вновь и вновь, восклицая, повторяет Святитель: “Смирение и рождающееся из него покаяние — единственное условие, при котором приемлется Христос! Смирение и покаяние — единственная цена, которою покупается познание Христа! Смирение и покаяние — единственное нравственное состояние, из которого можно приступить ко Христу, усвоиться Ему! Смирение и покаяние — единственная жертва, которой взыскует и которую приемлет Бог от падшего человечества (Пс. 50:18-19). Зараженных гордостным, ошибочным мнением о себе, признающих покаяние излишним для себя, исключаящих себя из числа грешников отвергает Господь. Они не могут быть христианами” (IV,182-183).

### **3. Познай самого себя**

Каким же образом приобретается человеком это спасительное познание себя, своей ветхости, открывающее ему всю бесконечную значимость Жертвы Христовой? Вот что отвечает **свт. Игнатий**: “Я не вижу греха моего, потому что еще работаю греху. Не может увидеть греха своего наслаждающийся грехом, позволяющий себе вкушение его — хотя бы одними помышлениями и сочувствием сердца. Тот только может увидеть грех свой, кто решительным произволением отрекся от всякой дружбы с грехом, кто встал на доброй страже во вратах дома своего с обнаженным мечом — глаголом Божиим, кто отражает, подсекает этим мечом грех, в каком бы виде он ни приближался к нему. Кто совершит великое дело — установит вражду с грехом, насильно отторгнув от него ум, сердце и тело, тому дарует Бог великий дар: зрение греха своего” (II,122).

В другом месте он дает такой практический совет: “Кто отказался от осуждения ближних, помысл того, естественно, начинает видеть грехи и немощи свои, которых не видел в то время, как занимался осуждением ближних” (V,351). Основную свою мысль об условиях самопознания святитель Игнатий выражает следующими замечательными словами преп. Симеона Нового Богослова: “Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи” (IV,9), то есть открывает ему подлинную и печальную картину того, что находится и что действительно происходит в его душе.

Вопрос о том, как приобретается видение греха своего, или познание себя, своего *ветхого человека*, является центральным в духовной жизни. Святитель Игнатий прекрасно показал его логику: только видящий себя погибающим нуждается в Спасителе; “здоровым” (Мф. 9:12) Христос не нужен. Поэтому для хотящего верить во Христа православно это видение является основной задачей подвига и, одновременно, главным критерием его истинности.

#### **4. Добрые дела**

Напротив, подвиг и любые добродетели, не приводящие к такому результату, оказываются лжеподвигом, и жизнь обесмысливается. Апостол Павел об этом говорит, обращаясь к Тимофею: “Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться” (2 Тим. 2:5). Преп. Исаак Сирин говорит об этом еще более определенно: “Воздаяние бывает не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно утрачено, то первые будут напрасны” [4].

Последнее высказывание открывает собой еще одну важную страницу в понимании духовной жизни и ее законов: не добродетели и подвиги сами по себе приносят человеку благо Царствия Божия, которое “внутри нас есть” (Лк. 17:21), но происходящее от них смирение. Если же смирение не приобретается — бесплодны и бессмысленны все подвиги, все добродетели. Но научает человека смирению только труд исполнения заповедей Христовых. Так выясняется одна из сложных богословских проблем о соотношении веры и так называемых добрых дел в вопросе спасения.

Святитель Игнатий уделяет большое внимание этому вопросу. Он рассматривает его в двух аспектах: во-первых, в плане понимания необходимости Жертвы Христовой и, во-вторых, в отношении к христианскому совершенству. Выводы его, выражающие само существо святоотеческого опыта, необычны для школьного богословия.

Он пишет: “Когда бы добрые дела по чувствам сердечным доставляли спасение, то пришествие Христова было бы излишним” (I,513). “Несчастен тот, кто удовлетворен собственною человеческою правдою: ему не нужен Христос” (IV,24). “Таково свойство всех телесных подвигов и добрых видимых дел. Если мы, совершая их, думаем приносить Богу

жертву, а не уплачивать наш необъятный долг, то добрые дела и подвиги соделываются в нас родителями душепагубной гордости” (IV,20).

Святитель Игнатий даже так пишет: “Делатель правды человеческой исполнен самомнения, высокоумия, самообольщения... ненавистью и мщением платит тем, которые осмелились бы отворить уста для самого основательного и благонамеренного противоречия его правде; признает себя достойным и предостойным наград земных и небесных” (V,47). Отсюда становится понятным призыв Святителя: “Не ищи совершенства христианского в добродетелях человеческих: тут нет его; оно таинственно хранится в кресте Христовом” (IV,477-478).

Эта мысль прямо противостоит широко распространенному убеждению, что т.н. *добрые дела* всегда являются добрыми и содействуют спасению, независимо от побуждений, с которыми совершает их человек. В действительности же, правда и добродетели *ветхого* и *нового* человека не дополняют друг друга, а *взаимоисключают*. И причина этого достаточно очевидна. Добрые дела являются не *целью*, а *средством* исполнения величайшей заповеди о любви. Но они могут совершаться и по расчету, лицемерно, и по тщеславию и гордыне. (Когда человек, видит нуждающихся, а золотит купола храмов, или строит церковь там, где в ней нет никакой необходимости, то ясно, что он не Богу служит, а своему самолюбию). Дела, совершаемые не по причине исполнения заповеди, ослепляют человека своей значимостью, превозносят его, делают великим в своих глазах, растят его Я и тем “отнимают” у него Христа. Исполнение же заповеди о любви к ближнему, напротив, открывает человеку его страсти: человекоугодие, самомнение, лицемерие и прочее, открывает ему, что ни одного доброго дела он не может совершить без греха. Это смиряет человека и приводят к Христу. Преп. Варсануфий Великий говорил: “*Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что.*” [5]

Иными словами, добродетели и подвиги могут быть и крайне вредными, если они не основываются на познании скрытого в душе греха и не приводят к еще более глубокому его видению. “Надо, — наставляет поэтому святитель Игнатий, — сперва усмотреть свой грех, потом омыть его покаянием и стяжать чистоту сердца, без которой невозможно совершить ни одной добродетели чисто, вполне” (IV,490). В качестве примера Святитель приводит оценку подвижниками своих подвигов и добродетелей. “Подвижник, — пишет он, — только что начнет исполнять их, как и увидит, что исполняет их весьма недостаточно, нечисто... Усиленная деятельность по Евангелию яснее и яснее открывает ему недостаточность его добрых дел, множество его уклонений и побуждений, несчастное состояние его падшего естества... Исполнение им заповедей он признает искажением и осквернением их” (I,308-309). Поэтому святые, — продолжает он, — “омывали свои добродетели, как бы грехи, потоками слез” (II,403).

## **5. Опасно преждевременное бесстрастие**

Обратимся еще к одному важному закону духовной жизни. Он заключается в “сродстве между собой как добродетелей, так и пороков,” то есть в том, что и приобретение добродетелей, и действие страстей оказываются подчиненными строгой последовательности и взаимообусловленности. Святитель Игнатий предупреждает, что игнорирование этого закона может привести подвижника к самым тяжелым для него последствиям. “По причине этого сродства, — пишет он, — произвольное подчинение одному благому помыслу влечет за собой естественное подчинение другому благому помыслу; стяжание одной добродетели вводит в душу другую добродетель, сродную и неразлучную с первой.

Напротив того, произвольное подчинение одному греховному помыслу влечет невольное подчинение другому; стяжание одной греховной страсти влечет в душу другую страсть, ей сродную; произвольное совершение одного греха влечет к невольному впадению в другой грех, рождаемый первым. Злоба, сказали отцы, не терпит пребывать бессупружкою в сердце” (V,351).

Серьезное предупреждение! Как часто христиане, не зная этого закона, небрежно относятся к так называемым “мелким” грехам, *произвольно*, то есть без насилия страсти, согрешая в них. А потом в недоумении со страданием и отчаянием, уже как рабы, *невольно* впадают в тяжкие согрешения, ведущие к тяжелым скорбям и трагедиям в жизни.

О том, насколько необходимо в духовной жизни строгое соблюдение закона последовательности, свидетельствуют приводимые святителем Игнатием следующие слова опытного наставника в духовной жизни преподобного Исаака Сирина: “Премудрый Господь благоволил, чтобы мы снедали в поте лица хлеб духовный. Установил Он это не от злобы, но чтобы не произошло несварения, и мы не умерли. Каждая добродетель есть мать следующей за ней. Если оставишь мать, рождающую добродетели, и устремишься к взысканию дочерей, прежде стяжания матери, то добродетели эти становятся ехиднами для души. Если не отвергнешь их от себя, скоро умрешь” (II,57-58). Святитель Игнатий в связи с этим строго предупреждает: “Опасно преждевременное бесстрашие! Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатью! Дары сверхъестественные могут погубить подвижника, не наученного немощи своей” (I,532).

Удивительные слова! Для духовно неопытного сама мысль о том, что какая-то добродетель может оказаться преждевременной, тем более, смертельной для души, “ехидной,” покажется странной, едва ли не кощунственной. Но именно такова реальность духовной жизни, таков один из ее строгих законов, открытый великим опытом святых. В пятом томе своих сочинений, который Святитель назвал “Приношение современному монашеству,” в главе десятой — “Об осторожности при чтении отеческих книг о монашеской жизни,” он прямо пишет: “Падший ангел старается обмануть и вовлечь в погибель иноков, предлагая им не только грех в разных видах его, но и предлагая несвойственные им возвышеннейшие добродетели” (V,54).

## **6. Правильная молитва**

Указанные мысли имеют прямое отношение к пониманию важнейшего христианского делания — молитвы. Святитель Игнатий, говоря согласно со всеми святыми, что “*молитва есть мать добродетелей и дверь ко всем духовным дарам*” (2; 228), настоятельно указывает на условия, при соблюдении которых только она является таковой. Несоблюдение их, оказывается, делает молитву или бесплодной, или даже средством глубокого падения подвижника. Некоторые из этих условий хорошо известны. Кто не прощает других, тот не будет прощен. “Кто молится устами, а о душе небрежет и сердца не хранит, такой человек молится воздуху, а не Богу, и всеу трудится, потому что Бог внимает уму и усердию, а не многоречию,” — говорит очень почитаемый святителем Игнатием русский подвижник священноинок Дорофей. (2; 266).

Особое внимание Святитель уделяет условиям совершения молитвы Иисусовой. В силу большого значения ее для каждого христианина сделаем краткую выписку из замечательной статьи святителя Игнатия “О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником.”

“В упражнении молитвой Иисусовой есть свое начало, своя постепенность, свой конец бесконечный. Необходимо начинать упражнение с начала, а не с середины и не с конца...

Начинают с середины те новоначальные, которые, прочитав наставление... данное отцами-безмолвниками... необдуманно принимают это наставление в руководство своей деятельности. Начинают с середины те, которые без всякого предварительного приготовления усиливаются взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву. С конца начинают те, которые ищут немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее.

Должно начинать с начала, то есть совершать молитву со вниманием и благоговением, с целью покаяния, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно присутствовали молитве... Особенное попечение, попечение самое тщательное должно быть принято о благоустроении нравственности согласно учению Евангелия... Единственно на нравственности, приведенной в благоустройство евангельскими заповедями... может быть воздвигнут... невещественный храм богоугодной молитвы. Тщетен труд зиждущего на песце: на нравственности легкой, колеблющейся” (I,225-226).

Из этой цитаты видно, насколько внимательным и благоговейно осторожным должно быть отношение к молитве Иисусовой. Она должна совершаться не как-нибудь, а правильно. В противном случае, упражнение в ней не только перестает быть молитвой, но и может погубить христианина. В одном из писем свт. Игнатий говорит, каким должен быть настрой души при молитве: “Сегодня я прочитал то изречение Великого Сисоя, которое мне всегда особенно нравилось, всегда было мне особенно по сердцу. Некоторый инок сказал ему: “Я нахожусь в непрестанном памятовании Бога.” Преподобный Сисой отвечал ему: “Это не велико; велико будет то, когда ты сочтешь себя хуже всей твари.” Высокое занятие, — продолжает Святитель, — непрестанное памятование Бога! Но эта высота очень опасная, когда лестница к ней не основана на прочном камне смирения” (IV,497).

(В связи с этим следует отметить, что “признак непрестанности и самодейственности в совершении Иисусовой молитвы отнюдь не является признаком ее благодатности, потому что не гарантирует ... тех плодов, которые всегда указывали на ее благодатность.” “... духовная борьба, результатом и целью которой является приобретение **смирения** ... подменяется у некоторых иной (промежуточной) целью: приобретением непрестанной и самодвижной Иисусовой молитвы, которая ... не является конечной целью, а лишь **одним из** средств ее достижения.” [6])

## 7. Прелесть [7]

Последние слова Святителя указывают на еще один чрезвычайно ответственный момент в духовной жизни, на смертельную опасность, грозящую подвижнику неопытному, не имеющему ни истинного наставника, ни правильных теоретических духовных знаний, — на возможность впадения в *прелесть*. Термин этот, часто употребляемый отцами, замечателен тем, что точно вскрывает само существо названной духовной болезни: лезть себе, самообман, мечтательность, мнение о своем достоинстве и совершенстве, гордость.

Святитель Игнатий, называя главный источник этой тяжелой болезни — гордость, приводит следующие слова **преп. Григория Синаита** (XIV в.): “Прелесть, говорят, в двух видах является, или, лучше, находит... — в виде мечтаний и воздействий, хотя в одной гордости имеет начало свое и причину... Первый образ прелести — от мечтаний. Второй образ прелести... начало свое имеет... в сладострастии, рождающемся от естественного по-



хотения. В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает ложные предсказания... Бес непотребства, омрачив ум их сладострастным огнем, сводит их с ума, мечтательно представляя им некоторых святых, давая слышать слова их и видеть лица” [8].

Каково же главное лекарство от этой болезни? “Как гордость есть вообще причина прелести, так смирение... служит верным предостережением и предохранением от прелести... Да будет наша молитва проникнута чувством покаяния, да совокупится она с плачем, и прелесть никогда не воздействует на нас” (I,228).

Еще об одной из наиболее распространенных причин впадения в прелесть свт. Игнатий пишет так: “Не без основания относят к состоянию самообольщения и прелести душевное настроение тех иноков, которые, отвергнув упражнение молитвою Иисусовою и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним молением, то есть неопустительным участием в церковных службах и неопустительным исполнением келейного правила, состоящего исключительно из псалмопения и молитвословия устных и гласных... Они не могут избежать “мнения”... Устное и гласное моление тогда плодоносно, когда оно сопряжено со вниманием, что встречается очень редко, потому что вниманию научаемся преимущественно при упражнении молитвою Иисусовою” (I,257-258). (Естественно, что это замечание относится не только к инокам, но и ко всем христианам).

Поэтому св. Игнатий, говоря о прелести, напоминает: “Мнящий о себе, что он бесстрастен, никогда не очистится от страстей; мнящий о себе, что он исполнен благодати, никогда не получит благодати; мнящий о себе, что он свят, никогда не достигнет святости. Просто сказать: приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себе и потешающий себя мнением, заграждает этим мнением вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям, и Божественной благодати, — открывает широко вход греховной заразе и демонам. Уже нет никакой способности к духовному преуспеянию у зараженных мнением” (I,243).

“Все святые признавали себя недостойными Бога: этим они явили свое достоинство, состоящее в смирении. Все самообольщенные считали себя достойными Бога: этим явили объявшаю их души гордость и бесовскую прелесть. Иные из них приняли бесов, представших им в виде ангелов, и последовали им... Иные возбуждали свое воображение, разгорячали кровь, производили в себе движения нервные, принимали это за благодатное наслаждение и впали в самообольщение, совершенное помрачение, причислились по духу своему к духам отверженным” (II,126).

## **8. Наставник**

Оказаться в таком бедственном состоянии может, к сожалению, любой верующий, каждый подвижающийся, если будет жить по своему разумению, без истинного духовного наставника, без руководства святоотеческими писаниями.

Но если понимание Отцов — задача не всегда простая, то многократно более трудным для нашего времени является обретение истинного наставника. Ошибка же в его выборе может стать роковой для верующего.

Важнейшее, о чем говорят Отцы — это:

- (1) о необходимости большой осторожности в выборе руководителя и огромной опасности принять бездуховного “старца” за духовника;
- (2) о правильном к нему отношении;
- (3) о верном понимании послушания найденному руководителю;

(4) о неприменности разлучения со “слепым” духовником, по слову Спасителя: “Оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму” (Мф. 15;14);

(5) об оскудении в последние времена духоносных наставников, видящих души людей (святитель Игнатий прямо говорит, что в настоящее время *нет* духоносных наставников);

(6) о необходимости самим верующим изучать Священное Писание и творения святых отцов и руководствоваться ими с советом старшей, имеющей *большой* духовный опыт “*преуспевшей братии,*” проверяя, однако, и их советы святоотеческими писаниями.

Приведем мысли святых отцов по этим вопросам.

### (1) О выборе духовника.

Преп. Иоанн Кассиан Римлянин (V в.): “Полезно открывать свои помыслы отцам, но не каким попало, а старцам духовным, имеющим рассуждение, старцам не по телесному возрасту и сединам. Многие, увлекшись наружным видом старости и высказав свои помышления, вместо врачевства получили вред” (I,491).

Преп. Иоанн Лествичник (VI в.): “Когда мы... желаем... верить спасение наше иному, то еще прежде вступления нашего на сей путь, если мы имеем сколько-нибудь пронизательности и рассуждения, должны рассматривать, испытывать и, так сказать, искусить сего кормчего, чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на человека обладаемого страстями, вместо пристани в пучину, и таким образом не найти готовой гибели” (Лествица. Сл.4, гл.6).

Преподобный **Симеон Новый Богослов** (X в.): “Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения Святых Отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это, как в зеркале, и сопоставлять, и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и лжеучителей” (Добротолюбие. Т.5. Гл. 33).

“Святой Макарий Великий (IV-V в.) говорил, что ... встречаются души, сделавшиеся причастниками Божественной благодати ... вместе с тем, по недостатку деятельной опытности, пребывающие как бы в детстве, в состоянии очень неудовлетворительном ... которое требуется истинным подвижничеством” (I,284). “В монастырях употребляется о таких старцах изречение: “свят, но не искусен,” и наблюдается осторожность в советовании с ними... чтобы не вверяться поспешно и легкомысленно наставлениям таких старцев” (I,285). Святой Исаак Сирийский говорит даже, что такой старец “недостойн называться святым” (I,286).

Св. Феофан (Говоров): “При определении их [духовников] должно употреблять великую осмотрительность и строгое рассуждение, чтобы вместо пользы не нанести вред, вместо созидания разорение.” [9]

### (2) О взаимоотношениях духовника и пасомых.

“Всякий духовный наставник должен приводить души к Нему [Христу], а не к себе... Наставник пусть, подобно великому и смиренному Крестителю, стоит в стороне, признает себя за ничто, радуется своему умалению пред учениками, которое служит признаком их духовного преуспевания... Хранитесь от пристрастия к наставникам. Многие не

остереглись и впали вместе с наставниками в сеть диаволу... Пристрастие делает любимого человека кумиром: от приносимых этому кумиру жертв с гневом отвергается Бог... И теряется напрасно жизнь, погибают добрые дела. И ты, наставник, хранись от начинания греховного! Не замени для души, к тебе прибегшей, собою Бога. Последуй примеру святого Предтечи” (IV,519).

