

Путь разума в поисках истины профессор Алексей Ильич Осипов

Девятое издание

Предисловие к четвертому изданию (М. 2002).

Предисловие к 7-му изданию (М. 2008).

«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, емлетя за единое спасение и за красоту умозерцаемую, 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 к четвертому изданию (М. 2002).

Естественно для христианина знать твердое основание того учения, в котором был наставлен (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 (1Пет. 3, 15). Ибо Сам Господь повелевает: Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго 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 рациональное обоснование истин веры. Предлагаемая работа, рассматривая многие вопросы, как общерелигиозного, так и специфически христианского характера, ориентирована на эту цель. И можно присоединиться к словам Ивана Ильина, сказанным им в предисловии к своему сборнику «Пути России»: «Эта книга написана для ищущих; для тех, кто еще не «имеет», но хочет «иметь»; хочет глубоко и искренно. Эта книга написана для сомневающихся – не ироническим, разъедающим и, в сущности говоря, уже отрицающим сомнением, но вопрошающим творческим сомнением, идущим из глубины сердца».

Предисловие к 7-му изданию (М. 2008).

Сущностью любой религии является духовная жизнь. Без опытного ее познания все прочие религиозные истины – догматические, нравственные и, тем более, вся внешняя сторона религии (ее культ) становятся пустыми и безжизненными формами, создающими видимость религиозной жизни, но оставляющими верующего без Бога. Такая религиозная вера, по меткому выражению А.С. Хомякова, превращается в мертвое веренье, которое является одним из самых тяжелых соблазнов, уловляющих множество христиан всех конфессий.

Что такое религия? Как придти к правильной вере? Какие препятствия стоят сегодня на ее пути, что нужно знать, чтобы избежать веренья? Каковы основы духовной жизни в православии, и каковы критерии ее истинности? Эти и другие вопросы рассматриваются в книге с привлечением разных источников: как святоотеческих, богословских, так и светских, научных, гуманитарных. Поэтому данная книга может служить не только учебным пособием для православных учебных заведений, но и послужить материалом для размышлений интересующимся православием.

Проф. А.И. Осипов

Глава I. Понятие об Апологетике

АПОЛОГЕТИКА (греч. ἁπολογία – защита, оправдание, заступничество; речь, сказанная или написанная в защиту кого-либо; ἁπολογέομαι – защищаться, оправдываться, приводить, говорить что-либо в свою защиту) в общем смысле – это любая защита от обвинений и критики со стороны противников; как дисциплина же в программе христианской духовной школы – раздел богословия, имеющий целью такое раскрытие и обоснование истин христианской веры, которое отвечало бы менталитету и образовательному уровню современного человека.

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 в. из области Апологетики постепенно выделяются в самостоятельные дисциплины: История религий, Библейская археология и текстология, Библейская история, Обличительное (или Сравнительное) богословие. В XIX–XX вв. 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 г. 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 такое рассмотрение главнейших христианских истин веры и жизни, которое смогло бы наиболее доступно представить их каждому ищущему истины человеку, независимо от его убеждений.

§ 1. Разделы апологетики

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

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, моральных, культурных и прочих общепризнанных научных норм и критериев. Эта особенность Богословской апологетики обусловлена тем, что она адресована главным образом человеку, который даже будучи верующим, тем не менее недостаточно знаком с основами православной веры и принципов ее жизни, или еще находится в поисках обоснованного мировоззрения. Подобный подход является и защитой основных ценностей православной религии перед лицом критики, и, одновременно, условием конструктивного диалога с иными религиозными и религиозно-философскими 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 православных 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»). Подобные 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, антропотейстической 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.

Всегда вызывает повышенный интерес проблема *эсхатологии*. Она имеет несколько аспектов, однако в области философской апологетики рассматриваются по преимуществу два. Первый из них удачно назван священником Павлом Флоренским *«антиномией геенны»*. Существо его

кратко выразил прот. Сергей Булгаков: «Итак, 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, святые Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и Исаак Сирий, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, прот. А. Туберовский, 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 управления его поведением он приобретает все большую актуальность. Особую психологическую напряженность и остроту этой проблеме придает вопрос об антихристе и признаках его явления.

Естественнонаучная 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. Прп. Ефрем Сирин, 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», прп. 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 Божием, 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 вв. и особенно в последующее время, в определенных общественных кругах все активнее развивается и широко пропагандируется мысль о саморазвитии мира, самовозникновении жизни и самого человека. Из этого истока родились псевдорелигиозные,

атеистические и антирелигиозные настроения, целые философские системы. Отсюда родилась 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* принципе⁶ 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 приоритетное 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 попирали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас (Мф. 7, 6)*. Это – заповедь рассудительного 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 (2Тим. 2, 23–25).

§ 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:

1. Раннее христианство и эпоха Вселенских Соборов (II – VII вв.)
2. Средневековье и эпоха Возрождения (VIII –XV вв.)
3. Новое время (XVI-XIX вв.)
4. XX век
5. История русской аполлогетики.

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 их⁷. Первые христианские 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-полюемических сочинений – апологии. Раннехристианские апологии имеют два адресата: иудейство и язычество, по разным причинам противостоящие христианству. «Мы проповедуем Христа распятого, – пишет апостол Павел, – для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1Кор. 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.

До нас дошло немного произведений, написанных против иудеев. Это прежде всего самый ранний «Диалог Ясона и Паписка о Христе», написанный ок. 140 г. Аристоном из Пеллы, затем «Диалог с Трифоном иудеем» св. мч. Иустина Философа (2 в.), а также Аполлинария, еп. Иераполя (2 в.) «К иудеям», 2 книги против иудеев ритора Мильтиада (2 в.), «Против иудеев» Тертуллиана (2 в.), «Книги свидетельств против иудеев» св. Киприана, еп. Карфагенского, 8 слов против иудеев свт. Иоанна Златоуста (4 в.). Цель этих апологий – показать окончание Ветхозаветного закона, исполнившего свою подготовительную миссию, и мессианское достоинство и Божественность Иисуса Христа.

Апологий, обращенных к язычникам, было написано значительно больше. Первые, не сохранившиеся, принадлежали Кодрату и Аристиду (нач. 2 в.). Из дошедших до наших дней – прежде всего две апологии св. мч. Иустина Философа, «К эллинам» и «Об истине» Аполлинария, еп. Иерапольского, «Против эллинов» и «Апология христианской философии» Мильтиада, «Слово к эллинам» Татиана (2 в.), анонимное послание «К

Диогнету» (2 в.), «Осмеяние языческих философов» Ермы (2 в.), еп. Филиппопольского, «Увещание к эллинам» Климента Александрийского (3 в.). Оригену (3 в.) принадлежит одна из самых крупных древних апологий христианства – «Против Цельса», где подвергаются серьезной критике все существовавшие направления языческой философии. Свт. Григорий Чудотворец (3 в.) написал «К Феопомпу о способности и неспособности Бога страдать», Евсевий Кесарийский (4 в.) – «Евангельское приготовление» и «Евангельские доказательства», а также «Против Иерокла», Феодорит Кирский – «Лечение эллинских недугов» (V в.).

Из сочинений западных апологетов следует назвать «Октавий» Минуция Феликса (2 в.), «К язычникам», «Апологетика» и «О свидетельстве души» Тертуллиана, «О том, что идолы не есть боги» и др. свт. Киприана Карфагенского (3 в.), «Против язычников» Арнобия (4 в.), «Божественные установления» и др. Лактанция (4 в.), «Об ошибочности языческих верований» Фирмика Матерна (4 в.), «История против язычников» Орозия (5 в.), а также «О граде Божьем» блаж. Августина (5 в.).

Одновременно шла борьба и с гностицизмом, который представлял для Церкви не меньшую опасность, чем язычество. Свщмч. Иринеем Лионским (2 в.) было написано «Изобличение и опровержение лжеименного знания», св. мч. Ипполиту Римскому (3 в.) принадлежит «Опровержение ересей», свт. Епифаний Кипрский (4 в.) составил «Собрание всех ересей», Тертуллианом были написаны книги «Против Маркиона», «Против валентиниан» и др.