**(3) О послушании духовнику.**

“Те старцы, которые принимают на себя роль [старца]... (употребим это неприятное слово) ... в сущности, не что иное, как душепагубное актерство и печальнейшая комедия. Старцы, которые принимают на себя роль древних святых Старцев, не имея их духовных дарований, да ведают, что самое их намерение, самые мысли и понятия их о великом иноческом делании — послушании, суть ложные, что самый их образ мыслей, их разум, их знание суть самообольщение и бесовская прелесть...” (5, 72)

“Возразят: вера послушника может заменить недостаточность старца. Неправда: вера в истину спасает, вера в ложь и в бесовскую прелесть губит, по учению Апостола” (2 Сол. 2:10-12) (5,73).

“Скромное отношение советника к наставляемому — совсем иное, нежели старца к безусловному послушнику... Совет не включает в себе условия непременно исполнять его: он может быть исполнен и не исполнен” (V,80).

“Если же руководитель начнет искать послушания себе, а не Богу, — не достоин он быть руководителем ближнего! — Он не слуга Божий! — Слуга диавола, его орудие, есть сеть! “Не делайтесь рабами человеков” (1Кор. 7:23), — завещает Апостол.” [10]

**(4) О неприменности разлучения со “слепым” духовником.**

“Преподобный Пимен Великий (V в.) повелел немедленно разлучаться со старцем, совместное жительство с которым оказывается душевредным” (V,74).

**(5) Об отсутствии духоносных наставников.**

Святой Григорий Синаит “решился сказать, что в его время [XIV в.] вовсе нет благодатных мужей, так сделались они редки... Тем более в наше время [середина XIX века] делателю молитвы необходимо наблюдать величайшую осторожность. Богодухновенных наставников нет у нас!” (I,274).

“Отцы, отдаленные от времен Христовых тысячелетием, повторяя совет предшественников, уже жалуются на редкость богодухновенных наставников, на появившееся множество лжеучителей и предлагают в руководство Священное Писание и отеческие писания. Отцы, близкие к нашему времени, называют богодухновенных руководителей достоянием древности и уже решительно завещают в руководство Священное и святое Писание, проверяемый по этим Писаниям, принимаемый с величайшей осмотрительностью и осторожностью совет современных... братьев” (I,563).

**(6) О жизни по совету.**

“Преподобный Нил Сорский (XV в.) никогда не давал наставления или совета прямо от себя, но предлагал вопрошающим или учение Писания, или учение отцов. Когда же... он не находил в памяти освященного мнения о каком-либо предмете, то оставлял ответ или исполнение до того времени, как находил наставление в Писании. Этот метод очевиден из сочинений священномученика Петра Дамаскина, преп. Григория Синаита, свя-

тых Ксанфопулов и других отцов, особенно позднейших. Его держались ... иеросхимонахи Оптиной пустыни Леонид и Макарий... Никогда не давали они советов от себя... Это давало советам их силу” (I,489).

“По учению отцов, жительство ... единственно приличествующее нашему времени, есть жительство под руководством отеческих писаний с советом преуспевших современных братьев; этот совет опять должно проверять по писанию отцов” (I,563).

“Никак не будь послушен на зло, если бы и случилось тебе потерпеть за нечеловекоугодие и твердость твою некоторую скорбь. Советуйся с добродетельными и разумными отцами и братьями; но усваивай себе советы их с крайней осторожностью и осмотрительностью. Не увлекайся советом по первоначальному действию его на тебя!..

Тщеславие и самомнение любят учить и наставлять. Они не заботятся о достоинстве своего совета! Они не помышляют, что могут нанести ближнему неисцельную язву нелепым советом, который принимается неопытным новоначальным с безотчетливою доверчивостью, с плотским и кровавым разгорячением! Им нужен успех, какого бы ни был качества этот успех, какое бы ни было его начало! Им нужно произвести впечатление на новоначального и нравственно подчинить его себе! Им нужна похвала человеческая! Им нужно прослыть святыми, разумными, прозорливыми старцами, учителями! Им нужно напитать свое ненасытное тщеславие, свою гордыню!” (О жителстве по совету. — V,77).

Святитель Феофан (Говоров): “Так вот какой ныне лучший, благонадежнейший способ руководствования, или воспитания в жизни христианской! Жизнь в преданности в волю Божию, по Божественным и отеческим Писаниям с совета и вопрошения единомышленных.” [11]

Таков голос Священного Предания Церкви, говорящий по одному из самых болезненных вопросов современной духовной жизни.

## 9. Католицизм

Глубоко ошибочно было бы думать, что прелесть — явление, возникающее на почве специфически православной. В своей статье “О прелести” святитель Игнатий прямо пишет: “Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцев наших. Все мы в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть — признавать себя свободным от прелести. Все мы обмануты, все оболыщены, все находимся в ложном состоянии, нуждаемся в освобождении истинно. Истина есть Господь наш Иисус Христос” (I,230).

Особенно важны для нашего времени суждения **святителя Игнатия** о западных, католических подвижниках. В полном согласии с прочими святыми Православной Церкви он свидетельствовал: “Большая часть подвижников Западной церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее — молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом... В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами, по его желанию, ад или рай... Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, — даруются неожиданно, весьма редко... Усиленный подвиг находящихся в прелести обыкновенно стоит рядом с глубоким разворотом. Разворот служит оценкою того пламени, которым разожжены прельщенные” (I,244).

**Святитель** указывает и на другие скрытые от внешнего взора причины прелестных состояний западных подвижников. Так, он пишет: “Кровь и нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием, и тщеславием. Последние две чрезвычайно разгорячают кровь в подвижниках, незаконно подвизающихся, соделывают их исступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей; за недостижением истины — сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все незаконно подвизающиеся находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги. Из этого состояния написано западными писателями множество книг” (IV,499).

Интересно отметить, что святитель Игнатий (изучавший католическую аскетическую литературу не по переводам, а в латинских подлинниках) указывает и конкретные временные координаты отступления католических аскетов от единого опыта святых единой Вселенской Церкви. Он пишет: “Преподобный Венедикт [†544], святой папа Григорий Двоеслов [†604] еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже Бернард Клервосский (XII в.) отличается от них резкою чертою; позднейшие уклонились еще более. Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатью” (IV,498) [12].

## 10. Истина одна

Прелесть, как видим, возникает у тех, которые живут не по святоотеческим началам, а по своим мыслям, желаниям и пониманию и ищут у Бога не спасения от греха, а благодатных наслаждений, откровений, даров. Их обычно и “получает” в изобилии гореподвижник в своем разгоряченном воображении и действием темных сил. Прелесть поэтому — не один из возможных и тем более равноценных вариантов духовности, не особый, свой путь к Богу (как называют католическую мистику ее апологеты), но тяжелая болезнь, не поняв которой и не оценив должным образом, подвижник разлагается изнутри.

И эта страшная болезнь угрожает гибелью не только отдельным лицам, но и самому, как видим, христианству. Отход какой-то христианской общины или Поместной Церкви от принципов духовной жизни, открытых и освященных великим опытом Церкви, неминуемо ведет ее к потере понимания истинной святости и прославлению откровенных ее искажений. К таким же губительным последствиям приводит и каждого отдельного верующего отступление от “царского пути” духовной жизни, проложенного подвижниками стопами святых.

Особенно часты прорывы к “высотам” наблюдаются у новообращенных и юных подвижников, не познавших еще своего ветхого человека, не освободившихся от страстей и уже ищущих состояний человека нового, совершенного. Недаром у отцов есть выражение: “Если увидишь юношу, по своей воле восходящего на небо, удержи его за ногу и сбрось оттуда, ибо ему это полезно.” [13] Причина подобных ошибок очевидна: незнание законов духовной жизни, незнание себя. Святитель Игнатий по этому поводу приводит следующие замечательные слова святого Исаака Сирина: “Если некоторые из отцов написали о том, что есть чистота души, что есть здравие ее, что бесстрастие, что видение, то

написали не с тем, чтобы мы искали их преждевременно и с ожиданием. Сказано в Писании: “*Не придет Царствие Божие приметным образом*” (Лк. 17:20). Те, в которых живет ожидание, стяжали гордыню и падение. Искание с ожиданием высоких Божиих даров отвергнуто Церковью Божией. Это — не признак любви к Богу; это — недуг души.” Святитель Игнатий заключает эту мысль такими словами: “Святые отцы Восточной Церкви, особенно пустынножители, когда достигали высоты духовных упражнений, тогда все эти упражнения сливались в них в одно покаяние. Покаяние обнимало всю жизнь их, всю деятельность их: оно было последствием зрения греха своего” (II,125-126).

В этом видении греха своего, рождающего истинное смирение и “покаяние нераскаянно” (2 Кор. 7:10) и заключается единственно надежная, непоколебимая основа правильной духовной жизни.

[1] Для понимания духовной жизни в наше время особенно полезны:

Авва Дорофей, преп. Душеполезные поучения. М. 1874.

Игнатий (Брянчанинов), свят. Отечник. СПб. 1903; Творения. Т. I-V. СПб. 1905; Собрание писем. М.- СПб. 1995.

Иоанн, схиигумен. Письма Валаамского старца. Последнее изд.: Коломна. 2001.

Игумения Арсения. Переиздание: М. 1994.

Никон, игумен. Письма духовным детям. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991.

Лазарь, архим. Таинство исповеди. М. 1995.

[2] Здесь и далее в скобках указываются: первая цифра — том, вторая — страница Творений святителя Игнатия (Брянчанинова) по изданию: СПб., 1905.

[3] Иустин Философ, св. Апология 1,46

[4] Исаак Сириянин, св. Слова подвижнические. М.1858. Слово 34. С.217.

[5] Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб. 1905. Ответ 274.

[6] Монах Меркурий. В горах Кавказа. “Паломник.” 1996. С.7-8.

[7] См. также гл. V, 3: Индивидуальное откровение.

[8] Преп. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах. Гл. 131 // Добротолубие. М., 1900. Т. 5. С.214.

[9] Св. Феофан (Говоров). Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. МДА. “Новая книга.” 1995. С.87.

[10] Свт. Игнатий. Собрание писем. №159. М.-СПб. 1995г.

[11] Св. Феофан (Говоров). Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. МДА. “Новая книга.” 1995. С.72-73.

[12] См. примеры в гл. V, 3: Индивидуальное откровение.

[13] Древний патерик. М. 1874. Гл. 10, п. 159.

## 2. О святости в Православии.

### 1. Бог и человек

Факт изначальности и всеобщности религии в истории человечества свидетельствует не просто о теоретической удовлетворительности идеи Бога как безусловного Источника всякой жизни и всякого блага, но и о глубоком соответствии религии природе человека, о всесторонней ее оправданности в историческом, социальном и индивидуальном опыте.

Сущность религии обычно, и справедливо, усматривается в особом единении человека с Богом, духа человеческого с Духом Божиим. При этом каждая религия указывает свой путь и свои средства к достижению этой цели. Однако всегда остается неизблемым постулат общерелигиозного сознания о необходимости духовного единства человека с Богом для достижения вечной жизни. Эта идея красной нитью проходит через все религии мира, воплощаясь в различных мифах, сказаниях, догматах и подчеркивая в разных пла-

нах и с различных сторон безусловную значимость и первичность *духовного начала* в жизни человека, в обретении им ее смысла.

Бог, лишь отчасти открыв Себя в Ветхом Завете, явился в предельно доступной человеку полноте в Боге Слове воплощенном, и возможность единения с Ним стала особенно явственной и осязаемой благодаря созданной Им Церкви. Церковь есть *единство в Духе Святом* всех разумных творений, следующих воле Божией и таким образом входящих в Богочеловеческий Организм Христов — “Тело Его” (Еф. 1:23). Поэтому Церковь есть общество святых. Однако членство в ней обусловлено не простым фактом принятия верующим Крещения, Евхаристии и других таинств, но и еще особой причастностью Духу Святому. Так что бесспорный по всем внешним показателям член Церкви может и не быть в ней, если он не удовлетворяет данному критерию. Эта мысль может показаться странной: разве в таинствах христианин не получил Духа Святого? А если да, то о каком еще приобщении может идти речь? Этот вопрос имеет принципиальное значение для понимания святости в Православии.

## 2. Ступени жизни

Если ветхая (Еф.4:22) природа наследовалась потомками Адама в естественном порядке, то рождение от Второго Адама (1 Кор.15:47) и приобщение Духу Святому происходит через сознательно-волевой процесс личной активности, имеющий две принципиально различные ступени.

*Первая*, когда уверовавший духовно рождается в таинстве Крещения, получая семя (Мф. 13:3-23) Нового Адама и тем самым становясь членом Его Тела — Церкви. Преп. Симеон Новый Богослов говорит: “...уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних грехах своих и очищается от них в таинстве Крещения. Тогда Бог Слово входит в крещенного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя” [14]. Но Крещением человек не превращается “автоматически” из “ветхого человека” (Еф.4:22) в “нового” (Еф.4:24). Очищаясь от всех грехов своих и уподобляясь тем первозданному Адаму, верующий в Крещении, тем не менее, сохраняет, по выражению преп. Максима Исповедника, *страстность, тленность и смертность* [15], унаследованные им от согрешивших прародителей, в нем остается удобопреклонность к греху.

Поэтому та святость, к которой человек призван, таинством Крещения еще не достигается. Этим таинством полагается лишь ее начало, а не свершение, человеку дается лишь семя, но не само древо, приносящее плоды Духа Святого.

*Второй ступенью* является та правильная (праведная) духовная жизнь, благодаря которой верующий возрастает в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4:13) и становится способным к принятию особого освящения Духом Святым. Ибо семя Крещения у христиан “лукавых и ленивых” (Мф. 25:26) так и остается не проросшим и потому бесплодным (Ин. 12:24), но попадая на добрую землю, дает всходы и приносит соответствующий плод. Этот плод (а не семя) и означает искомое приобщение Духу Святому — святость. Притча о “закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все” (Мф.13:33), наглядно выражает характер этого таинственного изменения человека и его приобщения Духу Святому в Церкви и действительное значение в этом процессе таинств. Как закваска, положенная в тесто, оказывает свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и “закваска” Крещения “переквашивает” плотского человека в духовного (1Кор.3:1-3), в “новое тесто” (1Кор.5:7) не моментально, не магически, но во времени, при соответствующем духовно-нравственном его изменении,

указанном в Евангелии. Таким образом, от христианина, получившего талант оправдания даром (Рим. 3:24), зависит погубить его в земле своего сердца (Мф. 25:18) или умножить.

Последнее и означает особое приобщение Духу Святому крещеного. И это один из важнейших принципов православного понимания духовной жизни, христианского совершенства, святости. Просто и кратко он был выражен преп. Симеоном Новым Богословом: “Все старания и весь подвиг его (христианина — А.О.) должен быть обращен на то, чтобы стяжать Духа Святого, ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие” [16]. О том же говорил в одной из бесед и преп. Серафим Саровский: “Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божия, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно” [17].

Итак, оказывается, верующему, получившему в таинствах полноту даров Духа Святого, требуется еще особое Его “стяжание,” которое и есть святость.

### 3. Писание и Церковь

Существует, на первый взгляд, как бы некое разногласие между понятием святости в Священном Писании, особенно Нового Завета, и традицией Церкви. Апостол Павел, например, называет святыми всех христиан, хотя по своему нравственному уровню среди них были и люди далекие от святости (ср.: 1 Кор. 6:1-2). Напротив, с самого начала существования Церкви и во все последующие времена святыми ею преимущественно именуются христиане, отличающиеся особой духовной чистотой и ревностью христианской жизни, подвигом молитвы и любви, мученичеством за Христа и т.д.

Однако оба эти подхода означают не различие в понимании святости, но лишь оценку одного и того же явления на разных уровнях. *Новозаветное* употребление термина исходит из того, какими *призваны* быть верующие, давшие “обещание Богу доброй совести” (1Пет.3:21) и получившие дар благодати Крещения, хотя в настоящий момент и являющиеся еще плотскими, то есть грешными и несовершенными. *Церковная* же традиция логически завершает новозаветное понимание, увенчивая ореолом славы тех христиан, которые своей праведной жизнью осуществили это призвание. То есть обе эти традиции говорят об одном и том же — об особой причастности христианина Духу Божию, и обуславливают саму возможность такой причастности степенью ревности верующего в духовной жизни. “Не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного..... отойдите от Меня, делающие беззаконие” (Мф. 7:21-27). “Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его” (Мф. 11:12).

По призванности к иной, новой жизни во Христе Апостол именует всех христиан святыми, и этим наименованием подчеркивает открывшуюся для всех верующих возможность стать новым творением (Гал. 6:15). Ставших *иными* по отношению к миру, стяжавших Духа Святого и явивших Его силу в нашем мире Церковь с самого начала своего существования называет святыми.

### 4. Святость

Когда мы говорим о святой Купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень “свят,” то мы прежде всего разумеем именно неотмирность всех этих Таинств. Они — в мире, но не от мира... И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от



повседневного, от житейского, от обычного — того, что называем святым... Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его надмирности, о Его трансцендентности миру...

И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах, прежде всего, **выделенность** христиан из всего человечества ...

Несомненно, в понятии святости мыслится, вслед за отрицательную сторону ее, сторона положительная, открывающая в святом реальность иного мира...

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно... И лестница эта, проходимая снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира... Но она может рассматриваться и как проходимая в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через освящение этой последней [18].

Таким образом, по мысли **ап. Павла**, святость это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых — она конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена в Боге. В то же время, святость, подчеркивает он, — не моральное совершенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но — *“соприсносущность неотмирным энергиям.”* Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение *“мировой реальности через освящение этой последней.”*

Эта, третья, сторона святости говорит о том, что она является силой, преобразующей не только человека, но и мир в целом так, что “будет Бог все во всем” (1Кор.15:28). В конечном счете, все творение должно стать иным (“И увидел я новое небо и новую землю” — От. 21:1) и являть собой Бога. Но в этом процессе со стороны творения активную роль может играть только человек, потому на него возлагается вся полнота ответственности за тварь (Рим. 8:19-21). И здесь с особой силой открывается значение святых, ставших в условиях земного бытия начатком (Рим. 11:16) будущего всеобщего и полного освящения.

Святые — это, прежде всего, *иные* [19] люди, отличные от живущих “по стихиям мира сего, а не по Христу” (Кол.2,8). *Иные* потому, что они борются и с помощью Божией побеждают “похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую” (1Ин.2:16), — все то, что поработает людей мира сего. В этой выделенности святых из мира троякой похоти, из атмосферы греха, можно видеть одну из принципиальных характеристик святости и единство первоначального апостольского и церковно-традиционного ее понимания.

## 5. Законы жизни

Своей жизнью святые показали, к какой высоте богоподобия призван и способен человек, и что есть это богоподобие. Оно — та духовная красота (“добра зело” (Быт. 1:31), которая является отражением невыразимого Бога [20]. Эта красота, данная и заданная человеку в творении, раскрывается однако лишь при правильной жизни, именуемой аскетикой. Аскетика святые отцы называли “искусством из искусств,” “художеством из художеств.” Созерцательное ведение, даваемое аскетикою, есть *φιλοκαλία*, что значит *любовь к добру*.

Аскетика, являясь наукой о правильной человеческой жизни, имеет, как и любая другая наука, свои исходные принципы, свои критерии и свою цель. Эта последняя может

быть выражена различными словами: святость, обожение, спасение, богоподобие, Царство Божие, духовная красота и др. Но важно другое — достижение этой цели предполагает вполне определенный путь духовного развития христианина, определенную последовательность, постепенность, предполагает наличие особых законов, скрытых от взоров прочих (Лк. 8:10). На эту последовательность и постепенность указывают уже евангельские “Блаженства” (Мф. 5:3-12). Святые отцы, основываясь на долговременном опыте подвижничества, предлагают в своих творениях своего рода лестницу [22] духовной жизни, предупреждая при этом о пагубных последствиях уклонения от нее [23]. Исследование ее законов является главной религиозной задачей, и, в конечном счете, все прочие знания богословского характера сводятся к пониманию духовной жизни, без чего они полностью утрачивают свое значение. Эта тема очень обширна, поэтому здесь остановимся лишь на двух главных ее вопросах.

*Смирение* является первым из них. По единогласному учению Отцов, на смирении зиждется все здание христианского совершенства, без нее невозможны ни правильная духовная жизнь, ни приобретение каких-либо даров Духа Святого. Что же такое христианское смирение? По Евангелию, это, прежде всего, нищета духа (Мф. 5:3) — состояние души, проистекающее из видения своей греховности и неспособности освободиться от давления страстей своими силами, без помощи Божией. “По непреложному закону подвижничества, — пишет свт. Игнатий (Брянчанинов), — обильное сознание и ощущение своей греховности, даруемое Божественной благодатью, предшествует всем прочим благодатным дарам” [24]. Св. Петр Дамаскин называет это видение “началом просвещения души.” Он пишет, что при правильном подвиге “ум начинает видеть свои согрешения — как песок морской, и это есть начало просвещения души и знак ее здоровья. И просто: душа делается сокрушенной и сердце смиренным и считает себя по истине ниже всех и начинает познавать благодеяния Божии... и собственные недостатки.” [25] Это состояние всегда сопряжено с особенно глубоким и искренним покаянием, значение которого невозможно переоценить в духовной жизни. Свт. Игнатий восклицает: “Зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле” [26]. Высказывания святых отцов и учителей Церкви о первостепенной важности видения своей греховности, о нескончаемости покаяния на земле и рожденного ими нового свойства — смирения, бесчисленны.

Что основное в них?

Смирение является единственной добродетелью, которая дает возможность человеку пребывать в так называемом *непадетельном* состоянии. В этом особенно убеждает история первозданного человека, обладавшего всеми дарами Божиими (Быт. 1:31), но не имевшего *опытного* познания своей не самобытности, своей *ничтожности* без Бога, то есть не имевшего *опытного* смирения и потому столь легко возомнившего о себе. Опытное же смирение проистекает у человека при условии понуждения себя к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Как говорит преп. Симеон Новый Богослов: “Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи.” [27] Познание своего бессилия стать духовно и нравственно здоровым, святым без помощи Божией создает твердую психологическую базу для непоколебимого принятия Бога как источника жизни и всякого блага. *Опытное* смирение исключает возможность нового горделивого мечтания стать “как Бог” (Быт. 3:5) и нового падения.

По существу, подлинное возрождение христианина и начинается лишь тогда, когда он в борьбе с грехом увидит всю глубину поврежденности своей природы, принципиаль-

ную неспособность без Бога исцелиться от страстей и достичь искомой святости. Такое самопознание открывает человеку Того, Кто хочет и может спасти его из состояния погибели, открывает ему Христа. Именно этим объясняется столь исключительное значение, придаваемое смирению всеми святыми.

Преп. Макарий Египетский говорит: “Великая высота есть смирение. И почеть и достоинство есть смиренномудрие” [28]. Свт. Иоанн Златоуст называет смирение главной из добродетелей [29], а преп. Варсануфий Великий учит, что “смирение имеет первенство среди добродетелей” [30]. Преп. Симеон Новый Богослов утверждает: “Хотя много есть видов воздействий Его, много знамений силы Его, первейшее всего другого и необходимое есть смирение, так как оно есть начало и основание” [31]. Смирение, приобретаемое правильной христианской жизнью, является, фактически, новым свойством, неизвестным первозданному Адаму, и оно — единственное твердое основание *непадетельного* состояния человека, его истинной святости [32].

## 6. Любовь и заблуждение

Но если лестница духовной жизни строится на смирении, то увенчивается она той из них, которая больше всех (1Кор. 13:13) и которой именуется Сам Бог (1Ин. 4:6), — Любовью. Все прочие свойства нового человека являются лишь ее свойствами, ее проявлениями. К ней призывает Бог человека, верующему она обетована во Христе. Ею святые более всего прославились, ею побеждали мир, ею в преимущественной степени явили они величие, красоту и благо Божественных обетований человеку. Но как она приобретается и по каким признакам можно отличить ее от не должных подобий — вопрос не совсем простой.

Есть два внешне подобных, но принципиально различных по существу состояния любви, о которых говорят аскетические традиции Запада и Востока. Первое — это душевная любовь (Иуд. 19:1; 1 Кор. 2:14). Она возникает, когда целью подвига ставится развитие в себе *чувства* любви. Достигается она, главным образом, путем постоянной концентрации внимания на страданиях Христа и Богоматери, представлением себе различных эпизодов из Их жизни, мысленным участием в них, мечтанием и воображением Их любви к себе и своей любви к Ним и т.п. Эта практика отчетливо просматривается в жизнеописаниях, фактически, всех наиболее известных и авторитетных католических святых: Анжели, Франциска Ассизского, Катарины Сиенской, Терезы Авильской и др.

На этой почве у них часто возникают нервные экзальтации, доходящие иногда до истерии, длительные галлюцинации, любовные переживания нередко с откровенно сексуальными ощущениями, кровоточащие раны (стигмы). Эти их состояния Католическая церковь оценивает как явления благодатные, как свидетельства достижения ими истинной любви.

В православной аскетике, однако, они оцениваются “как одна обманчивая, принужденная игра чувств, безотчетливое создание мечтательности и самомнения” [33], как прелесть, то есть глубочайший самообман. Основная причина такой отрицательной оценки католической мистики заключается в том, что главное внимание в ней обращено на возбуждение душевных чувств, нервов и психики, на развитие воображения, на аскезу тела, а не на духовный подвиг, который, как известно, состоит, прежде всего, в борьбе с своим ветхим человеком, с его чувствами, желаниями, мечтами, в понуждении к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Без этого, по учению Отцов, невозможно приобрести никаких духовных дарований, никакой истинной любви. “Не вливают... вина молодого

в мехи ветхие... но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое” (Мф. 9:17). Вино молодое — Духа Святого, дающего верующему вкусить, “как благ Господь” (Пс. 33:9) — вливают в того, кто исполнением заповедей и покаянием приобретает смирение и очищается от страстей.

**Св. Исаак Сирин**, обращаясь к одному из своих младших сподвижников, пишет: “Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не победила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не победила страстей и возлюбила любовь к Богу; и в этом нет порядка. Кто говорит, что не препобедил страстей и возлюбил любовь к Богу, о том не знаю, что он говорит. Но скажешь: не говорил я “люблю,” но “возлюбил любовь.” И это не имеет места, если душа не достигла чистоты. Если же хочешь сказать это только для слова, то не ты один говоришь, но и всякий говорит, что желает любить Бога... И слово это всякий произносит, как свое собственное, однако же, при произнесении таких слов движется только язык, душа же не ощущает, что говорит” [34].

**Свт. Игнатий**, изучавший в подлинниках католическую аскетическую литературу, писал: “Большая часть подвижников Западной церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее — молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом... В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами, по его желанию, ад или рай... Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, — даруются неожиданно, весьма редко” [35]. “Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение... Должно достигнуть совершенства во всех добродетелях, чтобы вступить в совершенство всех совершенств, в слияние их, в любовь” [36].

Природа истинной христианской любви, как видим, совершенно другая, по сравнению со всеми иными ее видами. Согласно Священному Писанию, она есть дар Духа Святого, а не результат собственного нервно-психического напряжения. Апостол Павел писал: “Любовь Божия излилась в сердца наши **Духом Святым**, данным нам” (Рим. 5:5). То есть это любовь — духовная, она — “совокупность совершенства” (Кол.3:14), и по выражению преп. Исаака Сирина, есть “обитель духовного и водворяется в чистоте души” [37]. Но дарование этой любви возможно лишь при условии приобретения всех других добродетелей и в первую очередь смирения, являющегося основанием всей лестницы добродетелей. Св. Исаак Сирин особенно предупреждает об этом. Он говорит: “Одним из святых написано: кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом. Если же скажешь, что некоторые отцы писали о том, что такое душевная чистота, что такое здравие, что такое бесстрашие, что такое созерцание, то писали не с тем, чтобы нам с ожиданием домогаться этого прежде времени, ибо написано, что не придет Царствие Божие соблюдением (Лк. 17:20) ожидания. И в ком оказалось такое намерение, те приобрели себе гордость и падение. А мы область сердца приведем в устройство делами покаяния и житием, благоугодным Богу. Господне же придет само собою, если место в сердце будет чисто и неоскверненно. Чего же ищем с соблюдением — разумею Божии высокие дарования, — то не одобряется Церковью Божьею; приемшие это приобретали себе гордость и падение. Это не признак того, что человек любит Бога, но душевная болезнь” [38].

Свт. Тихон Воронежский пишет: “Если высшая из добродетелей, любовь, по слову апостола, долготерпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует смирение” [39]. Потому у христианина “ветхого,” не имеющего должного познания себя и опытного смирения, любовь изменчива, непостоянна, смешана с тщеславием, эгоизмом, сластолюбием и т.д., в ней дышит “душевность” и мечтательность [40].

Таким образом, любовь святых это не обычное земное чувство, не результат целенаправленных усилий по возбуждению в себе любви к Богу, но есть дар Духа Святого, и как таковой переживается и проявляется совершенно иначе, чем даже самые возвышенные земные чувства. Об этом особенно красноречиво свидетельствуют плоды Духа Божия, ниспосылаемые всем искренним христианам соответственно степени их ревности, духовной чистоты и смирения.

## 7. Плоды Духа

Священное Писание и творения святоотеческие постоянно говорят о тех совершенно особых по своей силе и по своему характеру состояниях радости, блаженства или, выражаясь обыденным человеческим языком, счастья, не сравнимых ни с какими обычными переживаниями, которые постепенно открываются у христианина, ведущего правильную духовную жизнь.

Чаще всего эти состояния передаются словами: *любовь* и *радость*, поскольку высших, нежели эти, понятий, нет в языке человеческом. Можно было бы без конца приводить слова Писания и Отцов, литургические тексты, подтверждающие это и свидетельствующие о важнейшем, возможно, для человека факте — о том, что человек по богозданной природе своей, по глубине доступных ему переживаний является существом подобным Тому, Кто есть совершенная Любовь, совершенная Радость и Всеблаженство. Господь говорит апостолам: все это “сказал Я вам, да **радость** Моя в вас пребудет и **радость** ваша будет совершенна” (Ин. 15:11); “Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы **радость** ваша была совершенна” (Ин. 16:24). И ученики действительно “исполнялись **радости** и Духа Святого” (Ден. 13:52).

Иоанн Богослов обращается к своим духовным детям: “Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими.... Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему” (1 Ин. 3:1-2).

Апостол Павел “любовь, радость, мир” (Гал.5:22) называет в качестве первых плодов Духа. Он же восклицает: “Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?... Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем” (Рим. 8:35-39). Он даже говорит, что если христианин не приобретет этого величайшего дара, то — он медь звенящая или кимвал звучащий, он — ничто, он живет без пользы (1Кор. 13:1-3). Потому молит: “преклоняю колени мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа ...да даст вам... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божией” (Еф. 3:14-19).

Замечательным подтверждением истинности Писания является опыт всех святых, неисчислимого множества христиан, отраженный в их аскетических, литургических, гимнаграфических и других творениях. При этом важно отметить, что слезы о грехах, сокру-

шение сердца, покаяние, постоянно звучащие у них и производящие, на первый взгляд, впечатление какого-то уныния, печали, угнетенного состояния, в действительности имеют совершенно иную природу, иной дух. Они для христианина, искренне кающегося и понуждающего себя к жизни по Евангелию, всегда растворяются особым миром души, духовной радостью и потому оказываются дороже всех ценностей земных.

В том и состоит одна из уникальных особенностей *правильной* христианской жизни, что она, чем более открывает человеку падшесть его природы, его греховность и духовную беспомощность, тем сильнее являет ему близость Бога исцеляющего, очищающего, дающего мир душе, радость и многообразные духовные утешения. Эта близость Божия, по закону духовному, обуславливается степенью приобретаемого христианином смирения, которое делает способной христианскую душу принять Духа Святого, преисполняющего ее и величайшего блага — любви.

Опытнейший наставник древнего иночества святой **Исаак Сириянин** дал одну из самых ярких характеристик того состояния, которого достигает истинный подвижник Христов. Будучи спрошен: “Что такое сердце милующее?” он ответил: это “возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были помилованы... Достигших же совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворятся сим, как Моисей... и как... Павел... И прочие апостолы за любовь к жизни людей прияли смерть во всяких ее видах...И домогаются святые сего признака — уподобиться Богу совершенством любви к ближнему” [41].

Иллюстрацией того, что переживает человек, стяжавший Духа Святого, может служить встреча и беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым, во время которой, по молитве Преподобного, его собеседник смог ощутить и пережить начатки благих даров Духа Святого и поведать о них миру. “Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, — говорил преп. Серафим, — тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы ни прикоснулся Он...”

“Господь сказал: “Царство Божие внутри вас есть,” — а под Царствием Божиим разумел Он благодать Духа Святого. Вот оно-то теперь внутри нас и находится, а благодать Духа Святого извне осиявает и согревает нас, благоуханием многообразным преисполняя воздух... услаждает чувства наши пренебесным наслаждением и сердца наши напаяет радостью неизглаголанною...” [42].

Один из недавних наших подвижников благочестия игумен Никон (Воробьев, (1963) писал о духовном человеке, что, являясь обителью Духа Святого (“Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас” — 1 Кор. 3:16), он совершенно отличен от душевного, или плотского; он новый человек, а душевный — ветхий. Что в нем нового? — Все: ум, сердце, воля, даже тело, все его состояние.

**Ум** нового (духовного) человека способен постигать отдаленные события, прошлое и многое будущее, постигать суть вещей, а не только явления, видеть души людей, ангелов и бесов, постигать многое из духовного мира. “Мы имеем ум Христов,” — говорит апостол Павел (1 Кор 2:16).

**Сердце** нового человека способно переживать такие состояния, о которых кратко сказано: “Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1Кор. 2:9). Апостол Павел пишет даже: “Нынешние вре-

менные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас” (Рим. 8:18). А преп. Серафим в согласии с древними Отцами говорит, что если бы человек знал о состояниях блаженства, которые бывают уже здесь, на земле, а тем более в будущей жизни, то согласился бы прожить тысячи лет в яме, наполненной гадами, грызущими его тело, чтобы только приобрести это благо.

Таким же образом и **воля** нового человека целиком устремляется к любви и благодарности Богу, к желанию во всем творить волю Его, а не свою.

**Тело** духовного человека тоже изменяется, становится частично подобным телу Адама до падения, способным к “духовным ощущениям” и действиям (хождение по водам, способность долгое время оставаться без пищи, моментальный переход через большие расстояния и т.п.).

Словом, духовный человек весь обновляется, делается иным (отсюда прекрасное русское слово “инок”) и по уму, и по сердцу, и воле, и телу [43].

Это иное состояние человека названо Отцами “**обожением**.” Данный термин наиболее точно выражает существо святости. Она есть именно теснейшее единение с Богом, *стяжание* Духа Святого, о котором говорил преп. Серафим. Она — Царство Божие, пришедшее в силе (Мк. 9:1) в тех верующих, о которых Спаситель сказал: “Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы” (Мк.16:17-18). Эти знамения являются одним из очевидных указаний на то, что святость есть единство с Духом Господним (1 Кор. 6:17), Который есть “Бог, творящий чудеса” (Пс. 76:15).

[14] Преп. Симеон Новый Богослов. О цели христианской жизни // ЖМП. 1980, №3. С. 67.

[15] Преп. Максим Исповедник. Твор. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 42. “Мартис.” 1993. С.111.

[16] Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. М. 1892. Слово второе. С. 30.

[17] О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 41.

[18] См. свящ. Павел Флоренский. Освящение реальности // Богословские труды. №17. М., 1977. С. 148-152.

[19] Преподобный Макарий Египетский говорит: “У христиан — свой мир, свой образ жизни, и ум, и слово, и деятельность свои. Таковы же и образ жизни, и ум, и слово, и деятельность у людей мира сего. Иное — христиане, иное — миролюбцы. Между теми и другими расстояние велико” (Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. Беседа 5. С. 40).

[20] Преп. Симеон Новый Богослов пишет: “Имя (Его) нам неизвестно, кроме имени “Сущий,” неизреченный Бог, как сказал Он (Исх. 3, 14)” (Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272).

[21] Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 98-99.

[22] Свт. Василий Великий говорит: “Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, которую видел некогда блаженный Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась выше самого неба” (Свт. Василий Великий. Творения. Изд. 3. Ч. 1. М., 1891. С. 155). “Лествица” преп. Иоанна четко проводит эту идею взаимообусловленности, как добродетелей, так и страстей в духовной жизни христианина.

[23] Св. Исаак Сирий говорит: “Каждая добродетель есть мать другой добродетели. Поэтому, если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами. Если не отринешь их от себя, то скоро умрешь” (Преп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М. 1858. Слово 72. С.528).

[24] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 334.

[25] Преп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. Киев. 1902. С. 33.

[26] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 2. С. 127.

[27] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 4. С.9.

[28] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Троице-Сергиева Лавра, 1904. С. 360.

- [29] Свят. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. СПб., 1985. С. 187.
- [30] Препп. Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб., 1905. С. 297.
- [31] Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Слово 3-е. С. 36.
- [32] Св. Иоанн Златоуст выражает эту мысль в следующих словах: “Оно (смирение) есть величайшее ограждение, стена несокрушимая, крепость непреодолимая; оно поддерживает все здание, не позволяя ему пасть ни от порыва ветров, ни от напора волн, ни от силы бурь, но ставит его выше всех нападений, делает как бы построенным из адаманта и неразрушимым, и на нас низводит щедрые дары от человеколюбивого Бога” (Свят. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. СПб., 1898. С. 385).
- [33] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 57.
- [34] Преп. Исаак Сириин. Слова подвижнические. М. 1858. Слово 55. С. 372-373.
- [35] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. I, 244.
- [36] Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 53, 55.
- [37] Преп. Исаак Сириин. Слово 55. С. 389.
- [38] Преп. Исаак Сириин. Слово 55. С. 371-372.
- [39] Свят. Тихон Задонский. Твор. Т. 2. М., 1899. С. 99.
- [40] См. об этом, например: свт. Игнатий (Брянчанинов). Соч. СПб. 1905. Т. 1. С. 253-257; Т. 2. С. 124-125; свт. Феофан (Говоров). Письма о христианской жизни. М. 1980. Письма №№ 11, 21.
- [41] Преп. Исаак Сириин. Слово 48. С. 299 — 302.
- [42] О цели христианской жизни. С. 17-21.
- [43] Игумен Никон. Письма духовным детям. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 119.