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»⁸. 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 с 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 десаκραлизация 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»*⁹. Заповеданное Апостолом «верою познаём» (Евр. 11:3), в ней, несмотря на внешне декларируемое: «Верю, чтобы знать», прямо трансформировалось в позицию: «Познаю, 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»*¹⁰.

Прекрасный знаток духовной литературы Востока и Запада свт. Игнатий (Брянчанинов) указывает и на конкретные временные координаты возникновения ложного аскетического 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 благодатию»¹¹.

Потому борьба за чистоту и трезвенность духовной жизни, полемика с различными мистическими направлениями, уводящими от Христа, должна являться одной из главных задач Апологетики.

К сожалению, никакой серьезной борьбы с этой мечтательностью в Католической церкви не велось. Это привело к появлению там многих, не редко далеко уходящих от Истины, аскетов-мистиков и мистических течений. Иоанн Скот Эриугена (ок.+877), аббат Иоахим Флорский (+1202), Франциск Ассизский (+1226), блаж. Анжела (+1309), мейстер Экхарт (+1328), Катарина Сиенская (+1380) и др. оказали большое влияние на последующее, вплоть до настоящего времени, развитие на Западе как церковно-католического, так и внецерковного мистицизма.

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.

Из лит.: Игнатий Брянчанинов, еп. Соч. в 5-ти т. СПб. 1905; он же. Собрание писем. М. 1995. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб. 1907. Т.1; Флоренский П., свящ. Столп и

утверждение истины. М. 1914; *Лодыженский М.В.* Свет незримый. Петроград. 1915; Позов А.И. Аскетика и мистика. Штутгарт. 1978.

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.»*¹².

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.

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*»¹³. Своей известностью Дреус был обязан германскому иудейскому т.н. «Союзу монистов», который идеи Дреуса 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 автора¹⁴.

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).

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.

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. Иерусалема («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 и 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. С. Булгаков точно подметил, что для Гегеля диалектический метод, с помощью которого он пытался найти ответы на все вопросы, оказался «своего рода логической магией»¹⁵. 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»*¹⁶.

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 материализма¹⁷.

К началу XX века, по меткому выражению де Любака, человечество как никогда *«стало мучиться потребностью обходиться без Бога»*¹⁸.

XX век

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

Первый – широкое распространение, а во многих традиционно христианских странах и господство атеистически-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 человеку¹⁹, 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.

§ 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 сущности 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 находящихся 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...»²⁰.

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 домех, и на путех, и на торжищех, иноци и мирстии вси сонмятся, вси о вере пытаются», – 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 «латинников», 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 – XVI 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 распространилась 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 арменское 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»²¹. 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»»²².

Значительную остроту апологетической борьбе придала Брестская уния, в противостоянии 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*»²³. 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*»²⁴.

Архим. Иоанникий (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, как правило, 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 (масона), 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»*²⁵.

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 «Камень веры», направленный против лютеранских нововведений в петровской России. Против апокалиптических настроений раскольников им же были написаны «Знамена 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»*²⁶ 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...*»²⁷. 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*»²⁸.

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*»²⁹), 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*»³⁰. 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 академии³¹. 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.

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.

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 Естественнаучной 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.).

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 сочинений³², – 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?³³ 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 **Алексей 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. Особенно ценна его уникальная по богатству содержания, глубине и оригинальности идей, многообразию фактического материала теодицея «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах» (М. 1914). Богословско-философское и апологетическое наследие о. П. Флоренского велико и разносторонне, оно содержит в себе богатейшие материалы. Но многие его идеи воспринимаются неоднозначно.

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*»³⁴.

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). Об этой работе Бердяев сказал: «*Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им [Несмеловым] в орудие защиты христианства*»³⁵. 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 КазДА 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 отрицательною критикою 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»...³⁶*.

Трудно переоценить апологетическое значение деятельности Оптинских старцев, особенно **преподобного Амвросия**, св. **Иоанна Кронштадтского** (+1908). Своей жизнью, проповедями, неисчислимыми чудесами они защищали и утверждали Православие более могущественно, чем любые профессора-апологеты. Так, дневник св. **Иоанна Кронштадтского** «Моя жизнь во Христе» представляет собой замечательный пример 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) **Августином (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.ДА – «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. Из произведений, нелегально написанных в Советской России, можно отметить «У стен Церкви» С.И. **Фуделя** (впервые опубликовано в самиздатском сборнике «Надежда»), а также многотомный труд «Основы искусства святости» 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» (Париж. 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» проф. А. Андреева (Нью-Йорк. 1953). 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 протопресвитера 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); Н.А. Бердяева; С. Н. Булгакова (Сбор. Два града. Т. 1–2. М. 1911; Свет Невечерний, Сер. Посад. 1917; Сбор. Тихие думы. М. 1918); 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).

Лит.: *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.

Глава 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 сомнением 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, целесообразно рассмотреть эти мировоззрения 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: данная теория предлагает факты, ее подтверждающие.

Второе: она дает 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 Православии, то она, во-первых, предлагает неисчислимое количество фактов, прямо свидетельствующих о существовании Бога, души, 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); преподобных Серафима Саровского († 1833) и Амвросия Оптинского († 1891, к которому за духовной помощью приходили самые прославленные писатели, мыслители, общественные деятели: Гоголь, Достоевский, Вл. Соловьев, Лев Толстой, К. Леонтьев и др.), Иоанна Кронштадтского († 1908).

Во-вторых, 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, вера в Бога и атеизм вместе, в парадоксальном единстве призывают каждого человека, ищущего истины, к изучению и

опытной проверке того, что называется религией.

§ 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 сущность 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 превращается в ханжество, лицемерие и пустое обрядоисполнение, а вера в Бога – в холодную безжизненную доктрину. В то же время нельзя до конца 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 сущности самой религии.

Известный западный христианский писатель и оратор Лактанций († 330) 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 знать, 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...»³⁷.*

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»³⁸.

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.

§ 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 (1Ин. 4, 8), Он наш Отец (Мф. 6, 8, 9), мы Им живем и движемся и существуем (Деян. 17, 28). Бог есть то изначальное духовно-личностное Бытие³⁹, благодаря Которому существуют все формы материального и духовного бытия 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 другие 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 вступать 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 существо 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 обесмысливаются все идеалы и все противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием, 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 в. И.В. Киреевский, *«человек – это его вера»*. И хотя веры две, истина всегда одна, и об этом не может забыть ни один мыслящий человек.

К существенным признакам религии относится также вера в бытие мира *сверхъестественного*⁴⁰, 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 единодуховным 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 (догматическое и нравственное учение, аскетические принципы, правила жизни и др.); все они органически и логически связаны с указанными основными.

§ 5. Сущность религии

О внутренней стороне религии говорить много труднее, чем о 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 невозможно. Крупный русский мыслитель, а позднее богослов, С.Н. Булгаков († 1944) в таких словах выразил эту мысль: *«Итак, 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»⁴¹.*

О характере религиозных переживаний и откровений, о состояниях глубокой радости, любви, о получении даров прозрения, исцелений и познания того, как пишет великий святой – прп. Исаак Сирий, что выше человека (духовный мир), равно ему (души других людей) и ниже его (природный мир), 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 (1Кор. 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 примере религиозных воззрений трех немецких мыслителей: Канта, Гегеля, Шлейермахера.

§ 6. Взгляды отдельных философов на религию

Религия всегда была очень тесно связана с философией, и отдельные философы не редко оказывали большое влияние на формирование религиозного учения. Протестантская теология, например, особенно сильно испытала на себе воздействие идей крупных германских мыслителей. Эта тенденция зависимости теологии от философии с течением времени приобретает все более сильные формы. При этом, как правило, подвергаются значительным искажениям самые фундаментальные истины христианства. Яркой иллюстрацией этих искажений является представление о христианской религии вышеназванных немецких философов.

1. Взгляд Канта

Иммануил Кант (1724 – 1804) – выдающийся 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. доказательства 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 нравственного высшего 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» он 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»⁴².*

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, в своем последнем большом сочинении «*Opus postumum*» он неоднократно писал: «Я – Бог»⁴³.