## IX. Происхождение мира.

Одним из догматов христианской религии является учение о творении мира Богом: “Вначале сотворил Бог небо и землю... И сказал Бог: да будет... И стало так... И был вечер, и было утро: день [1] один... второй... третий... четвертый... пятый... шестой... Так совершены все небо и земля и все воинство их” (Быт. 1; 2:1. Также: 2 Макк. 7:28; Ис. 45:18; Иер. 10:12; Пс. 145:6; Ин. 1:3; Рим. 4:17; Кол. 1:16-17; Евр. 11:3, и др.).

Христианский Символ Веры в первой же строке говорит о творении: “Верую во единого Бога... Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым.”

Если суммировать учение Откровения о творении, то его можно свести к следующим основным положениям.

1. Мир не самобытен, но явился результатом особого творческого акта Божия.
2. Мир не образован Богом из вечно существующей материи, но сотворен, то есть и сама материя, и мир в целом (космос) вызваны из небытия к бытию единственно всеильным творческим словом Божиим.
3. Творение мира было не моментальным, но постепенным, “шестидневным.”
4. Наряду с миром видимым, т.е. доступным восприятию наших чувств, создан и мир невидимый, сверхчувственный, духовный.

Очевидно, что каждое из этих положений включает в себя большой комплекс богословско-философских проблем. Здесь коснемся лишь некоторых из них и, прежде всего, проблемы сущности тварного мира.

[1] Еврейское слово “йом” (переведенное на церковно-славянский и русский языки как “день”) означает не только день, но и период, эпоху, неопределенный промежуток времени, момент.



## 1. Два взгляда на мир.

По этому вопросу существуют две основные нехристианские религиозно-философские точки зрения: дуалистическая и пантеистическая.

Наиболее простая — *дуалистическая*, которая рассматривает материю как субстанцию вечную, самобытную, являющуюся тем исходным материалом, из которого Бог лишь образует мир, подобно архитектору-строителю. Материя и мир с этой точки зрения субстанциальны сами по себе, и в этом смысле независимы от Бога. Даже если мир и будет разрушен, его основа — материя — неуничтожима.

Для христианства эта концепция неприемлема. Во-первых, потому, что для нее нет никаких библейских оснований. Во-вторых, она обесценивает Бога как единое высшее начало и источник бытия. К тому же эта концепция неразрывно связана с идеями метафизического и этического дуализма, окончательно выводящими ее за пределы Откровения.

Другая очень распространенная система мысли — *пантеистическая*. Вариантов ее много, но сущность одна: материя и мир являются или единственными Божеству (т.е. имеющими ту же самую природу, что и Бог), или вообще несуществующими (мир — это мираж; *все* есть Бог).

Эта точка зрения также несовместима с христианством. Пантеизм не только лишает понятие о Боге высшего положительного предиката, которым наше человеческое сознание может Его наделить — Личности — но и само происхождение мира рассматривает как акт — необходимый в Боге, обусловленный онтологическими свойствами Его природы. Поэтому пантеистическая мысль стремится избежать и самого понятия “творение,” как предполагающего наличие безусловной свободы в Боге. Вопреки акосмизму Спинозы и пантеизму большинства мыслителей, из природы Бога ничего нельзя заключить о существовании мира; ибо акт миротворения, — будем ли мы его разуметь мгновенным и исторически достигаемым, или постепенным и разлитым на все историческое время, или раскрывающимся в бесконечном историческом процессе, или, наконец, предвечным, — при всем многообразии возможностей понимания непреложно должен мыслиться свободным, т.е. из Бога происходящим не с необходимостью. Одно из важных положений христианского учения, принципиально отличающее его от пантеизма, — об абсолютной духовной свободе Бога как Существа **личного** и совершенного.

Пантеистическая космогония диаметрально противостоит христианству и в других весьма важных отношениях. Отождествляя сущность Бога и мира, пантеизм делает и следующую шаг — упраздняет, по существу, мир (или Бога).

Пантеизм приводит сознание к абсурду и в решении других важнейших мировоззренческих вопросов: об истине и заблуждении, добре и зле, свободе и произволе, красоте и безобразии, страдании и наслаждении и т.д. Решение их в пантеизме предлагается поистине “уникальное”: поскольку все эти полярные категории с необходимостью происходят, в конечном счете, из одного источника — “Бога-мира,” Абсолюта, следовательно, между ними нет никакого принципиального различия по существу.

Разрушительность для жизни религиозных и антропологических выводов, проистекающих из последовательного пантеизма, очевидна. Это — утверждение равноценности всех религий, упразднение понятия истины как таковой; признание равенства всех духовных путей жизни, независимо от их религиозной или атеистической направленности; утрата цели и смысла какой-либо положительной этики (так как добро и зло одинаково присущи Абсолюту). Для жизни человека, в результате, остается или пассивная созерцательность, или чисто прагматическая деятельность, касающаяся исключительно его

“кожи” (которая, кстати, лучше, чем рассудок, понимает, “что такое хорошо, и что такое плохо”).

## 2. Христианское понимание мира.

Христианство, отвергая и дуалистическую, и пантеистическую концепции, утверждает творение мира “из ничего”: “не из сущих” (οὐκ ἐξ ὄντων), “от не сущих” (слав.; 2 Мак. 7:28), “из невидимого” (Евр. 11:3), “словом Божиим” (Евр. 11:3). Евангелист Иоанн говорит о Логосе: “Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть” (Ин. 1:3). Эти и многие другие места Писания, как и весь его контекст, совершенно однозначно понимаемый отцами Церкви [3], говорят о творении как об акте, в котором Триипостасный Бог дал реальное бытие и самой материи, и миру в целом из небытия, “не из сущих,” или “из ничего.”

Это “из ничего” и является одной из богословских проблем тайны творения. И дело здесь не только в том, что, по так называемому здравому смыслу, “из ничего — ничего не бывает,” но и в тайне самой природы мира, которая (природа), если мыслить прямолинейно, в библейском контексте творения оказывается бессущностной, пустой, что равнозначно — призрачной, не имеющей бытия. Но против такого меонистического (от греч. μη ὄν — не имеющий сущности) вывода христианство как раз решительно возражает и своим догматом Боговоплощения, и учением о всеобщем воскресении. Налицо очевидная антиномия, требующая осмысления.

Богословская интерпретация творения исходит из древне-церковного учения, особенно тщательно разработанного св. Григорием Паламой (†1359), о необходимости различения в Боге Его сущности, или природы, трансцендентной тварному миру, и Его энергий, или действий, доступных познанию человека. В этом контексте основная идея богословской модели природы мира достаточно ясно усматривается из следующего высказывания св. Григория Паламы: *“Бог есть и называется природой всего сущего, ибо Ему все причастно и существует в силу этой причастности, но причастности не к Его природе, а к Его энергиям.”*

Проф. **прот. В. Зеньковский** (†1962 г.), как бы комментируя это высказывание, пишет: “Божественные энергии пронизывают мир, — и через эти энергии мир держится Богом и управляется Им. Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее “вездеприсутствие” Бога в мире в Божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно для метафизики, для понимания мира. В мире существует не только его поверхность (оболочка), измеримая и чувственно воспринимаемая, — через все в мире проходят лучи Божественных энергий и творят свое оживляющее и преображающее действие.” “Сквозь все ткани мира проходят лучи Божественных энергий; не принадлежа к тварному бытию, не будучи “сотворенными,” эти излучения не могут быть отождествляемы с закрытой для нас “сущностью” в Боге — без твердого признания этого различия “сущности” в Боге и Его Божественных энергий, мы ни мира не можем понять как живого целого, ни Бога понять без впадения в чистый трансцендентализм” [4].

Известный русский религиозный мыслитель **Евгений Трубецкой** высказывает, по существу, ту же мысль. Он полагает, что “предвечная София-Премудрость [5] заключает в себе вечные идеи-первообразы всего сотворенного, всего того становящегося мира, который развертывается во времени. Стало быть, в предвечном творческом акте, Бог до начала

времени видит небытие наполненным беспредельным многообразием положительных возможностей. Небытие, безотносительное в Нем от века, превращено в относительное небытие, т.е. в положительную потенцию, или возможность определенного существования... и есть то, что становится во времени” [6].

Св. Максим Исповедник (†662 г.) писал об этом, может быть, наиболее определенно: “От века, — говорит он, — существовавшему в Нем знанию вещей Создатель, когда Ему было угодно, сообщил существенность (*ουσιωσιν*) и произвел его на свет” [7].

Все приведенные высказывания содержат, по существу, одну и ту же мысль. Творческие Божественные энергии (идеи “предвечной Софии,” Божественное слово) “сообщили существенность” (сущность, сущность) всему тому, что само по себе есть ничто: материи, космосу, духам, включая и венец творения — человека. Тварный мир явился осуществлением Божественного знания вещей, Божественные энергии стали основой бытия “вещей,” их “субстанцией.” Следовательно, космос без субстантивирующей его Божественной энергии есть ничто, небытие. Бытие мира зиждется исключительно на силе, энергии Божественного слова: “И сказал Бог: да будет... И стало так!” “Ибо все из Него, Им и к Нему” (Рим. 11:36). Таким образом, в основе мира лежит не какая-то вечная материя, но нетварная, духовная идея Бога о мире, Его энергии, и в этом смысле “Бог есть и называется природой всего сущего.”

О том, что мир при этом является не эманацией Бога (пантеизм), а Его творением, говорил, например, свт. Кирилл Александрийский (†444 г.). “Творить, — писал он, — это принадлежность деятельности (*ενεργειας*), а рождать — естества. Естество же и деятельность не одно и то же, следовательно, не одно и то же рождать и творить” [8]. На паламитском языке это звучало бы так: “Творить — это принадлежность энергии, а рождать — природы. Природа (сущность) же и энергия — не одно и то же, следовательно, не одно и то же рождать и творить.”

Таким образом, в данной богословской интерпретации тварный мир не является чем-то абсолютно внешним и тем более чуждым для Бога, настолько противоположным Ему, что Бог не может даже соприкоснуться с ним, как это следует из дуалистического мировоззрения или, например, учения Филона Александрийского. Также мир не является и эманацией, или порождением Божественной природы (сущности), как это свойственно понимать пантеизму. Ибо в таком случае не остается, фактически, ни Бога, ни мира как различных реальностей. Мир — это и не мираж, не призрак, не “мыльный пузырь,” как его понимает меонизм. По христианскому учению, мир предстает, с одной стороны, неразлучно и нераздельно соединенным со своим Творцом, поскольку является “осуществлением” Его вечных, нетварных энергий, с другой — он, как непричастный природе (сущности) Бога, не сливается с Ним, обладая своей природой и сохраняя свою идентичность.

Этот “халкидонский” принцип неслитного, неизменного, нераздельного, неразлучного единения Бога с Своим творением проходит через всю историю мира и осуществляется в ней на трех различных уровнях. **Первый** — творение мира, где единение с Богом по “халкидонскому” принципу находится на уровне причастности мира энергиям Бога, но не Его сущности. **Второй** — Боговоплощение, где по тому же принципу происходит соединение уже самих природ: Божественной и тварной человеческой во Иисусе Христе. **Третий** — всеобщее воскресение, новое небо и новая земля (От. 21:1), восстановление всего, когда единение Бога со всем человечеством и всем творением достигнет предельно возможной степени, когда Бог будет “все во всем” (1 Кор. 15:28).

Необходимо сделать некоторые выводы, проистекающие из такого понимания творения мира.

Первый. Это утверждение об изначальной заданности обожения всего сотворенного и, прежде всего — человека. При этом, обожение является не чем-то внешним по отношению к тварному миру, но присущим ему по творению “семенем,” степень развития которого обусловлена свободой человека. Апостол Павел пишет об этом: “Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих” (Рим. 8:19-21).

Второй — естественность богоподобия человека. Поскольку человеку в целом “Создатель сообщил существенность,” следовательно, не только душа, но и тело являются образом Создателя своего. Отсюда и всеобщее воскресение может пониматься как акт закономерный и необходимый, выражающий неизменность действий (энергий) Бога в отношении человека и всего творения.

Третий — противоестественность механистического понимания мира. Мир, по христианскому воззрению, это не мертвая движущаяся система, не бездушный механизм, не объект для экспериментов, но живой, целесообразно устроенный, прекрасный и целостный *организм*, соответственно требующий к себе разумного и благоговейного отношения со стороны человека.

[3] См., например, подборку мыслей древних отцов и учителей Церкви по этому вопросу у Филарета, архиеп. Черниговского. Православное догматическое богословие. СПб. 1882. С. 125-128; у еп. Сильвестра. Опыт православного догматического богословия: В 5 т. Киев, 1885. Т. 3. С. 17-44.

[4] Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Париж, 1964. Т. 2. С. 51, 53.

[5] София, по Е. Трубецкому, есть “неотделимая от Христа Божия премудрость и сила” (Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918. С. 104).

[6] Там же. С. 105.

[7] Цит. по: Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. 2-е изд. Киев, 1884-1885. Т. 3. С. 40.

[8] Там же. С. 42. Прим. 4.

### 3. Христианская экология.

Этот последний вывод приобретает в настоящее время особую значимость в связи с резко возрастающей опасностью уничтожения среды обитания деятельностью человека. Здесь нет необходимости говорить ни о конкретных проблемах, связанных с экологической ситуацией в мире в целом и в отдельных его регионах, ни о тех научно-технических мерах, которые предлагаются и разрабатываются для их решения. Церковь имеет свой особый аспект деятельности в данном вопросе — духовно-нравственный.

В настоящее время все более становится очевидным, что человечество, даже при наличии справедливости и мира, погибнет, если не сохранит, точнее, если максимально не восстановит целостности природы. И не менее очевидным является, что как причиной разрушения природной среды, так и главным фактором ее возможного воскрешения является духовно-нравственное состояние человека. Экологическая проблема, поэтому, является проблемой, прежде всего, духовной, а не материальной, и ядром ее является наличное состояние не окружающей среды, но самого человека.

Наиболее важным при этом является верное понимание человеком цели своей жизни, поскольку она определяет направление и характер всей его деятельности. Эта цель ясно выражена Христом: “Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все при-

ложится вам” (Мф. 6:33). Если нет сомнений в том, что главной движущей силой разрушения природы явился человеческий эгоцентризм, стремление к комфорту и наслаждениям, подавление материальными интересами духовных запросов, то без сомнения и восстановление целостности творения возможно лишь на пути восстановления духовной целостности самого человека. “В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху “ (Прем. 1:4-5).

Но как осуществить это восстановление человека? “Время начаться суду с дома Божия” (1 Пет. 4:17), — говорит Писание. С Церкви, следовательно, должно начаться обновление жизни. У нее есть наука о человеке, в которой так нуждается мир. Эта наука о правильной (праведной) жизни называется *аскетикой*. В ней указаны объективные законы духовной жизни и тщательно проверенные на огромном опыте святых средства и условия исцеления человека, признаки верного пути, как и возможных заблуждений. Она одинаково применима для всех условий жизни и труда, хотя степень успеха в ней (совершенства), естественно, обусловлена и ими. Эта наука с полной достоверностью приводит человека к искомой цели жизни — к “совокупности совершенства” — любви (Кол. 3:14), которая только способна вывести человечество из кризиса. К сожалению, эта наука, которую отцы называли, в силу ее первостепенной значимости для человека, “наукой из наук” [9] менее всего известна современному человеку. Она может служить твердой основой для начала реального процесса обновления жизни в церквях, а следовательно, и в мире (Мф. 5:13), и мира (Рим. 8:19-21).

[9] Например, святитель Игнатий Брянчанинов, говоря, прежде всего, о передовом отряде этой науки — монашестве, — пишет: “Наука из наук, монашество, доставляет — выразимся языком ученых мира сего — самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку” (Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч.: В 5 т. 3-е изд. СПб., 1905. Т. 1. С. 480).

#### 4. Гипотеза антимира.

Довольно любопытными представляются некоторые современные естественно-научные теории, приходящие к выводу о бессущности материального мира. Интересную мысль в этом плане высказал, например, эстонский академик Г. Наан в своей теории антимира, или “Симметричной Вселенной.”

Современное развитие физики привело к открытию так называемых античастиц для всех, фактически, известных частиц. Частицы и античастицы — это своего рода двойники, отличающиеся друг от друга только противоположными зарядами. Но если частицы являются “кирпичиками” нашего мира, то античастицы — лишь “гости” в нем, на мгновения появляющиеся в этом мире. При встрече античастиц с частицами происходит взрыв, в результате которого они взаимно уничтожаются, выделяя при этом огромное количество энергии. На основании многочисленных наблюдений за античастицами и изучения их поведения в нашем мире некоторые ученые пришли к мысли о существовании целого антимира, который подобен нашему миру и сосуществует с ним, но отличается противоположным по отношению к нему знаком.

Одним из ведущих разработчиков этой теории явился Наан. Главным моментом ее является положение о том, что обе половинки Вселенной — мир и антимир — возникают, в конечном счете, из абсолютного вакуума.

Он писал: “Утверждение о возможности возникновения из ничего (пустоты, вакуума) при строгом соблюдении законов сохранения должно казаться предельно парадоксальным. Ведь смысл законов сохранения в том-то и состоит, что из ничего — ничего не возникает, ничто не может породить нечто. Развиваемая здесь гипотеза ни в коей мере не оспаривает этого положения. Ничто действительно не может породить (одно лишь) нечто, но оно порождает что-то большее — нечто и антинечто одновременно! В основе предлагаемой здесь гипотезы лежит, в конечном счете, тот элементарный факт, что равенство  $(-1)+(+1)=0$  может быть прочитано и наоборот, справа налево:  $0=(-1)+(+1)$ . Последнее равенство выражает уже не только космологию, но и космогонию. Исходным “строительным материалом Вселенной” является пустота, вакуум. В среднем, суммарно, симметричная Вселенная состоит из одной лишь пустоты. Поэтому она может возникать из пустоты при строгом соблюдении всех законов сохранения.” “Тождественно равны нулю все пространственно-временные интервалы и координаты. Симметричная Вселенная такова, что она в среднем ничего не содержит, даже пространства и времени” [10].

Изложенная теория антимира особенно необычна своей идеей исходного “материала” Вселенной — физического вакуума, “ничто.” Эта идея, с одной стороны, очень созвучна библейскому учению о меонности материального мира самого по себе, с другой — ставит вопрос о той движущей силе, которая, “расщепляя” идеальный вакуум и созидая удивительный по своему строению и жизни космос, устойчиво сохраняет его неустойчивое бытие.

Наука не имеет ответа на этот вопрос.

[10] Наан Г.Е. Симметричная вселенная (доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 января 1964 г.) // Тартуская астрономическая обсерватория. Публикации. Тарту, 1966. Т. 56. С. 431-433.

## 5. Границы Вселенной.

В связи с проблемой происхождения мира стоит вопрос о пространственно-временной характеристике Вселенной, т.е. конечна она или бесконечна, начальна или безначальна. Религиовед С.Т. Мелюхин решительно утверждает, что “последовательно проведенная идея бесконечности мира в пространстве и времени, несотворимости и неуничтожимости материи и движения, вечности их существования вступает в решительное противоречие со всеми религиозно-идеалистическими системами, какую бы модернизированную окраску они ни принимали. Эта идея составляет фундамент последовательно научного, диалектико-материалистического мировоззрения” [Мелюхин с. Т. Бесконечность материального мира. М., 1973. с. 37]. Однако в мире науки это убеждение разделяется далеко не всеми.