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 необязательное. Поэтому все специфически религиозные требования к человеку: вера, догматы, заповеди, богослужения и молитвы, нормы церковной жизни – излишни. Все это – суеверие, или 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, определяются его мировоззрением, его пониманием высшего идеала, которым может быть и Бог, и «бог». Но эти идеалы определяют разную мораль.

Если богом для человека окажется слава, богатство, власть, желудок, то не останется 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... Американскую 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!*»⁴⁴ 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. Прп. 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»⁴⁵. 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»⁴⁶. Потому свт. Игнатий (Брянчанинов) даже так говорит: «Несчастен тот, кто удовлетворен собственной человеческою правдою: ему не нужен Христос»⁴⁷.

Нравственность, добрые дела 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, разумея под святостью полноту нравственных совершенств. Таков кантовский обход культа с тыла, так сказать, ибо нравственность при этом мыслится как сила этого же, дольного 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 вышешмирность, 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 вышешмирности, 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 соприносущность неотмирным энергиям.

Называя Бога Святым, и Святым по преимуществу, источником всякой святости и полнотою святости... мы воспеваем не Его нравственную, но Его Божественную природу...»⁴⁸

Подмена святости нравственностью и духовности моралью – глубокая ошибка Канта и всех «кантианцев». Исполнение нравственных обязанностей без Бога равносильно плаванию корабля «без руля и без ветрил».

2. 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 апологет⁴⁹.

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. Прот С. Булгаков называл протестантизм «*профессорской религией*», подчеркивая рационалистический характер его религиозности. 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 (1Кор. 8, 1–3).*

Прп. Серафим Саровский прямо осуждал сведение религии к т.н. религиозному 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»⁵⁰.*

Насколько глубоко эта болезнь может поразить человека, пишет

святитель Игнатий Брянчанинов († 1867): «Сбывается слово Христово: в последние времена обрящет 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?!»⁵¹

К сожалению, этого не поняли ни Гегель, ни все последующие «гегельянцы».

3. Взгляд Шлейермахера

на религию и ее значение для человека, отличаясь по форме от предыдущих мыслителей, по существу, остается тем же.

Фридрих Шлейермахер (1786–1834) – профессор богословия в Берлине, секретарь философского отделения Академии наук. Главные сочинения: «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим», «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, «всецелое», 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»⁵².

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...»⁵³

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»⁵⁴.

Догматы в религиях, по Шлейермахеру, не имеют ни малейшего религиозного значения. Верование 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 – носителем 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...»⁵⁵

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 особой «индивидуальности» и прямое утверждение того, что иеромонах Серафим Роуз точно назвал «единой религией будущего»⁵⁶.

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»⁵⁷. А свт. Игнатий (Брянчанинов) даже так пишет: «Когда бы добрые дела по чувствам сердечным доставляли спасение, то пришествие Христово было бы излишним»⁵⁸. При этом Православие указывает вполне определенные условия достижения богообщения (см. гл. VIII. 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.

§ 7. Происхождение религии

Вопрос о происхождении религии является одним из основных для ее понимания. В ответ на утверждение религиозного сознания об изначальности веры в Бога в человечестве, 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»⁵⁹. 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»⁶⁰.

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...⁶¹

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 наличия 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. Тэйлором († 1917) в его основном труде – «Первобытная культура» (1871; русск. пер. – М., 1939). Советский религиовед С.А. Токарев так характеризует его взгляд на религию. «Религию Тэйлор 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 Тэйлора, 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»⁶².

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 сновидениях. 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 вызвать 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»*⁶³.

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 выросла 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?»*⁶⁴. 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»*⁶⁵.

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»*⁶⁶. Главную 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»*⁶⁷. *«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»*⁶⁸.

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 вытекает 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 est⁶⁹ – вот лапидарная формула, выражающая сущность религиозных воззрений Фейербаха. Это не отрицание религии и даже не атеизм – это, в противовес теизму, антропотеизм, причем антропология силой вещей оказывается в роли богословия»⁷⁰. «Homo homini Deus est у него надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, вид есть бог для индивида»⁷¹.

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) и «Лекции о сущности религии» (1849). 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?»⁷²

Действительно, только психически больной может считать свои фантазии реальными живыми существами 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»⁷³.

«Из-за низкого развития производительных сил люди не располагали источниками регулярного получения необходимых средств существования... Это породило 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»⁷⁴.

Итак, содержание новой гипотезы сводится к следующим основным положениям:

1. Религия «могла возникнуть лишь на определенной ступени развития... общества и самого человека»⁷⁵, т.е. она – явление не изначально 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»⁷⁶. 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 планете⁷⁷. 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»*⁷⁸. 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»*⁷⁹.

Подобное же утверждает и президент Американской антропологической ассоциации, специалист с мировым именем в области исследования доисторического человека, профессор Уильям Хауэльс: *«...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»*⁸⁰.

Что теперь можно сказать о наличии религии у человека эпохи, «досыгаемой» 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»⁸¹. И ни у кого не вызывает сомнений наличие религии у человека ориньякско-солютрейской (30–40 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 Кроманьона. По месту находок этот человек был назван кроманьонцем. Раскопки стоянок кроманьонцев дают богатый материал, характеризующий их сравнительно сложные религиозные представления»⁸².

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»⁸³. 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 «досыгаемости 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...»⁸⁴ 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»⁸⁵?

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 домом⁸⁶. 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 порождению 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 народностей, 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»⁸⁷.

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, каких-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 своей несостоятельностью убедительно 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, воспринимающего 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»⁸⁸. «Религия зарождается в переживании Бога»⁸⁹, – подчеркивает С.Н. Булгаков.

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

1. 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 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.

2. Осознание неправильности своей жизни и чистосердечное раскаяние во всем том злом, несправедливом и нечестном, что было совершено и ранит совесть: раскаяние внутри себя, раскаяние перед обиженными, раскаяние перед священником, если душа позволяет это сделать.

3. Решимость в осуществлении евангельской нравственности, которая существенно отличается от общепринятой, так называемой общечеловеческой нравственности.

Итак, искание, исполнение и покаяние – вот начало христианской нравственности, открывающее ищущему человеку Бога, ибо только *чистые сердцем... Бога узрят (Мф. 5, 8)*.

Естественно, при этом, требуется изучение Священного Писания,

главным образом, Нового Завета, творений святых отцов и авторитетных подвижников и учителей Церкви, посещение богослужений и искреннее обращение к еще неведомому Богу: «Господи, если Ты есть, откройся мне». 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, только следование которым вводит христианина в *таинственный* мир Церкви (в отличие от ее внешней жизни).

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.

§ 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 может рассматриваться 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 развалин которой не осталось вообще ни единой письменной йоты. От Крита до Микен (3–2 тыс. лет до н.э.) при этом до нас дошли только хозяйственные записи и несколько нерасшифрованных текстов, так что 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. Но 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-Атуме⁹⁰.

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: ассиро-вавилонской, китайской, американской, римской, и др. За лежащим на поверхности политеизмом исследователи находят очевидные следы прамонотеизма⁹¹.

Материалистическая **идеология**, исходя из веры в универсальность и безусловную истинность теории эволюции, 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 настойчиво 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 исследований⁹². 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.

§ 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 (1Кор. 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*) 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»*⁹³.

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, приписывающий Богу все человеческие свойства и страсти; особенно же – 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, порабощенном 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, которое было этнически ограниченным. Оно дано было на языке и в формах, соответствующих психологии еврейского народа, его духовным, моральным, интеллектуальным, эстетическим возможностям и потому имело во многом несовершенный характер (Мф. 5, 21–48) (см.: гл. VII: Ветхозаветная религия).

Вторая ступень – Откровение Новозаветное, ориентированное уже не на какой-либо отдельный народ, но имеющее вселенское назначение. О Божественном характере его и отсутствии в нем идей человеческого происхождения свидетельствует содержание всех христианских истин (в отличие от общерелигиозных). Они не имеют прецедентов в истории религиозного сознания! О главной из них апостол Павел писал: *Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие* (1Кор. 1, 23). § 10. Не каждая вера есть религия

При всем многообразии религий, все 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 ее истины: существование духовного мира, души человека, вечность жизни (*саддукеи 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 психотропные и 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 присутствует, однако религиозными от этого они не становятся. Таковыми являются, например, *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. – всё; и Θεός – Бог) – религиозно-философское учение, отождествляющее, по существу, Бога с космосом (природой, человеком). Бог в пантеизме не мыслится как 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 осознающей 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»⁹⁴. К последнему пантеизм практически всегда и приходит. Своеобразной попыткой сгладить эту тенденцию является т.н. панентеизм (от греч. – всё в Боге), религиозно-философское учение немецкого философа Краузе, с которым он выступил в 1828 году. Согласно ему, все 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, а, 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. 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 человеку. 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. Поскольку 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»⁹⁵.

Глава III. О бытии Бога

Нет для человека вопроса более важного, чем понимание смысла своей жизни. Но он, в конечном счете, полностью сводится к вопросу о Боге: есть Он? И в зависимости от ответа принципиально меняется отношение человека ко всей жизни. Одни за веру в Него страдают и умирают в жестоких муках, но не отрекаются. Другие жестоко мучают и убивают людей за эту веру и не раскаиваются. Первые утверждают, что познали Его бытие, и подтвердили это своей жизнью и смертью. Для вторых это не более как фанатизм, требующий беспощадного искоренения. Кто прав?

В природе человека заложено несколько способов познания.

Эмпирический – с помощью пяти чувств, дающий непосредственное видение предмета. Он основной в повседневной жизни, но также важен и в науке.

Рациональный – это путь логических умозаключений. Он – имеет эвристическое, вспомогательное значение, как для приобретения достоверного опыта, так и для его осмысления.

Мистический способ предполагает такое внутреннее слияние человеческого Я с Божественным Духом, при котором человеческая личность полностью Им поглощается.

Религиозно-опытный способ заключается в таком духовном единении человека с Богом, при котором человек достигает не только состояния высоких степеней богоуподобления, но и полноты раскрытия своей природы и своей личности.

Большая часть человечества *верит* в бытие Бога. Другая *верит* в Его небытие. И среди тех и других есть ищущие «точного знания». Им нужны аргументы, доказательства. Но что́ такое доказательство и что́ 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, известный чешский математик Б. Больцано (1781–1848) считал парадоксом тот факт, что множество всех натуральных чисел равномощно своей собственной части – множеству всех четных (или нечетных) чисел. Его ошибка проистекала оттого, что свойства конечных объектов (часть меньше целого) нельзя было механически распространять 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? (В действительности, Его всемогущество является лишь одним из проявлений Его любви и премудрости. Поэтому Бог не может совершить зла, сотворить другого бога, перестать быть Богом и т.п.).

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 недоказуемо⁹⁶. 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»⁹⁷.

Современное «развитие теории познания показало, что никакая форма умозаключений не может дать абсолютно достоверного знания»⁹⁸.

3. Об относительности эмпирических доказательств

Эмпирические доказательства, в конечном счете, апеллируют к опыту, т.е. к тому, что непосредственно или опосредованно (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-то⁹⁹ 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, но так и не поколебавшие 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»*¹⁰⁰.

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 оперируют этими доказательствами. Менее строги доказательства в истории, в философии, в мировоззренческих вопросах¹⁰¹, 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 и человечество. Но каковы доводы обоих мировоззрений?

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

§ 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, естествознание в целом, по определению¹⁰², занимается изучением этого, посюстороннего мира¹⁰³. 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. Вольты († 1872) – также один из основателей учения об электричестве; св. митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) († 1879); 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; П. Флоренский († 1937) – священник, богослов, ученый-энциклопедист; патер В. Шмидт († 1954); Э. Шрёдингер († 1955) – один из создателей квантовой механики; Б. Филатов († 1956) – офтальмолог; архиепископ Лука Войно-Ясенецкий († 1961); аббат Леметр († 1966); Л. Бройль († 1987) – один из создателей квантовой механики; Ч. Таунс (р. 1915) – один из создателей квантовой электроники; и многие, многие другие.

В-третьих. Научные знания никогда не смогут дать человеку

возможность охватить все бытие в целом, ибо «на любом уровне развития цивилизации наши знания будут представлять лишь конечный островок в бесконечном океане непознанного, неизвестного, неизведанного»¹⁰⁴. Следовательно, даже если бы Бога не было, наука в принципе никогда не смогла бы сказать о небытии Бога. Атеизм, утверждающий обратное, оказывается поэтому концепцией антинаучной, 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, 8). 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. Евангельские события описаны четырьмя авторами, которые не всегда сами были свидетелями того, о чем писали, потому пользовались и свидетельствами близких к Христу лиц. Эти свидетельства в каких-то деталях, естественно, могли расходиться, однако они никогда не затрагивали существа вероучения или духовной и нравственной стороны проповеди Христа (напр., один или два было гадаринских бесноватых; один или два раза пропел петух, прежде чем Петр трижды отрекся от Христа и др.). Но и таких расхождений в Евангелиях очень немного. В то же время они говорят о том, что вся Евангельская история описывалась евангелистами с величайшим благоговением, без прикрас и подделок – так и только так, как они видели сами или слышали от ближайших свидетелей происходивших событий. Замечателен и тот факт, что никто ни из их учеников, ни из христиан последующих поколений не посмел коснуться этих противоречий. Потому наличие их является еще одним важным подтверждением исторической подлинности Евангельского повествования.

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 «синергия» (от греч. – сотрудничество, сотрудничество). Синергия означает, что ни человек не может спасти себя сам, ни Бог – спасти человека без воли самого человека. Спасение совершается Богом 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, а это обусловлено свободой человека. И если он не стремится избавиться от страстей, не борется с ними, не понуждает себя к исполнению заповедей Божьих, то будет всегда мучим их злом. Прп. Марк Подвижник говорил: не хочешь скорбей – не греши. Он указал и на самый корень всех бед человеческих: *«Всё скорбное, случающееся с нами, происходит за **возношение** наше»*.

Очень ясно причины человеческих страданий показывает преподобный Антоний Великий (IV в.): *«Бог, – говорит он, – благ и бесстрастен, и неизменен. Если кто, признавая благословенным и истинным то, что Бог не изменяется, недоумеает, 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»¹⁰⁵.

Так же объясняют причину скорбей человеческих («наказания» Божии) и другие Отцы.

Грех есть беззаконие (1Ин. 3, 4). Поэтому грех в самом себе несет 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, 11). А святой Исаак Сирин предупреждает: «Кто без скорби пребывает в добродетели своей, тому отверста дверь гордости»¹⁰⁶. «Не дух Божий живет в тех, которые пребывают в покое [без скорбей], но дух дьяволов»¹⁰⁷.

Несколько иную природу имеют страдания детей. Их страдания являются жертвенными, поскольку обусловлены они, в основном, не их личными грехами, но грехами «ближних» (ср. Ин. 9, 2). Ибо, как в живом теле здоровые члены сострадают больным и восполняют, насколько это возможно, их функции, так и в живом организме человеческого общества происходит подобный же процесс исцеляющего сострадания больным (хотя детьми еще и неосознанного на земле) духовно здоровыми его членами. 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 люди, наиболее чистые духовно, 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 (1Пет. 3, 18).

Смысл невинных страданий может быть понят только при вере в то, что со смертью тела оканчивается не жизнь, но лишь ее серьезный подготовительный этап к вечности, 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 славой, которая откроется в нас (Рим. 8, 18). Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно (2Кор. 4, 17–18).

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»*¹⁰⁸. *«Если возделываешь добродетели, то предай себя на всякую скорбь. Ибо скорби рождают смирение»*¹⁰⁹. 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.

Прп. Исаак Сирин, например, передает: «Агафон сказал: “Желал бы я найти прокаженного и ему отдать свое тело, а себе взять его”. Вот совершенная любовь»¹¹⁰. Сам же прп. 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»¹¹¹.

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 нередко жестокие, бесчеловечные мучения? Атеистический ответ только один – никакого!¹¹²

* * *

Таковы наиболее часто встречающиеся возражения против бытия Бога. Недостаточность их аргументации, конечно же, очевидна. Христианство предлагает конкретные средства проверки своих утверждений. Атеизм же не только не имеет таковых, но и в принципе не может иметь, поскольку для того, чтобы достоверно убедиться в 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 ничего не может предложить, кроме одного: проверьте тот путь, который предлагает религия. Другого выхода для него нет.