Так, ученый Б. Казюгинский пишет: “Материя считалась несотворимой, неуничтожимой, бесконечной в пространстве и времени. Открытие “красного смещения” в спектрах удаленных галактик и его истолкование на основе “расширяющейся Вселенной,” в которой — если Вселенная, как объект космологии, по-прежнему отождествляется со “всей материей” — не исключен вывод “о начале мира” и о его конечности...” [Казютинский В.В. Астрономия и диалектика. (К 100-летию со дня рождения В.И. Ленина) // Астрономический календарь. Ежегодник. Вып. 74. М., 1970. с. 143], “Вселенная... почти наверняка имела некое “начало” во времени” [Там же. с. 163].

То же утверждают и другие ученые: “Вселенная непрерывно расширяется. Сегодня в этом уже нет никаких сомнений. Но ведь из того, что сейчас происходит расширение, можно сделать лишь один вывод: раньше плотность была выше. Больше того, в теории

Фридмана неизбежно утверждение, что в некоторый момент в прошлом плотность вещества Вселенной была бесконечной. Вся бесконечная Вселенная была точкой!

Как ни трудно свыкнуться с таким представлением о прошлом мира, но большинство ученых считает, что расширение Вселенной началось с такого сверхплотного состояния. Больше того, можно назвать даже дату, когда наша Вселенная начала развиваться из “точки.” При этом расширение началось не так давно — 10 миллиардов лет тому назад” [Рассказывают академик Я. Зельдович и кандидат физико-математических наук Н. Новиков //Комсомольская правда. 6 июня 1964 г.].

Крупнейший советский астроном академик В.А. Амбарцумян также утверждает, что современные вычисления приводят “... к значению времени расширения Метагалактики до современного состояния, равному примерно 17 миллиардов лет. Такова оценка возраста наиболее крупной системы. Представляется очень естественным, что возраст галактик и отдельных звезд меньше этой цифры... Таким образом, средний возраст галактик оценивается в 10 миллиардов лет. Это не означает, конечно, что отдельные галактики или даже группы галактик не могут быть гораздо моложе. Но, вероятно, нет галактик, возраст которых существенно превышает 20 миллиардов лет” [Вселенная //БСЭ. М., 1971. Т. 5].

Более сложным представляется вопрос пространственной характеристики Вселенной [“Окончательного согласия относительно понятия “Вселенная” среди астрономов, физиков и философов пока нет. Многие воспринимают это слово буквально, как “все сущее.” В изотропной [Изотропия — одинаковость физических свойств тела (например, теплопроводности, электропроводности, скорости распространения света) по различным направлениям внутри этого тела. Анизотропия — неодинаковость свойств. Словарь иностранных слов /Под ред. Ф.Н. Петрова, 6-е изд. М., 1964] вселенной при плотности вещества более критической пространство конечно, если же плотность менее критической, то пространство бесконечно. То есть, “как это ни неприятно некоторым “поборникам здравого смысла до победного конца,” вопрос о конечности и бесконечности Вселенной оказывается в прямой зависимости от реального распределения материи в мире [там же].

Парадоксальными представляются результаты, полученные советским космологом Зельмановым, которому удалось установить еще одну поразительную на первый взгляд вещь. “Оказалось, что свойство конечности и бесконечности пространства — даже это, казалось бы, общее фундаментальное свойство — тоже относительно! Оно зависит от системы отсчета. Пространство, обладающее конечным объемом в неподвижной системе отсчета, в то же самое время может быть бесконечным относительно движущейся системы координат.

То же самое справедливо и по отношению к “четвертой координате” — времени. Промежуток времени, конечный в одной системе отсчета, может быть бесконечным в другой... Выходит, наша Вселенная и имеет возраст, и в то же время в некотором смысле вечна!.. Это ли не еще один повод для пересмотра наших “интуитивных” представлений о вечности и бесконечности! [там же].

Однако вопрос о конечности или бесконечности Вселенной во времени [См., например: Рейхенбах Г. Направление времени / Пер. с англ. М., 1962] и пространстве не имеет никакой религиозной значимости. Поэтому Церковь не предлагает никакого его решения. На основании Священного Писания можно лишь говорить о безусловной зависимости мира по происхождению и бытию от Бога и в этом смысле о его начале во времени и пространстве (Быт. 1:1).

## 6. Творение или (и) эволюция.

Христианская вера в творение мира Богом не снимает, тем не менее, вопроса о *характере* происхождения мира — креационном (все существующее является результатом творческого акта Бога) или эволюционном (мир развивался из первоматерии по данным ему Богом законам).

Священное Писание говорит о “шестидневном” творении, то есть о возникновении и становлении мира в последовательном шести **ступенчатом** его восхождении от низших форм к высшим, кончая человеком. Свидетельствует ли это об эволюционном развитии мира? Сама по себе шестидневность творения не является достаточным доказательством эволюционного характера развития мира, хотя многие западные богословы на этом и настаивают [11]. Ибо данные шесть “дней” можно рассматривать и как **временные** периоды, и как **вневременные** акты последовательного творения Богом новых видов бытия.

Конечно, признание Бога Творца не исключает эволюционного развития мира при условии, что Бог является его движущей силой. И некоторые святые отцы допускали такую мысль. Так, свт. **Григорий Нисский** писал: “С первого творческого импульса все вещи существовали в своей заданности как бы некоторой оплодотворяющей силой, внедренной в мироздание для рождения всех вещей; но ни одна не имела еще отдельного и действительного бытия.”

**Блаженный Августин** развивает ту же мысль следующим образом: “Я думаю, что Бог вначале сотворил сразу все существа, одних действительно, других в их первоосновах... Подобно тому, как в зерне невидимо содержится все, что должно со временем развиваться в дерево, так следует нам представлять себе, что и мир в момент, когда Бог одновременно сотворил все вещи, содержал в себе все вещи, которые земля произвела, как возможности и как причины, прежде чем они развились во времени такими, какими их знаем мы” [12].

Подобная же мысль проводится и в рассказе Мотовилова о его беседе с преп. **Серафимом Саровским**, когда преп. Серафим говорит: “Господь не одну плоть Адамову создал от земли, но вместе с ней и душу, и дух человеческий: но до этого мгновения, когда Бог вдунул в него дыхание жизни, Адам был подобен прочим животным” [13].

Свт. **Феофан (Говоров)** высказал подобную же мысль: “Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него Дух Свой — и из животного стал человек” [14].

Однако совершенно другой характер приобретает идея эволюции, если исключает творческое действие Бога и рассматривает существование мира и все многообразие форм жизни как результат *саморазвития* вечной материи. В этом случае данная идея оказывается не более, как мечтой, хотя и увлекательной, но очень далекой от того, что может быть названо научной теорией. Можно указать на несколько серьезных научных фактов, которые не вписываются, например, в концепцию биологической эволюции.

1. Наука не знает закона, по которому неорганическая материя (атомы и молекулы) могла бы организоваться в живую клетку и, тем более, породить разум. Известный канадский профессор-биолог **М. Рьюз**, по своим убеждениям агностик, говоря об идее т.н. *естественного* возникновения человеческого разума путем эволюции, писал: “Однако, и об этом можно заявить твердо, биологическая теория и экспериментальная практика решительно свидетельствуют против этого. В современной теоретической биологии нет ничего такого, что позволяло бы допустить неотвратимую неизбежность возникновения разума” [15].



2. Вероятность возникновения жизни из случайного сцепления молекул ничтожно мала и равна по некоторым расчетам  $10^{-255}$ , из чего, по словам американского ученого **Кас-тлера**, “вытекает фактическая невозможность появления жизни”; “предположение о том, что живая структура могла бы возникнуть в одном акте вследствие случайного соединения молекул, следует отвергнуть” [16]. Другой американский биолог **Бен Хобринк** приводит такое сравнение: “... вероятность того, что клетка возникнет самопроизвольно, по меньшей мере, равна вероятности того, что какая-нибудь обезьяна 400 раз напечатает полный текст Библии без единой ошибки!” [17]

3. Особое затруднение атеистический эволюционизм испытывает в решении вопроса о видообразовании [18] у высших животных и непреодолимые трудности в решении задачи задач — происхождения человека. До сих пор антропологии удалось установить лишь приблизительное время возникновения человека (40-50 тыс. лет тому назад). Но как он возник и являлся ли кто его биологическим предком, остается для нее неразрешимой загадкой, хотя в гипотезах и нет недостатка [19].

Главный тезис теории эволюции о переходе одного вида в другой не имеет под собой фактических оснований, по крайней мере, в отношении всех высокоорганизованных форм жизни [20]. Еще в середине XX столетия проф. **В. Зеньковский**, например, писал: “Не менее важно крушение идеи непрерывности в биологии — в проблеме развития одних видов животных из других. Сначала — после работ Дарвина — идея непрерывности имела огромный успех, но более внимательное изучение фактов показало, что построить генеалогическое древо в развитии “видов” животных одних из других невозможно: целые группы видов оказываются никак не связаны с другими” [21].

4. Само понятие жизни до настоящего времени выходит за границы научного знания. Жизнь, оказывается — это не особое соединение определенных материальных элементов, а нечто *принципиально* иное. Тем более, остается тайной вопрос о природе сознания и личности человека.

Но для православного богословия принципиально неизменным остается одно, что Творцом и Законодателем всего бытия мира является Бог. При этом, как Он его приводил к бытию: творил по “дням” сразу в завершенном виде целые пласты бытия или производил их *постепенно* в течение “дней” от низших форм к высшим из воды и земли (Быт. 1:20-24) силою заложенных Им в природу законов, — не имеет никакого сотериологического значения.

Ибо если “где хочет Бог, побеждаются естества законы,” то тем более сами “законы естества” Он творит такими, какими хочет. Поэтому остается непонятным, каким образом возможное открытие естествознанием законов возникновения и развития жизни могло бы, как это утверждает атеизм, подорвать христианское мировоззрение.

В вопросе происхождения мира христианство является глубоко оправданным по своей логике мировоззрением, исключаящим **слепую веру** в чудо саморазвития Вселенной, **самовозникновения жизни**, **самопоявления разума** и тому подобных “чудес.” Христианство говорит о разумной Причине бытия этого прекрасного мира.

“В начале сотворил Бог небо и землю.”

[11] См., например: Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с франц. М., 1987.

[12] Цит. по: Лелотт Ф. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959. С. 91.

[13] Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А.Мотовиловым о цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 11.

[14] Феофан Затворник. Собрание писем. Вып..I. М. 1898. С. 98.

- [15] Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. №2. С. 44.
- [16] Населенный космос / Под ред. В.Д. Пенелиса. М., 1972. С. 77.
- [17] Бен Хобринк. Эволюция. Яйцо без курицы. М., 1993. С. 66.
- [18] По вопросу развития жизни, происхождения ее видов существуют различные точки зрения: ламаркизм, дарвинизм, мутационная теория, гетерогенез. Значительное число ученых придерживается гипотезы эволюции (одни — признавая Бога ее истоком, другие — исключая Его), но многие современные ученые отказываются от нее, принимая теорию первоначальной множественности видов. (См., например: Генри. Сотворение мира / Пер. с англ. Сан-Диего, 1981; Хайнц. Творение или эволюция / Пер. с англ. 2-е изд. Чикаго, 1983).
- [19] См., например: Курьер. 1972. №8/9. Так же “Человек” // БСЭ. Т. 29. С. 50-54.
- [20] См., например: Моррис Г. Сотворение мира: научный поход. Сан-Диего, Калифорния, 1981; Тростников В. Научна ли научная картина мира в высокоорганизованных формах жизни // Новый мир. 1989. №12.
- [21] Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Париж, 1964. Т. 2. С. 35.

## Х. Эсхатологическая проблема.

### 1. Понятие об эсхатологии и ее различные аспекты.

Эсхатологическая (от греч. *εσχάτος* — конечный, последний) проблематика всегда волновала русскую мысль. В отдельные периоды она переживалась как острое ощущение конца истории. В другие — основное внимание сосредоточивалось на решении одной из труднейших богословских проблем — проблемы вечных мук. Настоящее время характеризуется вновь повышенным интересом к верному пониманию признаков завершения человеческой истории и попыткой осмысления в этом апокалиптическом ключе происходящих процессов в мире и в России. Не малое место при этом занимает вопрос пришествия антихриста, и в связи с ним число имени зверя (От.13:18). Однако центральным пунктом эсхатологической проблемы в русском православном богословии всегда остается вопрос о стяжании того *эсхатона*, который внутри нас есть (Лук. 17:21), и который является конечной целью жизни.

Многосторонность эсхатологической темы позволяет лишь кратко осветить некоторые из ее аспектов.

1. Самым актуальным вопросом в русском богословии в течение всей его истории, включая и настоящее время, является, аскетический аспект. Он заключается в теоретическом и опытным изучении духовного пути, ведущего к Царству Божию. Положительное его понимание [1], однако, подвергается не редко, как это часто бывает, различным искажениям.

Одно из главных, присущих, как кажется, самой природе человека, является искушение “*сорвать*” плод вхождения в Царство Божие, а не вырастить его трудом и подвигом. Эта тенденция проявляет себя в самых разнообразных формах. Например, когда присутствует убеждение, что спасение достигается путем исполнения церковных обрядов, правил, богослужебного Устава, занятиями различной церковной деятельностью, внешней благотворительностью и т.п. Но при этом забывается норма христианской жизни: “Сие надлежало делать и того не оставлять” (Мф. 23:23) — того, то есть заповедей Евангелия. В результате, христианин теряет драгоценный *эсхатон* — Царство Божие.

Другая форма — такая же подмена религиозной жизни только теперь уже т.н. богословствованием, т.е. занятиями богословием ради богословия, а не с целью познания пути и средств спасения человека. К чему это может привести, об этом ярко пишет свт. Игнатий Брянчанинов: “Сбывается слово Христово: в последние времена обретет ли Сын Бо-

жий веру на земли! Науки есть, Академии есть, есть кандидаты, магистры, доктора богословия (право — смех, да и только); эти степени даются людям. К получению такой степени много может содействовать чья-нибудь... Случись с этим “богословом” какая напасть — и оказывается, что у него даже веры нет, не только богословия. Я встречал таких — доктор богословия, а сомневается был ли на земле Христос, не выдумка ли это, не была ли, подобная мифологической! Какого света ожидать от этой тьмы!” [2].

Еще одна идея “идея,” широко распространенная в протестантских сферах — это присутствие и определяющее действие *эсхатона* (в данном случае Духа Святого) не только в Церкви, но и во всей мировой жизни во всех ее проявлениях. — Идея, совершенно “забывшая” о свободе человека и его возможности поступать не только по воле Бога, но и вопреки ее. И выводы, проистекающие отсюда, свидетельствует об этом. Все сильнее звучат голоса о сотериологической равноценности всех религий и фактическом отрицании Христа как Бога и Спасителя, о необходимости церковного признания прямых отступлений от христианской морали, об одобрении многих явлений антикультуры и т.д.

[1] См. гл. Духовная жизнь

[2] Письма к разным лицам. Выпуск II. Сергиев Посад. 1914. С. 78-79.

## 2. Антихрист.

Тема конца истории — изначально в христианстве. Но, к сожалению, в процессе истории радостное ожидание второго пришествия Христа все более подменяется ожиданием явления антихриста. На Руси вопрос конца мира иногда становился проблемой государственного значения. Например, в XV веке пасхалия (вычисления дня празднования Пасхи) заканчивалась 1492 годом, который по вере того времени соответствовал 7000 лет от сотворения мира и исчерпывал его бытие. Столь же напряженным было ожидание конца и в 1666 году по причине наличия трех шестерок в этой дате. Естественно, не было особых проблем и с кандидатами в звание “антихриста.”

Эта тема в настоящее время для некоторых, неутвержденных в вере, приобрела болезненный характер. Поэтому полезно сделать небольшой обзор признаков конца.

Из наиболее значимых и находящих себе достаточные подтверждения в Священном Писании и Предании можно привести следующие:

“Восстанет народ на народ и царство на царство; будут большие землетрясения по местам и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба... в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится” (Лк. 21:10-11,25). Некоторые из этих явлений всегда были на нашей планете, однако здесь речь идет об их катастрофическом умножении.

“Люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную; ибо силы небесные поколеблются” (Лк. 21:26). К этому быстрыми шагами приближает человечество научно-технический прогресс.

“Умножение беззакония” (Мф. 24:12). Становится все более очевидным, что человечество идет к окончательному нравственному развращению, и перед концом мира наступит эпоха полной “свободы.” Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: “Антихрист будет логичным, справедливым, естественным последствием общего нравственного и духовного направления человеков” (Т. 4; с. 271).

“И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец” (Мф. 24:14). В настоящее время еще многие на-

роды (например, в Китае, Индии и др.) в своем подавляющем большинстве не слышали Евангелия.

“Когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте” (Мф. 24:15). Подразумевается повсеместное отступление христиан (и, прежде всего, монашества и духовенства) от жизни по заповедям Христовым и церковным установлениям; подмена церквами цели своего существования — спасения душ человеческих от зла грехов и страстей, внешней церковной деятельностью: политической, социальной, культурной, экономической и проч.; превращение богослужений в зрелищные мероприятия; и т.д. То есть произойдет полное обмирщение церковной жизни.

“Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных” (Мф.24:24 -25). В истории христианства появлялось много лжехристов и лжепророков, однако последние из них будут отличаться тем, что дадут “великие знамения и чудеса.” Ими они увлекут многих поверхностных, легковверных христиан в магию, оккультизм, в расколы и секты, в язычество.

“Когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами постигает имеющую во чреве, и не избегнут” (1 Фес. 5:3). Мира и безопасности человечество ищет всю свою историю. Апостол же говорит о времени, когда эта цель будет достигнута (с образованием одного государства на земле с единым правительством и единым царем вселенной). Тогда **внезапно** наступит гибель человечества. Господь говорит: “Ибо он [последний день], как **сеть**, найдет на всех живущих по всему лицу земному” (Лк. 21:35). О внезапности последней катастрофы апостол Павел пишет и в другом послании: “Не все мы умрем, но все изменимся **вдруг, во мгновение ока**, при последней трубе” (1 Кор. 15:51-52).

Также очевидно, что в сознании всех людей утвердится идея тождественности по существу всех религий (есть только одна религия, а все существующие — лишь ее различные модификации). Эта “*единая религия будущего*,” о которой писал современный православный подвижник в Америке иеромонах Серафим Роуз (†1982), сохранит, возможно, по форме, прежнюю многоконфессиональность. Однако, по существу, это будет уже идеология, поскольку в умах людей произойдет катастрофическая подмена искания Царства Небесного и правды его жаждой царства земного и всех наслаждений его, подмена духовных целей мирскими, языческими, так что все усилия этой “религии” (т.е. всех религий, включая и христианские) будут направлены на достижение исключительно *земных* благ.

О самом значительном из признаков конца истории и наступлении Царства Христова — об *антихристе* — в Священном Писании и Предании говорится более всего.

Дается его характеристика: “человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога ... беззаконник... которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения” (2Фес. 2:3-10). “И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца” (От.13:5).

На один из очевидных и самых простых признаков явления антихриста указывает преподобный Зосима Соловецкий: “*Когда услышите, что пришёл на землю или явился на земле Христос, то знайте, что это — антихрист.*” [3] Речь здесь идет не о появлении многих лжехристов (это его предтечи), а об одном “христе,” о котором будут, захлебываясь от восторга, кричать все средства массовой информации по всей земле. При этом,

как пишет святой Ефрем Сирин, “*всего более воздадут честь и обрадуются царствованию его ... иудеи*” [4].

Одной из серьезных причин принятия антихриста многими христианами, по свт. Игнатию, явится та, что “человеки... потеряв смирение, признающее себя недостойным не только совершать знамения, но и видеть их, жаждут чудес более, нежели когда-либо. Человеки, в упоении самомнением, самонадеянностью, невежеством, стремятся безразборчиво, опрометчиво, смело ко всему чудесному... Такое направление опасно более, нежели когда-либо. Мы приближаемся постепенно к тому времени, в которое должно открыться обширное зрелище многочисленных и поразительных ложных чудес, увлечь в погибель тех несчастных питомцев плотского мудрования, которые будут обольщены и обмануты этими чудесами.” [5]

При нем произойдет объединение всех государств мира в одно, во главе с ним как царем вселенной (“И дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем” — От. 13:7). Без сомнения, он будет торжественно помазан на царство главами всех церквей и религий. Это “помазание,” наряду с “чудесами,” станет для язычествующих христиан одним из самых убедительных аргументов того, что этот царь мира и есть пришедший Христос. “И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни” (От.13:8).

[3] Цит. по: Еп. Игнатий Брянчанинов. Соч. Т.4. СПб. 1905. С.271.

[4] Слово 29-е на пришествие Господне. Сл.106-е об антихристе.

[5] Св. Игнатий. Твор.Т.4. СПб. 1905.С.323-324.

### 3. 666 и ИНН.

Наш народ особенно склонен придавать всем этим внешним фактам характер неоспоримой Божественности. И это станет одной из причин той страшной беды, которую с полной уверенностью предсказывает свт. Игнатий (Брянчанинов): “Бедствия наши должны быть более нравственные и духовные. Обуявшая соль [Мф. 5:13] предвещает их и ясно обнаруживает, что **[наш] народ может и должен сделаться орудием гения из гениев**, который, наконец, осуществит мысль о всемирной монархии” [6]. “Обуявшей солью” свт. Игнатий называет состояние православия в Церкви Российской, “гением из гениев” — антихриста, наш же народ — орудием его царствования.

Свт. Игнатий указывает и на главную причину отпадения христиан: “Кто же не принял внутри себя Царства Божия, тот не узнает антихриста, тот непременно, непонятным для себя образом, сделается его последователем” [7]. “И за это пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи” (2 Фес. 2:11).

*Непринятие внутри себя Царства Божия* означает духовное вырождение христиан. Полное погружение их ума (печать на лбу), всей их деятельности (печать на правой руке как символе деятельности человека) в заботу только об этой жизни, только о том, что есть, что пить и во что одеться, и совершенное оставление мысли о Царстве Божиим и правде его (Мф. 6:31-33). Этот абсолютный материализм и станет “именем” антихриста как величайшего его идеолога. Не случайно в Откровении Иоанна Богослова оно обозначено цифрой 666. Данная цифра является, по существу, библейским символом мамоны — царства земного изобилия, славы, могущества. Это следует из исторического факта, восходящего ко времени Соломона, при котором еврейское государство достигло вершины своего процветания. Только “в золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было

шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых” (3 Цар. 10:14; 2 Пар. 9:13), то есть **32 тонны 707,26 кг.!** [8]

*Непринятие внутри себя Царства Божия* означает и принятие того, кто даст хлеб и зрелища. Большинство поверхностно верующих ищут именно такого царя и спасителя. Евангельский случай с пятью тысячами людей, напивавшихся пятью хлебами, хорошо это иллюстрирует: “Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир. Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один” (Ин. 6:14-15).

Современный научно-технический прогресс придал этой теме новые и серьезные импульсы. Они связаны с все более открывающимися техническими возможностями полного контроля за каждым человеком и управления его поведением. Так, по мнению ряда экспертов, связанных с компьютерной технологией, в настоящее время уже есть реальные возможности массового управления людьми. Они утверждают, что возможность внедрения систем тотального компьютерного контроля на нашей планете не за горами и будет осуществлена практически где-то в период 2010-2020 годов.

В связи с этим понятен и вопрос о “трех шестерках” [9]. Его психологическая особенность заключается в конкретной наглядности этого символа и отсюда впечатляющей значимости для неискушенного сознания. Повышенная заостренность внимания на этой апокалиптической цифре стимулируется еще и тем, что хотя она с точки зрения технологии и вообще математической основы компьютерной техники ни в коей мере не является обязательной в компьютерных системах исчисления, тем не менее, ее присутствие в них, как считают многие, стало повсеместной.

Очевидно, что внедряющие данный знак, *верят* в его магическую силу и пытаются привить свою веру в этого идола всем и, прежде всего, христианам. Но апостол Павел на любую языческую веру реагировал совершенно определенно: “... идол в мире ничто” (1Кор.8:4). То есть все языческие мистические знаки (цифры, слова, изображения, заклинания, магические действия, колдовство и т.д., и т.п.) сами по себе, без **веры** в их значимость не имеют **никакой** силы и власти над христианином, имеющим веру в Господа Иисуса Христа и запечатленным Его святыми таинствами.

Но вопрос: поскольку эта цифра как число имени антихриста указана в Священном Писании, то равнодушие к ее употреблению не может ли явиться причиной незаметного принятия самого зверя? Мысль о т. н. “незаметности” принятия антихриста решительно противоречит одному из самых важных положений православной веры — о безусловной зависимости спасения или гибели человека от его сознательного, нравственно-свободного выбора Христа или антихриста. Сам Бог, утверждают все святые отцы, не может спасти нас без нас. (“Кто будет **веровать** и креститься, спасен будет.” Мк.16:16). Тем более, не может погибнуть человек без сознательной веры в антихриста. Только принятие этой цифры как *знака веры в него* делает ее губительной для христианина. Пока же этой веры нет, “печать антихриста” для человека не имеет никакого религиозного значения. [10]

Может и быть, что антихрист сделает эту цифру своей “печатью” (в противоположность кресту Христову), **знаком** признания его как действительного спасителя всего человечества. Тогда ее принятие в этом качестве будет действительно означать отступничество от Господа Иисуса Христа. Но вне этого смысла боязнь шестерок есть признак суеверия христианина, и, без сомнения, источник злорадства проповедников этой веры, которые уподобляясь известному животному, также всюду оставляют свои следы.

Современное развитие апокалиптических настроений и ожиданий, связано и с очевидной деградацией морального состояния властных структур и стремительно развивающейся тенденцией к все большей концентрации политической, информационной, научно-технической, экономической и военной мощи в очень узком кругу мировых “суперменов,” свободных от моральных и других высших человеческих чувств и побуждений. Отсюда отчетливо вырисовывается идея создания единого всемирного государства, во главе которого станет именно эта кучка “богов” с возможностями неограниченной “компьютерной” власти, что приведет к установлению всеобщего физического и духовного рабства как каждого человека в отдельности, так и всех народов земли. Все это вполне соответствует апокалиптическим предсказаниям о тоталитарном режиме власти при едином всемирном “лидере,” который объявит себя “христом-спасителем” *всего* человечества.

Логические последствия такого нового мирового порядка в условиях духовного, нравственного, экологического, энергетического, демографического и прочих кризисов, поразивших современный мир, очевидны и опять-таки совпадают со смыслом тех конечных событий в жизни человечества, о которых говорит Откровение Иоанна Богослова — о страшной и окончательной гибели всей планеты.

[6] Собрание писем свт. Игнатия. М.- СПб. 1995. Письмо № 44.

[7] Еп. Игнатий Брянчанинов. Соч. СПб. 1905. Т. 4, с.267.

[8] “По древним сведениям и по сохранившимся монетам, нормальный вес еврейского золотого сикля равен 3,77 золотникам (16,37 грамм.)... талант же равнялся... 3000 сиклей” (Библейский энциклопедический словарь. Составил Э. Нюстрем. Торонто. 1985. “Деньги.” С.103). То есть один золотой талант равнялся 49 кг. 110 гр.

[9] Буквально цифра 666 в еврейском языке соответствует словосочетанию “ха-мелек — ле-ишра'ель,” то есть — “Царь Израилев.”

[10] В Окружном послании Священного Синода Элладской Церкви № 2641 от 9 февраля 1998г. указывается: “Печать,” будет ли это имя антихриста или число его имени, когда придет момент ее проставления, тогда только повлечет за собой отречение от Христа и сочетание с антихристом, когда будет принята добровольно” (Электронные карточки и печать антихриста. М. 1999.С.13).

## **Вопрос о вечности адских мук (Юрий Максимов).**

“Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей, — да будет анафема.”

Так звучит 9-й анафематизм против оригенистов, предложенный св. Юстинианом Великим, принятый поместным Константинопольским собором 543 г. и утверждённый V Вселенским Собором (соответствует 12 анафематизму). Впоследствии общее осуждение неправославных мнений Оригена подтвердили отцы V-VI, VI и VII Вселенских Соборов.

Таковых мнений было несколько, из них наиболее известные, — предсуществование душ, множественность миров, всеобщий апокатастасис (восстановление). Мнение, осуждённое девятым анафематизмом, стоит несколько особняком, поскольку идея о конечности адских мук существовала и автономно от Оригена. Оригену, а более же, его поздним последователям IV-VI веков принадлежит лишь оригинальное метафизическое осмысление её. Помимо собственно Оригена эти же мысли можно обнаружить у Дидима Слепца, св. Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского.

Вместе с тем в Церкви всегда существовало ярко выраженное и бескомпромиссное противостояние этому мнению, выражавшее исконно-христианское учение об адских муках. При том, что богословские споры о неправославных мнениях Оригена начались, насколько можно судить по некоторым источникам, ещё при жизни последнего, к концу III века с обстоятельной критикой богословских идей Оригена выступили с позиций александрийского (“не-оригенистского”) богословия св. Пётр, с позиций малоазийского богословия — св. Мефодий, а с позиций антиохийского богословия — св. Евстафий, а уже к концу IV века споры вокруг них приобрели такую степень накала, что около 400 г. состоялось целых три поместных собора, осудивших учение Оригена — Александрийский, под председательством Феофила, Кипрский, под председательством св. Епифания и (по некоторым сведениям) Римский, под председательством папы Анастасия I. Причём, по сообщению Сульпиция Севера, свидетеля одного из них, наибольшее возмущение участников вызвало как раз учение об апокатастасисе, тогда, “когда епископы читали многие отрывки из его книг... и воспроизвели одно место, в котором утверждалось, что Господь Иисус... муками своими даже прегрешения диавола искупил. Ибо так это по доброте и милосердию Его присуще, что, если жалкого человека Он преображает, то и падшего ангела тоже освободит.” Св. Епифаний, как явствует из его сочинений, также считал мысль о возможности восстановления диавола одним из главных заблуждений Оригена, так что нет сомнения в том, что идея конечности адских мук была осуждена на всех трёх соборах. Причём, — что следует особенно отметить, — в отличие от Константинопольского Собора 543 г. осуждена она была в своей не метафизической, а нравственной интерпретации.

В православной аскетике противодействие распространению идей Оригена встречало не менее широкое сопротивление. Начиная с прп. Пахомия Великого, запрещавшего читать своим ученикам его произведения, включая таких знаменитых подвижников — критиков оригенизма, как преподобные Варсанофий Великий и Иоанн, прп. Нил Синайский, на Западе — прп. Викентий Лиринский, и кончая прп. Саввой Освященным, при непосредственном участии которого эти споры были завершены постановлением V-го Вселенского Собора, который лишь подтвердил аналогичные решения прежних поместных соборов.

“После строгого осуждения оригенизма богословской мысли была дана определённая норма, которой она должна была руководствоваться при раскрытии эсхатологических истин. Неудивительно поэтому, что учение о всеобщем апокатастасисе в дальнейшей истории христианской письменности не имело приверженцев и эсхатология получила более или менее определённый облик.”

### **Оптимистическое Богословие.**

Однако спустя долгое время идея всеобщего восстановления вновь возродилась у ряда православных богословов XX века. Это возвращение “оптимистической эсхатологии” происходило по-разному — интересно у прот. **С. Булгакова**, осторожно у **еп. Каллиста (Уэра)** (который вкупе с **игуменом Иларионом (Алфеевым)** развивает в своих сочинениях эти идеи и по сей день), вульгарно у **П. Евдокимова**, примитивно у **прот. А. Меня**, но в целом, как представляется, общей для всех упомянутых богословов посылкой явилось наличие потребности по-новому осмыслить положение Православия в инославном окружении.

Можно с достаточной степенью уверенности сказать, что **экуменический контекст** явился первым и безусловным толчком для возвращения концепции апокатаста-



сиса. В том, какое искажение получала экклезиология в общих экуменических установках богословов эмиграции (мы говорим о признании, или, по крайней мере, допущении равной спасительности иных конфессий), изначально скрывалась логическая необходимость преодоления догмата о вечности адских мук, ибо, по точному замечанию архимандрита Рафаила, “если границы Церкви неизвестны, то они могут быть расширены до пределов Вселенной.” Второй фактор, ещё более значимый — влияние идей **софиологии**, к коей многие из “богословов-оптимистов” были, мягко говоря, равнодушны. Онтологический смысл софийного всеединства предполагал те же метафизические предпосылки всеобщего восстановления, что и классический оригенизм.

Выкопанные и очищенные от пыли веков идеи апокатастасиса оказались столь широко популярны среди нецерковной православной интеллигенции, что даже угодили в “православный катехизис” **“Жив Бог,”** изданный членами парижского православного братства в 1979 г. Катехизис пользовался большим интересом на Западе и в 1990-м году был переведён на русский. Авторы данного вероучительного произведения без обиняков заявляют:

“Скажем прямо: идея вечного ада и вечных мучений для одних, вечного блаженства, безразличного к страданию, для других, не может больше в живом и обновлённом христианском сознании оставаться таковой, какой её некогда изображали наши катехизисы и наши официальные учебники богословия. Это устаревшее понимание, пытающееся опираться на евангельские тексты, трактует их буквально, грубовато, материально, не вникая в их духовный смысл, сокрытый в образах и символах. Это понятие становится всё более и более нетерпимым насилием над совестью, мыслью и верой христианина. Мы не можем допустить, что Голгофская жертва оказалась бессильной искупить мир и победить ад. Иначе нужно было бы сказать: всё Творение — неудача, и подвиг Христа — тоже неудача. Давно пора всем христианам совместно засвидетельствовать и раскрыть свой интимный в этой области мистический опыт, так же, как и их духовную надежду, а быть может, их возмущение и ужас относительно изложенных в человеческих образах материалистических представлений ада и Страшного Суда. Давно пора покончить со всеми этими чудовищными утверждениями прошедших веков, которые творят из нашего Бога любви то, чем Он не является: “внешнего” Бога, Который лишь аллегория земных царей и ничего больше. Педагогика устрашения и ужаса больше не эффективна. Наоборот, она загораживает вход в Церковь многим из тех, кто ищет Бога любви.” Можно привести и пример из “отечественного аналога”: “На самом деле “вечность” мук — не совсем вечность. И поэтому, когда мир сей прейдёт, тогда... муки вечные прекратятся” (катехизис свящ. **Георгия Кочеткова**).

Как видим, амбиции “оптимистов” заявлены вполне открыто и вовсе не так скромны, как могло бы показаться.

Прежде чем переходить к пространному исследованию, хочется отметить первое, чтостораживает в позиции “эсхатологических оптимистов” — точку зрения, с которой они рассматривают проблему. Это обсуждение с позиции людей, которые твёрдо знают, что уж они-то точно в ад ни при каких условиях не попадут. Выглядит всё так, что стоя одной, если не двумя ногами уже в раю, “оптимисты” щедро расточают милосердие Божие, придумывая, под каким бы предлогом помиловать несчастных падших ангелов и тех из людей, кому повезло чуть меньше, чем им.

Хочется искренне верить, что после Всеобщего Воскресения и Страшного Суда “богословы-оптимисты,” вкупе со своими приверженцами действительно окажутся по

правую сторону. Но писания их составлялись в сем брэнном и тленном теле, и для носящих такие же брэнные и тленные телеса, а потому немаловажно отметить, что угол зрения, выбранный ими, кардинально иной по сравнению с тем, которого придерживались в таком случае Святые Отцы: “все спасутся, один я погибну.” Просветлённые личной святостью и сугубой благодатью Божией, величайшие умы христианства подходили к сей тайне с великим смирением, непрестанно “держа ум во аде и не отчаиваясь” (прп. Силуан Афонский). “Я пребываю там, где сатана” (авва Пимен) — такой подход начисто исключает всякую почву для возникновения идей конечности адских мук, ибо вскрывает глубокую нравственную порочность “оптимистической” позиции — все мы прежде всего подсудимые и любое рассуждение о неизбежности “амнистии” некорректно — это покушение на милость Судии.

Если бы “эсхатологические оптимисты” понимали это и следовали бы Св. Отцам, не было бы предлога к реанимации полузабытой ереси, не было бы нужды и в настоящей статье. Но поскольку этого понимания не наблюдается, и “богословы-оптимисты” продолжают упорствовать в своём заблуждении и более того — развивать его, и не только доказывать его “невинность,” но и настаивать на обязательном для всех христиан отказе от истинного учения Церкви по этому вопросу, как мы видели на примере процитированного катехизиса, то придётся и нам рассмотреть их аргументы.

Аргументация, используемая для подтверждения упомянутой идеи, может быть разделена на три типа.

*1. Метафизическая аргументация: “Царствие будущего века есть восстановление мира в первоначальное состояние.”*

“В начале было единство: всё сотворённое было причастно добру, истине и красоте Творца. Так станем ли мы утверждать, что в конце будет не единство, а раздвоенность, дуалистичность? ...Мы всё же возьмём на себя смелость надеяться, что эта дуалистичность будет в конце концов преодолена, а исходное единство восстановлено.”

Таковы типичные примеры попыток метафизического обоснования “эсхатологического оптимизма.” Так как в своей основе восходят они всё к той же оригенистской схеме, не лишним представляется вспомнить посвящённые ей слова о. **Георгия Флоровского**:

“Весь пафос Оригеновой системы заключается в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бытия. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о “всеобщем восстановлении,” об апокатастасисе. У Оригена это учение о “всеобщем спасении” определяется вовсе не моральными мотивами. Это прежде всего метафизическая теория. Апокатастасис есть **отрицание истории**. Всё содержание исторического времени рассеется без памяти и следа. И “после” истории останется только то, что уже было “прежде” истории.”

К тому же выводу мы придём, анализируя саму посылку восстановления в метафизической аргументации “оптимистов.”

1. Собственно, не совсем понятно, почему эту идею считают присущей христианству настолько, что полагают краеугольным камнем своих рассуждений. Церковь ожидает огненного преображения жизни мира в Царствие будущего века, а не неотвратимого всеобщего коллапса в первобытное состояние. Ни о каком возвращении кого бы то ни

было в первобытное состояние речи вообще нет. *Се, творю всё новое* (Апок. 21:5), а не “се, восстанавливаю старое.” Бог “как создал не существовавших, так воссоздаст получивших бытие, — созданием, которое божественнее и выше прежнего” — свидетельствует св. Григорий Богослов. Св. Епифаний Кипрский, говоря о будущем преображении мира, приводит такой образ: оно будет подобно “изменению младенца в мужа совершенна” (PG. t. 41. col. 555). Посылка “богословов-оптимистов” о возвращении мира в утробу первозданности прямо противоположна этой святоотеческой перспективе. По сути это всё то же отрицание истории, обнажающее нехристианские корни данной метафизической схемы. Поэтому-то сама эта посылка и была осуждена отдельным пунктом на V Вселенском Соборе: “Кто говорит, что жизнь духов будет подобна жизни, которая существовала от начала, когда духи не были ещё падшими и погибшими, и что *конец будет подлинной мерой начала* (выделено нами — Ю.М.), да будет анафема” (15 анафематизм).