Таким образом, религия и атеизм *вместе* в парадоксальном единстве (!) призывают каждого ищущего человека к личному практическому осуществлению религиозных условий богопознания.

§ 3. Бог есть

Даже в чисто теоретическом плане существуют аргументы, которые помогают непредубежденному человеку увидеть, что признание бытия Бога – не плод беспочвенной человеческой фантазии, но логически неизмеримо более вероятный и оправданный, нежели атеистический, вывод в решении вопроса о сущности бытия и смысле человеческой жизни. Рассмотрим некоторые из этих аргументов.

1. Космологический аргумент

Космологический аргумент (греч. Ἡ κòsmoj – порядок, красота, 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) отвергали, 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 значение¹¹³, 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»¹¹⁴.

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 *Перводвижателем* (Аристотель) называют 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. telōw – оканчивать, доводить до совершенства, до конца; λόγος – слово, суждение, доказательство, разум) – аргумент, основанный на разумности, совершенстве наблюдаемого мира. Он является одним из наиболее распространенных в силу своей простоты и убедительности и 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 закономерностью¹¹⁵, свидетельствующими о сверхразумности и всемогуществе силы, его создавшей. Таковой может быть только Бог.

Нет не только никаких эмпирических оснований отрицать разумность устройства мира, но без признания ее наука вообще не могла бы существовать. Хотя с формально-логической точки зрения 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»¹¹⁶.

Однако закономерность, или антропность, 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 невыносимой точностью. Вычисления показывают, что изменение любого из взаимодействий всего лишь на 10^{-40} его величины повлекло бы за собой катастрофу для звезд типа Солнца»¹¹⁷. 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»¹¹⁸.

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»¹¹⁹.

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»¹²⁰.

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»¹²¹.

Все это вполне созвучно тому, о чем писал апостол Павел: Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через 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 мира¹²², 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. êп, оâса, Ôп, – причастия муж., жен., и ср. рода настоящего времени от е,т... – 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 всесовершенном, 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 было¹²³. Немецкий философ, физик († 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, кн. С.Н. Трубецкой († 1905), следуя мысли В.С. Соловьева, исходя из понятия Бога-Абсолюта, понимаемого как «всеединое бытие», принимал онтологический аргумент за основу в вопросе о бытии Бога.

4. Психологический аргумент

(Греч. ε ας» – 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)¹²⁴, ни как результат чисто мыслительной деятельности человека, его психики¹²⁵, – 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»*¹²⁶.

Аргумент этот приобретает особую значимость в связи с историческим аргументом.

5. 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»¹²⁷), 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 либеральных 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»¹²⁸.

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 определений нашего разума и воли, вызвавших его появление, так и идеальный характер этого закона, необъяснимый из данного состояния человеческой природы»¹²⁹. 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 быть ограничена ни какой социальной средой. Она всегда способна к принятию таких нравственных решений, 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 «дьявол с Богом борется» (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.

6. 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»¹³⁰. Действительно, если полнота знания, добродетели и счастья есть лишь иллюзия нашего сознания, а не реально существующий Идеал, то не только стремление к ним обесценивается, 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»¹³¹.

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 музей 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»¹³².

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 проверяются. «Вообще говоря, когда выводы науки расходятся с фактами, предпочтение отдается фактам (при условии, что факты еще и еще раз

повторяются)»¹³³.

Бытие Бога и является фактом, проверенным «еще и еще» бесчисленное множество раз. Люди разных исторических эпох, с глубокой 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 немногим 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? – Святых подвижников, 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, которые даже мыслью неспособны были совершить обман или увлечься славой человеческой?

Где же основания для отрицания этого факта? Может быть, все эти Петры и Павлы, 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 непроверяемых фактов, не укладывающихся в неизблемые, 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.

Справедливы слова С. Булгакова: «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 принять, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного “катехизиса”. 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»¹³⁴. И «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»¹³⁵.

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. Без такого начала «эксперимент» богопознания не может быть успешным.

В Евангелии это условие выражено предельно кратко и ясно: Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5, 8)¹³⁶.

Глава IV. Религия и человеческая деятельность

Человек – 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?

*Конфликт между ними там,
где нарушаются границы их территорий.*

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»¹³⁷.

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, во вторых, закономерности его устройства и познаваемости человеком, и убеждении, что природа выполняет свои функции способами, наилучшими из всех возможных.

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»*¹³⁸. Эйнштейн († 1955) в свою очередь прямо заявляет: *«Вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, есть основа всего естествознания»*¹³⁹. 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»*¹⁴⁰. 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»¹⁴¹. Отец кибернетики Н. Винер († 1964) писал: «Без веры в то, что природа подчинена законам, не может быть никакой науки. Невозможно доказать то, что природа подчинена законам, ибо все мы знаем, что мир со следующего момента может уподобиться игре в крокет из книги “Алиса в стране чудес”»¹⁴². Известный современный американский физик Ч. Таунс 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»¹⁴³.

Но даже если эти постулаты истинны (а в этом едва ли можно сомневаться), то и тогда остается вопрос, без решения которого сама постановка проблемы «наука и религия» теряет всякий смысл, – это вопрос о достоверности 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...

Полезьа 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»¹⁴⁴.

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»¹⁴⁵.

Крупнейший американский физик Р. Фейнман († 1988): «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»¹⁴⁶.

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»¹⁴⁷.

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»¹⁴⁸.

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»¹⁴⁹.

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 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»¹⁵⁰.

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?»¹⁵¹

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»*¹⁵².

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»*¹⁵³.

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»¹⁵⁴.

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»¹⁵⁵.*

* * *

Приведенные высказывания ученых и критерии, которыми пользуется наука, достаточно красноречиво говорят о 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»*¹⁵⁶.

Другой современный ученый, В. Казютинский, говорит с полной определенностью: *«...вся материя (материальный мир как целое) не является сейчас и никогда не станет ее [науки] объектом»*¹⁵⁷.

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 существования мироздания в целом и человека (сущность бытия, существование Бога, смысл жизни, понимание добра и зла, 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»*¹⁵⁸.

Член-корреспондент АН 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»¹⁵⁹.

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. Наука же мировоззрением быть не может, 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»¹⁶⁰.

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-либо 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, необходимо сейчас знать, как жить, чем руководствоваться, каким идеалам служить, необходим 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 этого сделать. 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 соприкасаться, 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 ведущих советских 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-Вейцзекер, П. Иордан и другие известные физики неоднократно объявляли, что наука будто бы не противоречит религии»¹⁶¹. Шахнович по вполне понятным причинам называет имена лишь некоторых современных ученых. Но общеизвестен факт, что подавляющее их число всегда стояло за этот союз.

М. Ломоносову принадлежат замечательные слова: «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». Наука и религия «в распрю прийти не могут... разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет»¹⁶².

9. Религия и наука

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

Исходя из широкого понимания науки¹⁶³, 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 (см. выше), красноречиво свидетельствует о

надуманности самой идеи борьбы религии с наукой.

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

Но, 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»*)¹⁶⁴.

И потом, все это относится к церкви католической, одним из ярких заблуждений которой как раз и явилось то, что она, фактически, догматизировала отдельные научные теории того времени (в чем теперь раскаивается).

Наконец, боролась в средневековье не религия с наукой, а старые научные представления и представители с новыми, *используя* псевдоцерковные авторитеты.

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 ученый¹⁶⁵, 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. Ньюком¹⁶⁶ математически доказал невозможность создания летательных аппаратов тяжелее воздуха...

Мы пользуемся радио. Вопреки авторитетному мнению известного ученого Г. Герца,¹⁶⁷ 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. Бор¹⁶⁸, считали практическое использование атомной энергии маловероятным.

Мы изучаем химический состав небесных тел. Вопреки известному французскому философу О. Контю¹⁶⁹, 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 Пастера¹⁷⁰ было отвергнуто Академией медицины.

Открытие рентгеновских лучей было встречено насмешками.

Открытие Месмером¹⁷¹ 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. Шопенгауэра¹⁷², “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»¹⁷³.