Каково же было у Отцов видение загробной участи конкретной личности? Его можно охарактеризовать как симметричное. **Вечному раю соответствует вечный ад**, вечному бытию с Богом соответствует вечное бытие без Бога. Именно к этой симметричности апеллировали многие Св. Отцы, в споре со сторонниками мнения о конечности адских мук. “Ибо если будет когда-нибудь конец мучению, — пишет св. Василий Великий, — то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое основание полагать конец вечному мучению?”; “Как наказания вечны, так и вечная жизнь не должна иметь впоследствии какого-либо конца (блаж. Иероним Стридонский).” Согласно этому видению, вечный, — и именно вечный! — ад существовал бы как потенция даже в том случае, если бы от Бога не отпал ни Люцифер, ни прародители рода человеческого. Как потенция, обусловленная свободной волей сотворенных существ, он существовал бы даже если бы в нём не оказалось никого.

Из “богословов-оптимистов” один лишь о. Сергей Булгаков честно признавал наличие у Отцов именно такого видения и столь же честно признавался, что не согласен с ним, при этом совершенно бездоказательно приписав такому отеческому видению понимание вечности как особого рода временности. На самом же деле приведённая выше позиция Церкви как раз напротив, является вполне последовательным отрицанием всякой временности в вечности: “мы же должны будем пойти с бесами туда, где огонь неугасимый... и не на несколько времени или на год, и не на сто или тысячу лет: ибо мука не будет иметь конца, как думал Ориген, но навсегда и навечно, как сказал Господь” (прп. Феодор Студит).

2. Здесь мы подходим ко второму главному следствию метафизической аргументации неоригенистов — **отрицание производительности свободной воли**. Впрямую “оптимисты” не отрицают наличие у человека свободной воли, но фактически не позволяют признать за ней реальной значимости для нашего спасения.

С точки зрения же православного богословия человеческая свобода, по точному выражению о. Георгия Флоровского, должна включать в себя и свободу принять решение даже *против* Бога, “ибо не насилием и самовластием, но убеждением и добрым расположением уготовляется спасение человеков. Потому всякий полновластен в собственном своём спасении, чтобы и увенчиваемые и наказываемые справедливо получали то, что избрали” (прп. Исидор Пелусиот). “Бог почтил человека, даруя ему свободу, — пишет **св. Григорий Богослов**, — чтобы добро принадлежало лично тому, кто его выбирает, не меньше, чем Тому, Кто положил начало добра в природе” (PG. t. 36. col. 632).

Упомянутый нами о. Сергей Булгаков, наиболее серьезно разрабатывавший “оптимистическую” аргументацию, признавал наличие такой проблемы. По его мнению, она должна была решаться тем образом, что “такая свобода... не имеет в себе устойчивости, как напрягающаяся самость. Свобода во зле предполагает судорожное волевое усилие непрерывного бунта, почему с нею и можно сорваться. “Вечные муки” имеют лишь отрицательную вечность, это только тень, отбрасываемая самостью. Нельзя поэтому признать за ними положительной силы вечности, а потому и нельзя утверждать их неуничтожимость.” Однако в данном варианте решения все высказываемые положения сомнительны и бездоказательны, начиная с постулируемой неустойчивости “отрицательной свободы,” включая предлагаемое о. Сергием введение двух вечностей — положительной и некоей отрицательной, которая является “ущербной” в сравнении с первой, и кончая предполагаемой возможностью “сорваться” в вечности с бытия вне Бога к бытию с Богом и в Боге.

Несколько отступая в сторону, следует признать, что современная критика теории апокатастасиса как правило и ограничивается одним лишь этим пунктом, в чём, безусловно, заключается её слабость. Современное богословие стыдится со всей ясностью указывать на то, что “эсхатологический оптимизм” недвусмысленно попирает исконно-христианское, имеющее глубочайшие библейские и святоотеческие основания понимание адских мук как воздаяния, и вслед за тем отрицает саму справедливость Божию. Приводит это к весьма печальным результатам: благодаря такому одностороннему акцентированию на свободе личности возникает впечатление, что для спасения достаточно только лишь возжелать быть с Богом, а это, безусловно, является заблуждением, так как в таком случае **лишается всякого смысла и аскеза и совершенствование в заповедях** и, в конечном счёте, само существование Церкви и христианства. Святоотеческой же критике апокатастасиса такой нездоровый крен, имеющий основанием всё те же “оптимистические” послышки, вовсе не свойственен. В большей степени она, органично вырастая из библейского богословия, сосредоточена как раз вокруг истины Божественной справедливости. Примечательно, что по приведённой выше мысли прп. Исидора Пелусиота свобода личности обусловлена именно этой справедливостью. И поборникам “эсхатологического оптимизма” мы должны вслед за Отцами повторить: да, всеобщего спасения не может быть, потому что оно не справедливо. Конечно, никто не будет завидовать щедрости Работодателя, когда Он одинаково наградит работников одиннадцатого часа и вытерпевших зной и тяжесть дня. Но речь в любом случае идёт о работниках, а не о бездельниках.

3. Наконец, следует также указать, что отрицание производительности свободной воли приводит к отрицанию и самой Божией любви, за которую на словах так ратуют “эсхатологи-оптимисты”: концепция всеобщего спасения, отрицая вечность ада, игнорирует одновременно и непостижимую тайну любви Божией, которая превышает всех наших рациональных или сентиментальных концепций, и тайну человеческой личности и её свободы. Любовь Бога предполагает **полное уважение к Своим созданиям**, к их свободному выбору.

Таким образом мы видим, что позиция сторонников апокатастасиса со всей необходимостью ведёт не только к отрицанию ценности человеческой свободы, но и к отрицанию как Божественной справедливости. Совершенно напрасно некоторые современные богословы до крайности противопоставляют эти два качества Божественной Природы, пытаясь представить их как взаимоисключающие. Ни Писание, ни Предание Церкви не говорят нам в пользу такого категоричного противопоставления. Одно не может отрицать дру-

гого, поскольку Божественная справедливость есть одно из выражений Божественной любви. Более того, позиция современных либеральных богословов, утверждающих, что “Бог есть Любовь, и только Любовь,” а не Праведность, уже осуждена Церковью еще во II веке устами св. Поликарпа Смирнского и папы Аникета как ересь Маркиона.

2. *Нравственная аргументация: “Бог любви не может карать.”*

“Общепринятое понятие о вечных мучениях представляет собой лишь школьное мнение, упрощенческое богословие (“наказующее”), которое пренебрегает глубиной таких текстов, как Ин 3:17 и 12:47. Можно ли себе представить, что наряду с вечностью Царствия Божьего Бог любви готовит вечность ада, что было бы в каком-то смысле провалом Божественного замысла, победой, хотя бы частичной, зла? Между тем ап. Павел в 1 Кор 15:55, судя по всему, утверждает обратное. Если бл. Августин не одобрял “милосердия,” то это было направлено против либертинизма и сентиментализма; но с другой стороны, педагогический аргумент страха уже не действует, но рискует приблизить христианство к исламу.”

Основная ошибка сторонников подобной аргументации состоит в том, что они понимают адские муки как действие со стороны Бога, тогда как Св. Отцы учили, что на самом деле **это следствие, вызванное со стороны самой личности**. Более того, “Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере” прямо предаёт анафеме тех, кто учит, что Бог является виновником вечного наказания нераскаявшихся грешников. Так что вовсе не Бог готовит вечность ада. **Ад**, по мысли прп. Макария Египетского, лежит **“в глубине сердца человеческого.”** “Подобно тому,” — объясняет прп. Симеон Новый Богослов, “как слепцы, не видящие сияющего солнца, хотя и всецело бывают освещаемы им, пребывают вне света, будучи удалены от него чувством и зрением; так и Божественный свет Троицы будет во всём, но грешники, заключённые во тьме, и среди него не увидят его..., но опаляемые и осуждаемые своею собственной совестью, они будут иметь неизреченное мучение и невыразимую скорбь во веки.”

Просто, лаконично, доходчиво и богословски безупречно разъяснил эту истину ещё во II веке св. **Ириней Лионский**:

“Всем, соблюдающим любовь к Нему, Он даёт Своё общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение с Богом есть смерть и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому, как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослеплённые другими навсегда лишены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастье.”

Да, *Бог есть любовь* (1 Ин. 14:16) и любовь эта *будет всё во всём* (1 Кор. 15:28), но для тех, кто стал пропитан ненавистью, она станет адским огнём.

Святоотеческий тезис об аде как следствии жизненного выбора самого человека может показаться сходным с тем пониманием “эсхатологических оптимистов,” что геенский огонь носит очистительный характер (“в мучениях ада душа очищается от зла”), и имеет свою пищую грехи, поразившие душу того или иного человека или демона, ввер-

женного в него. Со временем же пища эта истребится и огонь, не найдя себе места в очищенном естестве, исчезнет; так произойдёт восстановление. Для кого-то достаточно будет года, для кого-то века, кто-то промучается тысячелетия... Но это не так, и мучение не может быть долгим или кратковременным, потому что *времени уже не будет* (Апок. 10:6).

Пытаясь решить столь прямым и примитивным образом вопрос, как согласовать божественную любовь с вечными мучениями тех, к кому она обращена, “богословы-оптимисты” создают ничуть не менее сложную дилемму. Ведь провозглашая неизбежное “восстановление всяческих” в Боге, они, сами того не замечая, впадают в идею “принудительного рая.” “В будущем веке вообще нельзя не знать и не любить Бога. Эта любовь есть здесь закон бытия” (прот. С. Булгаков). Так Небесный Иерусалим превращается в насилие.

“Богословам-оптимистам,” возможно, действительно не верится, что кто-то в самом деле искренне может не любить Бога, своего Создателя и Отца Небесного... Им, как и мусульманам, кажется, что в основе греха лежит лишь незнание благодати Бога. Стоит только человеку узнать — и греха не будет, говорят мусульмане. Стоит только ему узнать, пусть даже после смерти и всеобщего Воскресения, — и он покается и припадёт со слезами к стопам Господним, и Господь, конечно же, помилует его и примет, говорят “богословы-оптимисты.” Хотелось бы, чтоб было так! Более того — хотелось бы, чтобы грешники (и в первую очередь, мы сами) ещё в этой жизни принесли истинное покаяние. Ещё более хотелось бы, чтобы никто и не грешил и не отступался от Бога. Но это, к сожалению, не так. Потому что в основе греха лежит не незнание, а **личная воля разумного существа**. Ведь диавол — много лучше нас, — благодать Божию, но отпал. Его выбор склонился к существованию вне Бога.

И среди последовавших за диаволом ангелов и людей есть те, для кого зло — не случайная ошибка, не недоразумение, не досадная оплошность, но **осознанный выбор**. Зло для них — путь личностной суицидной самореализации. Напрасно спорить о том, может или не может диавол покаяться, когда он *не хочет* каяться. Как тонко заметил К.С. Льюис, “есть только два вида людей — те, кто говорит Богу: ‘Да будет воля Твоя’ и те, кому Бог говорит: ‘Да будет воля твоя.’ Все, кто в аду, сами его выбрали.”

Что же делать Богу с теми, кто не хочет быть с Ним и в Нём? За шиворот и в рай? Уничтожить? Не создавать? Господь не идёт ни по одному из указанных путей, и именно потому, что уважает свободу Своего творения, даже тогда, когда оно отвергло Его. Всего лишь одна фраза свт. Григория Паламы переворачивает сокрытую в данных вопросах неверную перспективу “эсхатологического оптимизма” в перспективу истинной щедрости Создателя: “Бог, по причине присущей Ему благодати и милосердию, не ради имущих стать по своей воле дурными допустил благим придти в бытие, но *ради благих* сотворил и имеющих стать дурными.”

### *3. Юридическая аргументация: “Несправедливо вечно наказывать за временный грех.”*

“Может ли Бог любви, возвещённый Христом, бесконечно карать за грехи временной жизни? Неужели могущество зла столь велико, что оно будет существовать даже тогда, когда “во всём” воцарится Господь?”

Во-первых, нельзя не вспомнить замечательные слова св. Иоанна Златоуста: “Не говори мне: где же справедливость, если мучение не имеет конца? Когда Бог делает что-либо, повинуйся Его определениям и не подчиняй их умствованиям человеческим.” Что поделаться, христианство — религия несправедливая. Какая уж тут справедливость — за

грех одного повинны все, за грехи всех пострадал Один... В христианстве отношения человека с Богом не сводится в категории справедливости. Это не значит, что отрицается Божественная справедливость как таковая, мы говорим лишь, что для всецеловеряющих себя милосердию Божию *милость превозносится над судом* (Иак. 2:13), подобно тому “как песчинка не выдерживает равновесия с большим весом золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим.” Но “если ты требуешь справедливости, то по закону правды нам следовало бы ещё в начале тотчас погибнуть,” заканчивает свою мысль св. Иоанн Златоуст.

Во-вторых, как верно заметил император Юстиниан Великий, не так уж много справедливости в том, чтобы “тех, которые до конца вели жизнь, исполненную совершенства соединить с беззаконниками и педерастами и признать, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами.”

Наконец, необходимо обратить внимание на то, как отвечал на этот вопрос св. Григорий Двоеслов: “Справедливо было бы это недоумение,” — говорит святитель, — “если бы раздражительный Судия рассматривал не *сердца* людей, а одни *дела*. Нечестивые потому имели конец грехов, что имели конец жизни. Они желали бы, если бы могли, жить без конца, чтобы иметь возможность грешить без конца.”

Глубокие слова св. Григория подводят нас к следующему наблюдению: в данной “оптимистической” позиции сказывается извращённое, по сути дела, иеговистское понимание вечности, по которому выходит, что вечность — это продолжение нашего настоящего бытия единственно лишь при отсутствии смерти. Но Церковь мыслит совсем по-другому: вечность — это инобытие. Наша жизнь преломляется в него как во фреску. Именно поэтому наши грехи, определяющие наше состояние в момент преломления, могут оказать влияние на то, в какой части фрески мы окажемся. Прп. Григорий Синаит предлагает ещё один, удивительно сильный, образ: “Как зародыши адских мучений незримо таятся в душах грешников уже на земле, так и начатки небесных благ сообщаются в сердцах праведных через Святого Духа.” То есть, своей смертью мы рождаем для себя ту участь, которую вынашивали в себе в этой жизни. В этом и есть глубочайшее значение настоящей временной жизни, которое игнорируется в “оптимистическом” богословии — “здесь даются победителям, как залогов венцы победные; равно как и для побеждённых здесь полагается начало их посрамлению и мучению.”

### **Особенности “оптимистического” богословствования.**

Выше мы приводили манифест “эсхатологического оптимизма” из модернистского катехизиса “Жив Бог.” Однако влияние данных идей выражается не всегда столь агрессивно. Например, в другом современном православном катехизисе (епископа Александра (Семенова Тян-Шанского)), просто в изложении учения о будущем осуждении **опущено слово “вечный.”** Оно стоит только в отношении участи праведников. Также очень “модным” среди некоторых современных церковных писателей стало скрываться в рассуждениях по этому вопросу за многозначительными словами “мы не знаем,” “нам неизвестно” и прочее.

Что на это можно заметить? Безусловно, богословской погрешностью было бы сказать: “мы знаем” там, где Св. Отцы говорили: “мы не знаем.” Подобная самонадеянность вполне справедливо осуждается всеми крупными богословами нашего времени. Но почему-то сказать: “мы не знаем” там, где Св. Отцы вполне определённо говорили: “мы знаем,” богословской погрешностью не считается, напротив, даже преподносится как выражение авторского смирения, хотя истинным смирением было бы как раз послушное и

честное следование Св. Отцам. Именно такого послушного и честного следования Отцам и не хватает весьма многим православным богословам. И именно из-за отсутствия осознания необходимости одного следования и происходят рецидивы заблуждений, уже однозначно отвергнутых Церковью как ересь.

Крайне сложно писать на эти темы. Нельзя не согласиться, что в духовном смысле невозможно говорить об аде для других. Тема ада может обсуждаться лишь в терминах *Я* и *Ты*. Хорошо известен рассказ из Древнего Патерика о иноке, которому явился ангел, держа в руках душу осужденного им брата и спросил: “В какую часть ада прикажешь мне его бросить?” после чего инок, раскаявшись, воскликнул: “Господи, прости мне и ему!” Бог не желает смерти грешника. Разумеется, не может желать ничьей гибели и православный христианин. Но сама постановка вопроса о *всеобщности* спасения некорректна. Это прежде всего **глубоко личный вопрос**. Никакой коллективизм здесь неуместен. Нельзя сказать: “если спасутся лишь процентов пять, то это противоречит Божественной любви, а вот если две трети, то это ещё куда ни шло.” Конечно, если подходить к вопросам эсхатологии исходя из статистических критериев, то тогда действительно, идеальным следует признать лишь 100%-ное спасение.

Каждый человек потенциально может спастись. И не только человек. Некоторые Св. Отцы писали, что возможность покаяния была даже у дьявола. Более того — уже много после грехопадения Адама преп. Антонию Великому был дан от Бога чин покаяния для бесов. То есть даже сейчас для Господа не стоит проблемы принять кающегося. Однако за прошедшие 16 веков неизвестно ни одного случая использования этого чина. И это многое объясняет: для злых духов покаяние невозможно не потому, что им запрещено каяться и не потому, что Бог не в силах их простить, но единственно потому, что сами они столь глубоко укоренились в свободно избранном ими пути отступничества, что никогда не захотят вернуться к Богу. В этом и состоит, как пишет св. Григорий Двоеслов, “причина того, что не молятся за дьявола и ангелов его, присуждённых к вечному наказанию” (Там же, С. 689).

Конечно, таковых людей, сознательно предавшихся дьяволу и последовательно и принципиально отвергающих любовь Божию, к счастью, не так много. Однако существует другая, гораздо большая по численности категория, которую составляем мы, обычные грешные люди, хотя и желающие оказаться в раю и считающие, что жизнью своей угождали Богу, но оказавшиеся после Суда в числе отверженных. Все притчи Нового Завета эсхатологичны и все они говорят об этом. Не только те, кто отцом выбрал себе сатану, но и те, кто всю жизнь говорил: “Господи, Господи!” могут пойти в муку вечную. Не только те, кто отказался придти на Пир Царствия, но и те, кто пришёл на него в неподобающей одежде, могут оказаться во тьме кромешной, где будет плач и скрежет зубов. При этом дело не только в органической, если можно так выразиться, невозможности войти в Царствие Божие личности, пропитанной грехом, но и в справедливости Божией, воздающей каждому по делам его. И здесь также нет никакого противоречия: эта органическая невозможность справедлива, и справедливость в свою очередь обуславливает такую невозможность...

Как же быть, когда мы понимаем, что поражены грехом настолько, что сами в первую очередь подпадаем под этот приговор Евангельской истины? Мы можем лишь молить Господа о прощении нас и наших ближних, оставляя нашу общую участь на волю Божьего милосердия, но не требовать всеобщего помилования, подводя под это логическое



обоснование. Мы все подсудимые, каждый из нас достоин оказаться осуждённым, и любое осуждение и наказание заведомо будет милосерднее того, что мы заслужили.

Что же нам делать? Молиться? Да. Уповать? Да. Конечно, мы не можем доподлинно знать ни своей участи, ни участи нашего ближнего. Но мы можем и должны повторять то свидетельство, которое оставил нам Господь в Своём Евангелии, придерживаясь того понимания его, какое мы находим у Святых Отцов.

\* \* \*

Подводя итоги краткому экскурсу в патрологические изыскания “эсхатологических оптимистов,” мы приходим к тому же выводу, что и предшествующие критики: “перед нами вполне сознательная попытка внедрить в Православие под покровом якобы “святоотеческих,” мнения явно ошибочные и еретические.”

При этом “оптимисты-патрологи” словно нарочито игнорируют проблему того единства, с которым Предание Церкви свидетельствует о вечности адских мук. “В патристике и агиографии находятся рассказы о духовном видении святых рая и ада. Это простые и безыскусные свидетельства очевидцев, записанные для нашего назидания. Все они единогласно утверждают, что еретики лишены славы Божией. Или надо серьёзно принять эти свидетельства, т.к. патристика и агиография — второй после Св. Писания источник духовного гносиса, или же прямо заявить, что это только плоды болезненной психики, недостойные внимания “цивилизованного” человека. Но неужели Церковь так легко позволила себя обмануть, канонизировав этих свидетелей и отразив их видения в храмовой гимнографии?”

\* \* \*

В заключение хочется отметить, что идеи “эсхатологического оптимизма” пока всё же не получили такого распространения, на которое рассчитывали их приверженцы, и на попытки возрождения идей апокатастасиса в XX веке Церковь отреагировала точно так же, как и в IV и в VI:

Архиерейский собор 1935 года, посвящённый учению прот. С. Булгакова, повторил для всех современных “оптимистов,” пытающихся “размыкая круг оригеновых воззрений и удаляя от себя проклятие антиоригеновских анафем” возродить древнюю ересь: “Нельзя забывать, что диавол уже не может обратиться, а равно и все ему всецело предавшиеся. Значит, рядом с “градом Божиим” и “вне” его (Апок 22:15) навеки останется область отвержения, “смерть вторая” (Апок 21:8). Откровение не знает апокатастасиса всей твари, а лишь обожение тех, кто будет со Христом. “Бог будет всё” лишь в “сынах Царствия,” всё во всех, чья воля сознательно отождествилась с волей Божией.”

## **Краткая библиография по темам.**

(на русском языке)

### **Библиографические справочники по апологетике (основному богословию)**

*Карпов П.* Систематический указатель статей по основному, догматическому, нравственному и сравнительному богословию, помещенные в журналах: “Христианское чтение,”

“Православное обозрение,” “Чтения в обществе любителей духовного просвещения,” “Православный собеседник,” “Прибавления к творениям святых отцов,” “Труды Киевской Духовной академии,” “Странник,” “Вера и разум” и “Душеполезное чтение.” М., 1888.

См. также журналы: “Богословский вестник,” “Вера и Церковь,” “Миссионерское обозрение,” “Вопросы философии и психологии” и др.

*Попов К.П.* Новости богословской литературы. Систематический указатель книг и журнальных статей по наукам богословским, философским etc. Вып. I-II. Сергиев Посад, 1904. Вып. III. 1906.

*С.Н.* Указатель русских книг и брошюр по богословским наукам. Вып. 1. М., 1891.

*Светлов П.Я., прот.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы (248-1906 гг.) Киев, 1907.

*Светлов Э.* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. (См.: Примечания и краткая библиография.)

*Светлов Э.* У врат молчания. Брюссель, 1971. (См.: Источники и Литература.)

### **Энциклопедии и энциклопедические словари:**

Православная богословская энциклопедия. Т. I-VII. СПб., 1900-1906.

Энциклопедический словарь. Изд. *Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон.* Т. I-LXXXII и 4 доп. СПб., 1890-1906.

Философская энциклопедия. Т. I-V. М., 1960-1970.

### **Курсы основного богословия**

*Августин, еп.* Руководство по основному богословию. М., 1877.

*Альбов М.П., прот. проф.* Очерк христианской апологетики. СПб., 1902.

*Боголюбский Н., прот. проф.* Богословие в апологетических чтениях. М., 1913.

*Глаголев С.С., проф.* Пособие к изучению основного богословия. М. 1912.

*Добротворский В.И., прот., проф.* Основное богословие или христианская апологетика. Сергиев Посад, 1895.

*Зеньковский В.В. прот., проф.* Апологетика. Париж, 1957.

*Лютард Э.* Апология христианства. СПб., 1892.

*Николин И.* Курс основного богословия или апологетики. Сергиев Посад, 1904.

*Рождественский Н.П., прот. проф.* Христианская апологетика. Т. I-II. СПб., 1893.

*Светлов П.Я., прот. проф.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910.

*Сергиевский Н.А., прот. проф.* Об основных истинах христианской веры. М., 1872.

*Тихомиров Д.А., прот. проф.* Курс основного богословия. СПб., 1897.

*Эбрард И.* Апологетика. Научное оправдание христианства. Т. I-II. СПб., 1877-1880.

### **Религия, ее сущность и происхождение**

*Боголюбов Н.* Теизм и пантеизм и их логическое взаимоотношение. Нижний Новгород, 1899.

*Глаголев С.С.* Из чтений о религии. Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1905.

*Глаголев С.С.* Религиозная философия Канта // Вера и разум. 1904. №3.

*Кудрявцев В.Д.* Из чтений по философии религии // Собр. соч. Т. II. Сергиев Посад, 1894.

*Кудрявцев В.Д.* Об источнике идеи Божества. М., 1864.

*Новоселов М.А.* Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902.

*Орнатский Ф.С.* Учение Шлейермахера о религии. Киев. 1884.

Паскаль Б. Мысли о религии // Пер. с франц. М. 1892.  
Покровский А.И. Библейское учение о первобытной религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1901.  
Пфлейдерер О. О религии и религиях / Пер. с нем. СПб., 1909.  
Рождественский Н.Я. Христианская апологетика: в 2 т. СПб. 1884. Т. 1.  
Светлов П.Я. Учение Фейербаха о сущности и происхождении религии // Вера и разум. 1885. №12,14,15.  
Светлов П.Я. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев. 1910.  
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918.  
Флоренский П. Столп и утверждение истины. М. 1914.  
Франк Л.С. Смысл жизни. Париж. 1926.  
Хрисанф (Ретивцев), архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. I-II. СПб. 1873; 1875.

### **Бытие Бога**

Аквилонев Е., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. Пг., 1901.  
Введенский А.И. О так называемых неповинных страданиях // Душеполезное чтение. 1891. №12.  
Введенский А.И. Страдания человечества. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.  
Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992.  
Глаголев С. Материя и дух. СПб. 1906.  
Кудрявцев-Платонов В. Д. Об источнике идеи Божества. М., 1864; он же. Из чтений по философии религии // Собр. соч. Серг. П., 1892. Т. 2.  
Кюнз Г. Существует ли Бог? М., 1982.  
Лютардт Э. Апология христианства. СПб. 1892.  
Льюис К. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992.  
Льюис К. С. Просто христианство. М., 1994.  
Марков И. Декартово онтологическое доказательство существования Бога. Серг. П., 1914.  
Михаил (Грибановский), еп. Истина бытия Божия. СПб., 1888. Вып. 1.  
Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902.  
Реати Ф. Э. Есть ли Бог: Человек в поисках Бога. Гатчина, 2000.  
Светлов П.Я. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910.  
Соловьев В.С. Оправдание добра // Собр. соч. Т. VII. СПб.: "Общественная польза."  
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918.  
Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914.  
Франк Л.С. Смысл жизни. Париж, 1926.  
Хейворд А. Бог — есть? Взгляд ученого на существование Бога. М., 2000.

### **Религия, наука, философия**

Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. М. 2000.  
Боголюбов Н. М. Философия религии. К., 1915.  
Булгаков С. Два града: В 2 т. М., 1911.  
Булгаков С. От марксизма к идеализму. М., 1903.  
Булгаков С. Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917.  
Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Очерки и речи: В 2 т. Пг., 1922. Ч. 2.  
Гейзенберг В. Физика и философия / Пер. с нем. М., 1963.

Глаголев С. Естественнаучные вопросы и их отношение к христианскому миропониманию. Сергиев Посад, 1914.

Глаголев С. Религия и наука. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900.

Гусев А.Ф. Христианство в его отношении к философии и науке. М., 1885.

Зеньковский В.В. Апологетика. Ч.1. Христианская вера и современное знание. Париж, 1957.

Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Т. I-II. 1964.

Игнатий (Брянчанинов), еп. Плач мой // Соч.: В 5 т. 3-е изд. СПб., 1905. Т. 1.

Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Париж, 1925; он же. Аксиомы религиозного опыта: Исслед.: в 2 т. М., 1993.

Колчуринский Н. Мир — Божие создание. М. 2000.

Кудрявцев В. Начальные основания философии. 7-е изд. Сергиев Посад, 1910.

Кожевников В.А. Современное научное неверие. М., 1912.

Лаздин Р. Х. От материи к Богу: Фундаментальные вопросы бытия. М., 1998.

Остроумов М.А. История философии в отношении к Откровению. Харьков, 1886.

Позов А. И. Основы христианской философии. Мадрид, 1972. в 3 т.

Полкинхорн Д. Вера глазами физика. М. 1998.

Светлов П. Я. Религия и наука. СПб. 1911.

Соловьев И. Н. “Научный” атеизм. М. 1915.

Страхов П. С. Наука и религия. М. 1915.

Табрум А. Г. Религиозные верования современных ученых. М. 1912.

Тихомиров П. В. Имманентная критика рационального богословия: Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия. Харьков, 1899.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.

Фиолетов Н.Н., проф. Очерки христианской апологетики. Изд.2-е. Клин. 2000.

Флоренский П. Столп и утверждение истины. М. 1914.

Франк Л. С. Смысл жизни. Париж. 1926.

Франк Л. С. Религия и наука. Брюссель, 1953.

Франк Ф. Философия науки / Пер. с англ. М. 1960.

Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? / Пер. с англ. М. 1947.

Христианство, атеизм и современность. Сборник статей. 2-е изд. Париж: УМКА-press, 1969.

Яки Л. С. Бог и космологи. Долгопрудный. 1993.

### **Откровение**

Булгаков С. Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917.

Булгаковский Д.Г. Явление умерших из загробного мира. От глубокой древности до наших дней. СПб., 1900.

Глаголев С.С. Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков. 1900.

Давыдов А. Научное доказательство личного бессмертия. М., 1912.

Дьяченко Г., свящ. Из области таинственного. М., 1900.

Игнатий (Брянчанинов), еп. О восточных и западных писателях. О прелести и молитве. Сергиев Посад, 1914.

Игнатий (Брянчанинов), еп. О молитве Иисусовой. О смирении //Соч.: В 5 т. 3-е изд.: СПб., 1905. Т. 1.

*Игнатий (Брянчанинов), еп.* Слово о чувственном и духовном видении духов: Аскетические опыты // Соч.: В 5 т. 3-е изд. СПб., 1905. Т. 3.  
*Калиновский П.* Переход. М., 1992.  
*Лодыженский М.В.* Свет Незримый // Мистическая трилогия. Пг., 1915. Т. 2.  
*Лойола Игнатий.* Духовные упражнения. Краков, 1933.  
*Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа, тело. Брюссель, 1978.  
*Мережковский Д.С.* Испанские мистики. Брюссель, 1978.  
Откровения блаженной *Анжелы*. М., 1918.  
*Михаил (Семенов), архим.* Бессмертие души. СПб., 1906.  
*Певницкий В.Ф.* О загробной жизни. Киев, 1903.  
*Роолингз Морис.* За порогом смерти. СПб., 1994.  
Христианство и индуизм (сборник статей *Б. Выщеславцева, В. Зеньковского, И. Концевича, Н. Лосского, С. Франка*). М.1992.  
*Цветков Е., свящ.* Что такое чудо? М., 1903.  
*Цветочки Франциска Ассизского.* М., 1910.

### **Духовная жизнь**

Аскетические творения святых Отцов и подвижников благочестия.  
*Варсануфий и Иоанн, препп.* Руководство к духовной жизни. СПб. 1905.  
*Вениамин (Саллабашев), иеродиак.* Аскетика или подвижничество о Христе Спасителе Боге. К., 1906  
*Дорофей, преп.* Душеполезные поучения. М. 1874.  
*Игнатий (Брянчанинов), свят.* Отечник. СПб. 1903.  
*Игнатий (Брянчанинов), свят.* Творения. Т. I-V. СПб. 1905.  
*Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. М., 1873; М., 1996.  
*Иоанн, схиигумен.* Письма Валаамского старца. Последнее изд.: Коломна. 2001.  
*Исаак Сирин, св.* Слова подвижнические. М. 1858.  
*Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.  
*Симеон Новый Богослов, преп.* Слова. Вып. I. М. 1892; Вып. II. М. 1890.  
*Игумения Арсения.* М. 1994.  
*Никон, игумен.* Письма духовным детям. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.

### **Исследования:**

*Зарин С. М., проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. СПб. 1907 (Кн. 1. Критический обзор важнейшей литературы вопроса. Кн.2. Опыт систематического раскрытия вопроса).  
*Лазарь, архим.* Таинство исповеди. М., 1995.  
*Новоселов М.А.* Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902.  
*Новоселов М.А.* Письма к друзьям. М. 1994.

### **Мистика**

Добротолюбие. Т. I-V. Изд. I-е. СПб. 1877-1890.  
*Зарин С. М., проф.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. СПб. 1907 .  
*Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о чувственном и духовном видении духов. Творения. Т.III. СПб.1905. Собрание писем. М.-СПб.1995;  
*Иоанн, преп.* Лествица. М.1873.

*Исаак Сирин, св.* Слова подвижнические. М.1858.  
*Лодыженский М.В.* Мистическая трилогия. Т. II. Свет незримый. Пгр.1915.  
*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. //Б. Т. 1972. №8.  
*Никодим Святогорец.* Невидимая брань. М.1886.  
*Феофан, свт.* Письма о духовной жизни. СПб. 1872.  
*Позов А.* Аскетика и мистика. Штутгарт. 1978.  
*Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. М.1991.  
*Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего. М.1996.  
*Симеон Новый Богослов, преп.* Слова. М. 1892.  
*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.1914.

### **Язычество**

*Антошевский И.К.* Библиография оккультизма (1783-1909). СПб., 1911.  
*Арсеньев Н.С.* В исканиях Абсолютного Бога (из истории религиозной мысли античного мира). М., 1910.  
*Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. М., 1903.  
*Булгаков С.Н.* Два града: В 2 т. М., 1911.  
*Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. М., 1902. Т. 1.  
*Вивекананда Суоми.* Джнана-йога. СПб., 1914.  
*Глаголев С.С.* Очерки по истории религии. М 1902.  
*Джемс В.* Многообразии религиозного опыта /Пер. с англ. М., 1910.  
*Зыбковец В.Ф.* О черной и белой магии. М., 1963.  
*Кураев А., диак.* Сатанизм для интеллигенции. Т.1-2. М. 1997.  
*Лодыженский М.В.* Темная сила // Мистическая трилогия. Пг., 1915. Т. 3.  
*Памятники древней христианской письменности.* Т. I-VII. М., 1860-1867.  
*Роллан Р.* Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии. Жизнь Вивекананды. // Собр. соч. 1-е изд. Т. XIX.  
*Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего. Алма-Ата, 1991.  
*Уолтер Мартин.* Царство культов. СПб., 1992.

### **Ветхозаветная религия**

*Библия.* Священное Писание Ветхого и Нового Заветов.  
*Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию //Творения: В 3 т. СПб.,1911. Т.1.  
*Ефрем Сирин, св.* Творения. М. 1995. Т. 6.  
*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1895. Т. 1. Кн. 2. Т. 4-6.  
*Иринеи Лионский, свт.* Пять книг... СПб. 1900.  
*Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном иудеем. М. 1892.  
*Рождественский Н.П.* Христианская апологетика:: в 2 т. СПб., 1884. Т. 2.  
*Светлов П.Я.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910.  
*Филарет Московский, митр.* Записки на книгу Бытия. М., 1867.

### **Происхождение мира**

*Борис Плотников, архим.* О начале мира. Апологетическое исследование. М., 1889.  
*Василий Великий, свят.* Беседы на шестоднев // Творения: В 3 т. СПб., 1911. — Т.1.  
*Григорий Нисский, свят.* О шестодневе //Творения. Ч. 1. М., 1861.  
*Зеньковский В.В., прот.* Основы христианской философии: В 2 т. Париж, 1964. Т. 2.

Маклин. Дж. С., Окленд Р., Маклин Л. Очевидность сотворения мира. Происхождение планеты Земля. М., изд. Протестант, 1991.  
Феодор, архим. О миротворении. Изъяснение первой главы книги Бытия. СПб., 1862.  
Филарет Московский, митр. Записки на книгу Бытия. М., 1867.  
Девис П. “Случайная Вселенная.” М.: Мир, 1985; Силк Дж. “Большой взрыв: рождение и эволюция Вселенной.” М.: Мир, 1982; Стивен Вайнберг. “Первые три минуты.” Москва, 1988; Стивен Хоукинг. “От большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени.” Москва: Наука, 1990. Эрвин Шрёдингер. “Жизнь с точки зрения физики.” Москва, 1947.

### **Эсхатология**

Аксаков И.С. Христианство и современный прогресс. // А. Палицкий. На запросы духа. Сб. Петроград. 1914.  
Астафьев П.Е. Симптомы и причины современного настроения. М., 1885.  
Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Париж. 1951.  
Булгаков С. Основные проблемы теории прогресса. Проблемы идеализма. М., 1902; Христианство и социальный вопрос. // А. Палицкий. На запросы духа. Пгр. 1914.  
Вениамин (Федченков), митр. О конце мира // Альфа и Омега, 1997, № 12.  
Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953.  
Де Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. М., 1997.  
Зеньковский В. Христианство в истории. // Апологетика. Ч. II. Париж. 1957.  
Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Т.1-II. М. 1992.  
Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. — СПб.: 1922; Евразийство. Тверь. Б/г.; Философия истории. СПб.: 1993.  
Новоселов М.А. Письма к друзьям: М., 1994.  
Франк С. Л. Духовные основы общества. Париж. 1930.  
Шафаревич И.Р. Христианство и экологический кризис. Фрязино, 1993.  
Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993. Т.2. М., 1998.  
Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. М., 1995.  
Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.  
Эрн Вл. Идея катастрофического прогресса. // Борьба за Логос. М. 1911.  
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.  
Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж. 1945; Свет Невечерний. Сергиев Посад. 1917; Проблема условного бессмертия. Из введения в эсхатологию. // Путь. 1937. №52-5.  
Жураковский А., свящ. К вопросу о вечных муках. // Христианская мысль. 1916. №7.  
Кожевников В.А. Н.Ф. Федоров. Опыт изложения его учения... М. 1988.  
Льюис К. Расторжение брака // Любовь. Страдание. Надежда. М. 1992.  
Михаил, еп. Об аде и вечных мучениях. // А. Палицкий. На запросы духа. Пгр. 1914. — Сборник.  
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М. 1918;.  
Туберовский А., проф. Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад. 1916.  
Федоров Н. Философия общего дела. Т.1. Верный. 1906. Т. II. М. 1913.  
Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Письмо “Геенна.” М. 1914.