Горбовский не упоминает о самых страшных в истории гонениях на ученых в СССР, бывших со стороны не 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 жития»¹⁷⁴.

Христианин на этом пути может достичь такого познания Бога (и существа тварного мира), когда его вера становится знанием, и он становится *один дух с Господом* (1Кор. 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 соприкасаться, 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 (см.: Рим. 1, 19–20)¹⁷⁵. 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 Гиппократата: «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 использовать во зло открывающиеся ему знания и силы.

§ 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 один из подвижников благочестия XX в., игумен Никон (Воробьев, † 1963. 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. Одно время особенно увлекся А. Бергсоном. Изучил французский и немецкий языки. Благодаря своей потрясающей работоспособности и незаурядной талантливости, он и в философии достиг таких успехов, 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»¹⁷⁶.

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 то же 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, благодарю 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 – бывшего 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».

Не менее драматические и интересные описания пути своего обращения к Богу и познания истины оставили, например, Б.И. Гладков в книге «Путь к познанию Бога»; прот. Сергей Булгаков в «Свете Невечернем». 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 миром¹⁷⁷ 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; нехристианская по своему духу философия – последнюю, указав на ложное величие человека. Именно в научно-техническом прогрессе и подобной философии¹⁷⁸, 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, начиная с 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?¹⁷⁹ В попытке ответить на этот вопрос на арену истории выступают четыре основных претендента: философия, наука, мистика¹⁸⁰, 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 личностью 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 (2Кор. 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»¹⁸¹.*

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»¹⁸².

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 без-мерного, в котором совершенно иные время¹⁸³ и пространство. 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. Фактически, к этому выводу философия и пришла 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, 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 бытия, завело ее в глухой тупик осознания 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 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, культурфилософия совершенно ушла от сущностного 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 сверх-личным 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, и 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*»¹⁸⁴. 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 не просто биологическому, но, прежде всего, духовному. Этот путь проходит в области не менее реальной, чем внешний мир – в области духовной, в которой открывается возможность непосредственного видения того, о чем всегда говорит религия – видения самой Истины-Бога. Это происходит через обращение к Откровению и соответствующую духовную жизнь, как они даны в Православии.

Так, историческое движение философствующего разума на пути искания истины приводит человека к исходному пункту религиозного миропонимания – необходимости постулирования бытия Бога и 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-истины?

В XVIII–XIX вв. 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 всё 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, то есть материальной действительности, 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, ведет себя более скромно, 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 определением другой. В. Гейзенберг выразил это открытие в своем принципе неопределенности – этом фундаментальном положении квантовой теории. 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»¹⁸⁵.

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 (волночастицы). 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 кругозора 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»¹⁸⁶.

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 двумерность науки, отсутствие в ней мировоззренческого содержания – этого третьего, вертикального измерения – открывает возможность использования ее достижений в целях этически и духовно прямо противоположных.

Этический аспект достаточно очевиден (есть атомные электростанции, но есть и атомные бомбы). Иначе обстоит дело с духовным. Здесь можно выделить две основные негативные тенденции. Одна из них – «нулевой вариант», когда все вопросы, связанные с духовной и мировоззренческой жизнью человека, и сама проблема истины объявляются ненаучными псевдovoпросами. Существование 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, мистика, магия.

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»¹⁸⁷. 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»*¹⁸⁸. 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 вождлений. Возможно, что подобное биполярное разделение есть врожденное качество человека, но, безусловно, оно является частью западной традиции»*¹⁸⁹.

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»¹⁹⁰. «Возможно, именно поэтому, – заключает он, – таким маргинальным¹⁹¹ культам, как церковь Трапезонда, должна быть оказана поддержка... Все, что увеличивает способность индивидуума приспособливаться к миру, в котором он живет, может и должно стать критерием при оценке новых и вначале маргинальных институтов нашего общества»¹⁹².

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»¹⁹³.

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»¹⁹⁴. 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 магией¹⁹⁵, 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 мистике, поскольку это не только не расширит границ ее познания, но и неминуемо приведет к тяжелейшим последствиям для человечества. Мистик познает не Бога и потому предпочитает говорить о Едином, о божественном Ничто, о Невыразимом, Непознаваемом и т.д.¹⁹⁶. В конечном счете, мистик сам себя видит богом (ср. Быт. 3, 5). Мистика, увлекая человека на путь незаконного (см.: 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 аскетики¹⁹⁷.

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 (2Фес. 2, 7) – Христос в душах человеческих, жизнь по Евангелию – решительно и все более сознательно исключается из общества не только наукой, философией, культурой, но и всей в целом 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. Совлеки с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет – уже совлекает – с себя и образ человеческий и возревнует об образе зверином»*¹⁹⁸.

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 и т.д. – 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* (См.: Откр. 13)?!

Несомненно, что в самой идее безграничного познания («по ту сторону добра и зла»), изначально заложенной в «проекте» нашей цивилизации, человеческий разум допустил принципиальный просчет¹⁹⁹. 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 IV 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; 14, 10, 11). Истина, оказывается, есть не **что**, как это предполагается наукой и философией, а **Кто**, Который всегда есть и не изменяется.

Потому она – не изменчивый тварный мир, не тождество отображения т.н. объективной реальности в сознании человека, не высшая умозерцаемая идея, не совершенная рациональная модель, не универсальная функция. Она даже *глубже и совершеннее* образа моноипостасного Божества, Которое, в силу Его трансцендентности, принципиально непостижимо для человека. Она – Божество Триипостасное.

Познание истины возможно (см.: 1Ин. 2, 13; 1Кор. 13, 12). Знание ее есть знание Бога, совершаемое не одним лишь рассудком (ср. Мф. 22, 37), а *всем* составом человека, но не в состоянии экстатического растворения в Божестве, или особом переживании своей экзистенции. Оно осуществляется в особом единении со Христом, в котором участвуют все стороны человеческого существа. Это познание происходит по мере духовного очищения человека, признаком которого является всё большее смирение. (Предвосхищением этой полноты бытия-в-Истине для христианина может являться его правильное 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 человеком совершается через богоуподобление. Поэтому она не может быть познана на научном, философском, эстетическом, мистическом (окультурном) путях.

Что проистекает из такого видения Истины?

Понимание того, что:

1) истина есть духовное, разумное, благое, личностное Существо, а не человеческое состояние или мысль, или логический вывод, или теоретическая абстракция, или, тем более, 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*»²⁰⁰;

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 переходящей формой бытия личности, необходимым условием самопознания, реализации в этом изменчивом мире своей свободы перед лицом совести, признания своей несамобытности, «ничтожности» без Бога, и через это – познания необходимости Христа;

6) 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 (1Ин. 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 (1Кор. 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.

§ 3. Основа социального служения Церкви

Настоящий анализ является попыткой богословского осмысления одного из серьезных вопросов жизни Церкви – тех христианских принципов, на которых должна строиться ее социальная деятельность. Вопрос этот совсем не новый, но он получил новый импульс в связи с 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.

Понимание истоков православного взгляда на социальную проблематику может оказаться недостаточно полным без уяснения других христианских точек зрения и, прежде всего, средневековой римско-католической и послереформационной, определившей, фактически, всю новейшую историю европейской цивилизации.

С.Н. Булгаков так оценивает эти два направления. «Средние века и новое время, – пишет он, – 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»²⁰¹.

Под средневековьем здесь Булгаков понимает, главным образом, эпоху после раскола 1054 г., 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, «коперникианским» 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, 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 посястороннюю 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. Тот же Булгаков писал: «Протестантизм, в противоположность средневековому католицизму, направляется 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»²⁰². 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 превращаются, по существу, 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, в то время как православную – халкидонской. 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 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, по существу, 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 и других Таинств, но и особой причастностью христианина Духу Святому. На этом настаивают все святые отцы.

В Крещении верующий получает только *семя* возрожденной Христом человеческой природы, только возможность и основу для *начала* духовного роста, но не само спасение, не «пропуск» в Царство Божие. «Крещение, – пишет прп. Ефрем Сирин, – *есть только предначатие воскресения из ада*»²⁰³. 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»²⁰⁴.

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 его святей Твоей Церкви*».

Смысл этой молитвы понятен. Член Церкви своими грехами закрывает двери своего сердца Духу Божию и тем самым ослабляет свои связи с Церковью, но покаянием вновь приобщается Духу Святому и Церкви. Мера этого возвращения в лоно Церкви всегда относительна, она прямо зависит от искренности и глубины покаяния и всей духовной жизни христианина.

Однако Церковью называется и видимое *общество (организация)* людей, имеющее единство веры, принципов духовной жизни, таинств, управления и епископского возглавления. Членами ее являются все принявшие видимое крещение, которыми могут оказаться и скрытые враги Церкви, и канонически не исключенные из нее. Поэтому любая Поместная, видимая церковь всегда лишь отчасти соответствует Своему Первообразу. Но пока видимая Церковь хранит неповрежденным

догматическое и нравственное учение, каноническое устройство и ревность своих членов к жизни по Евангелию, в ней и при наличии естественных человеческих недостатков, пребывает, как душа в теле, Святой Дух Пятидесятницы, и она продолжает процесс рождения, становления и спасения христианина. Понимание этого имеет большое значение в рассмотрении социальной деятельности Церкви.

Степень ее спасительности полностью проистекает из понимания двух основополагающих истин христианской жизни: наибольшей и второй, подобной ей, заповеди о любви (Мф. 22, 37–39). Однако Христианское понимание любви далеко не всегда совпадает с общепринятым. По христианским критериям не любое внешне доброе дело является свидетельством любви, оказывается 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?

Господь смотрит на 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 праведников (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).

Главнейшим свойством христианской любви святые отцы называют смирение, которое является основанием и ее чистой жертвенности, и действительного ее бескорыстия. По открытому отцами духовному закону, вообще не может быть ни одной истинной добродетели там, где нет смирения. 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»²⁰⁵. Потому сподвижник прп. Варсануфия Великого прп. Иоанн Пророк говорил: «Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и вменяется ни во что»²⁰⁶.

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 и верующие могут быть 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 собственною человеческою правдою: ему не нужен Христос»²⁰⁷. «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»²⁰⁸.*

На что способны верующие, исполненные высокого мнения о своем достоинстве, о своем служении Богу и людям, показывает пример отношения к Христу внешне праведных, но духовно сгнивших первосвященников, фарисеев, книжников. Спаситель был не просто отвергнут ими, но и предан жесточайшей казни. По-видимому, нет вопроса в том, насколько «богоугодна» была их социальная деятельность. Данная иллюстрация дает ключ к пониманию деятельности и любого христианина и любой христианской церкви.

Социальной 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 скрыты от людей, но явны Богу и прямо

обусловлены духовно-нравственным состоянием человека. Если христиане 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 им самим, 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»*²⁰⁹.

В качестве примера приведем следующий замечательный случай, который произошел во время похода Ивана Грозного в 1570 году на Новгород, потопив в крови который, он с той же целью пошел и на Псков.

В Пскове его встретил юродивый Никола Саллос. 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 вбегают бледный, как полотно, конюх царя и сообщает, что издохла его любимая лошадь. Царь немедленно оставил город, не тронув в нем ни единого человека. Псков был спасен от кровавых ужасов Новгорода. Таков был плод социальной деятельности одного христианина – святого.

Но социальной деятельностью 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 этих служителей, хотя бы она и исходила от высших церковных органов, ничего христианского, кроме формы, содержать не будет и добра не принесет. Более того, нередко подобные деятели становятся прямым соблазном для многих и отвращают их от Православия.

Идея, что социальная деятельность Церкви, всегда и во всех случаях осуществляется по изволению Духа Святого и не зависит от духовного состояния ее совершителей, от того, по каким причинам и с какой целью

это делают люди, является глубоко ошибочной. Церковь Богочеловечна. И деяния ее видимых членов оказываются деяниями Церкви–Тела Христова только в том случае, когда они трудятся ради Бога, а не по каким-либо иным причинам. В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном 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 в своей жизни, то и вся деятельность их будет пронизана языческим содержанием и, в конечном счете, окажется бесплодной, даже вредной, хотя бы и совершалась от имени Церкви. Ибо Бог смотрит на сердце человека. Причин лицемерного 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 катастрофической вовлеченности в т.н. горизонталистскую, проще говоря, чисто мирскую деятельность.

Очень показательна в этом отношении Всемирная конференция ВСЦ в Бангкоке в 1973 г. 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 треволнениями... 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»²¹⁰.*

Нет сомнения в том, что деятельность христиан, совершаемая по мирским мотивам, приводит не к духовной пользе и евангелизации мира, а

к омирщению самих церквей.

Подобное омирщение 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 т.н. христиан, ищущих материалистического спасения сегодня он станет ожидаемым христом. Так, незаметно и с Библией в руках произойдет отречение от Христа Спасителя.

Наша Церковь неоднократно выступала с критикой такой обмирщенности христианской деятельности («*религиозного политиканства*»), по выражению Е. Трубецкого) церковей-членов экуменического движения. Она подчеркивала, что основной целью социального служения Церкви является стремление именно к духовно-нравственному оздоровлению общества, а не росту его материального благосостояния самого по себе. Прп. Исаак Сирин писал: «*Людам гнусна нищета, а Богу гораздо более гнусны душа высокосердая и ум парящий. У людей почтенно богатство, а у Бога досточестна душа смиренная*»²¹¹. 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 приобретения человеком евангельских духовных ценностей не делают его 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»²¹². 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»²¹³.

Иллюстрацией этой мысли может служить современная

психологическая ситуация на материально богатом Западе. Вот как ее охарактеризовал финский 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 (1Кор. 13, 3).

Для Церкви нет других причин социальной активности, кроме проповеди христианской любви и обращения на путь спасения каждого человека через научение его и словом, и примером жизни своих чад. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф. 5, 16).

§ 4. Свобода, права и Церковь

Невежественная свобода есть мать страстей... неуместной этой свободы конец – жестокое рабство

Св. Исаак Сирий

Понимание свободы имеет несколько измерений. Здесь отметим три основных.

Первое – метафизическое. Под свободой в данном случае понимается одно из самых фундаментальных свойств человеческой природы – *свобода воли*, выражающаяся, прежде всего, в нравственном самоопределении личности перед лицом добра и зла. Свобода воли является тем свойством, утрата которого приводит к полной деградации личности. Но пока свобода воли сохраняется, над этой свободой не властен никто: ни другой человек, ни общество, ни законы, ни какая угодно власть, ни демоны, ни ангелы. Более того, над этой свободой человека в определенной степени не властен даже Сам Бог. В противном случае злой человек в совершенных им злодеяниях и в тех посмертных муках, которые постигнут его за эти деяния, мог бы обвинить Бога. Прп. Макарий Египетский (IV в.) говорил: «А ты создан по образу и подобию Божию, потому что как Бог свободен и творит, что хочет ... так свободен и ты»²¹⁴. «Поэтому природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла, и для благодати Божией, и для сопротивной силы. Но она не может быть приневоливаема»²¹⁵. Классический афоризм отцов Церкви: «Бог не может спасти нас без нас», – прекрасно выражает христианское понимание смысла и значения этой свободы.

Второе измерение – *свобода духовная*. Она означает власть человека над своим эгоизмом, своими страстями, греховными чувствами, желаниями – над самим собой. Такая свобода приобретается только при правильной духовной жизни. Что это за жизнь, какие существуют в ней законы, по каким критериям можно судить о правильности или неверности ее, наконец, какие ступени проходит в ней человек, достигая такой свободы, – эти важные вопросы требуют, естественно, специального рассмотрения. Праведная жизнь приобщает верующего к Богу, Который лишь обладает абсолютной духовной свободой. Но великой свободы достигают святые, очистившиеся от страстей²¹⁶. Апостол Павел называет человека, достигшего духовной свободы, «новым» (Еф. 4, 24), подчеркивая этим святость его ума, сердца, воли, тела. Относительной духовной свободой обладает каждый «обычный» человек (ср. Ин. 8, 34). Как писал

святой Исаак Сирин: «Ибо в веке несовершенном нет совершенной свободы»²¹⁷.

Напротив, живущего греховно апостол Павел 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. Святой Ефрем Сирин объясняет, почему это происходит: «Разбойник, похититель душ [сатана], злокозненно отнял у меня свободу мою, обольстил меня и надругался надо мною»²¹⁸. 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, 19, 23).

Прот. Сергей Булгаков писал: «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»²¹⁹.

Духовную свободу можно и полностью потерять. Это происходит с теми, которые ожесточились во зле, хулят Бога (Мф. 12, 31–32) и стали неспособными к добру. Такие всегда были в истории человечества и их процент всё увеличивается.

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»²²⁰.

Третье измерение – свободы социальные, или внешние. Оно говорит о правах, или свободе определенных действий личности, общественных объединений, союзов, религиозных и светских организаций и т. д., разрешенных государственным законом, а также обычаями, религией, общепринятой моралью. Необходимость этих прав для нормальной жизни человека и общества очевидна и не вызывает каких-либо сомнений. Однако в этой области более всего возникает трудных вопросов, поскольку в соприкосновение приходит множество субъектов, обладающих правами, и как только вопрос касается практического осуществления этих прав, они сразу же оказываются одной из серьезнейших проблем общественной жизни, особенно в настоящее время. И вот почему.

Первое. Любое право – двусторонне и может быть использовано не

только для блага граждан и общества, но и в целях прямо противоположных (например, для диффамации, пропаганды насилия, разврата и т.д.). Законы же, которые призваны регулировать механизм действия этих свобод, часто страдают большой неопределенностью, иногда прямым попустительством, о чем красноречиво свидетельствует современная жизнь особенно в западных странах. Эти законы совершенно не учитывают, что человек в настоящем его состоянии духовно неполноценен, ибо он подвержен действию разнообразных страстей, искажающих его ум, сердце, волю и соответственно определяющих характер всего его поведения и всей деятельности.

Второе. Все эти права сами по себе не ориентируют человека на главное – приобретение им духовной свободы. Более того, катастрофическая моральная деградация и духовный упадок в современных т.н. свободных странах показывают, что многие внешние свободы без соответствующих удерживающих начал не только не возвышают человека в его достоинстве, но часто служат одним из эффективных средств его духовно-нравственного разложения и унижения. Предоставляемые гражданину социальные, политические, экономические и прочие свободы мало соотносятся с реальным духовным состоянием человека и не ориентированы на его духовное исправление и развитие, на достижение того, что должно быть высшей целью всех общественных установлений – возведение каждой личности в достоинство нового человека (Еф. 2, 15).

Эта скользкая двусторонность внешних свобод уже говорит о том, что они не могут рассматриваться как первичная, безусловная и самодостаточная ценность, на чем особенно усиленно настаивает западная пропаганда.

Стремление к так называемой полноте этой жизни, к наслаждению, конечно, немислимо без социальных и политических свобод, они – необходимое условие материалистического рая. Однако к чему ведут эти свободы в их современном виде?

Что, например, делает современная свобода телеинформации? Она стала, по меткому выражению одной популярной 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»*. Действительно, если по одному из статистических данных в США молодой человек к 18 годам становится свидетелем 150 тысяч насилий, из которых, по крайней мере, 25 тысяч – убийства, то о каком

нравственном и духовном достоинстве этой свободы можно говорить?

Или, например, резолюция, принятая Европарламентом в 2006 г. призывает европейские народы не просто к толерантности в отношении к т.н. сексуальным меньшинствам, но даже устанавливает определенный день в году, посвященный борьбе с гомофобией! То есть под флагом свободы ведется прямая пропаганда откровенного извращения.

Подмена идеи духовной свободы идеей произвола самых мерзких *похотей* – вот смертельная не только в духовном, но и в физическом смысле угроза, как дамоклов меч, нависшая над современным человечеством. Страсти ненасытны и по мере своего удовлетворения становятся все более разрушительными и бескомпромиссными. Они легко становятся убийцами всего человеческого в человеке, орудием его духовной и нравственной деградации. Ибо там, где произвол подменяет свободу, кончается человек богоподобный и начинается человеко-зверь, для которого не существует никаких других ценностей, кроме него самого.

Современная западная цивилизация, которая с заботливостью охраняет свободу плоти, культивируя ее низменные страсти, в то же время, с неуклонной прямолинейностью разрушает чистоту и святость души. Утратив понятие греха, она превращается в неумолимый, тиранический произвол и все очевиднее ввергает народы мира в последний круг смерти. В конечном счете, все современные кризисы своим источником имеют именно абсолютизированную внешнюю свободу: вместо нравственности, скромности, чистоты – произвол инстинктов, эгоизма, плоти.

Но разве не очевидно, что права человека потому и именуются свободами, что они призваны освободить его от всех видов внутреннего и внешнего зла, созидать и духовно совершенствовать человека, а не развращать духовно и телесно? Потому могут ли эти права в современном западном их облики именоваться Свободой и иметь право на существование в нормальном человеческом обществе?

Случай в Нью-Йорке в 1978 году (повторение ситуации в 2003 г.) – прекрасная иллюстрация духовного состояния гордых своей «свободой» людей. Тогда всего на три часа был отключен свет. И плоды выросшей после второй мировой войны «свободы» обнаружались в полной мере: *«Толпы американцев, – гписал 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»²²¹.*

Естественно, где господствует принцип «свобода ради свободы», где во главу угла ставится свобода наживы, низменных страстей, где

игнорируется нравственное достоинство человека, там эта лжесвобода становится для человека сильнейшим наркотиком, которым губят все большее число людей и народов. Солженицын как-то справедливо заметил: *«Мы увлеклись идеями свободы, но забыли, что самое мудрое измерение свободы – это дальновидное самоограничение»*.

Апостол Петр, обличая проповедников такой свободы, 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 (Гал. 5, 13). 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 (Гал. 6, 7–8).

Как ни парадоксально, эта внешняя 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»*²²². И этот отказ от свободы вполне закономерен: страсти, получая свободу и поработая человека, делают его сластолюбивым, эгоистичным, морально неустойчивым и, тем самым, все более способным продать первородное достоинство своей личности за чечевичную похлебку скоропреходящих удобств и прихотей. Картины подобных сделок сейчас можно видеть повсюду и во всех сферах жизни. Апокалипсис апостола Иоанна Богослова предвозвещает и всеобщее добровольное рабство антихристу за обещание земного рая: И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни (Отк. 13, 8).

Духовное рабство самое унижительное для человека. Оно является закономерным следствием оправдания греха, его культивирования, отсутствия нравственного контроля за своим поведением – по слову Христа: всякий, делающий грех, есть раб греха (Ин. 8, 34). Оно, в конечном счете, лишает человека радости жизни. Кант хорошо сказал об этой свободе, обещающей рай на земле: *«На самом деле мы находим, что чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и*

счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности». Это понимали даже языческие мудрецы²²³. А один из образованнейших иерархов XIX столетия Русской Православной Церкви святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Доколе человечество подвержено влиянию греха и страстей, доколе необходима власть и подчиненность.... Ни равенства, ни совершенной свободы, ни благоденствия на земле в той степени, как этого желают и это обещают восторженные лжеучители, быть не может»²²⁴.

Но поскольку внешние свободы необходимы в человеческом обществе, важно выяснить, при каком условии они могут быть положительным фактором жизни?

В православном мировоззрении ответ на данный вопрос находится в основополагающем догмате, который гласит: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Ин. 4, 16). Христианское понимание любви классически 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 (1Кор. 13, 4–7).

Из этой истины прямо следует, что в оценке любых прав должен присутствовать критерий любви, требующей осуществления в практической жизни нелицеприятной правды Божией. Это означает, что к категории свободы могут быть отнесены только те права, которые, с одной стороны, несут в себе высокие нравственные и духовные нормы жизни; с другой – максимально исключают возможность использовать их для причинения какого-либо морального, психического, физического или иного вреда кому или чему-либо: человеку, обществу, государству, природе, вещам, всякого рода деятельности. Данный критерий можно назвать *страхом Божиим*, или *страхом любви*. Как говорил святой Варсануфий Великий (VI в.): «Хороша свобода, соединенная со страхом Божиим»²²⁵.

Эти соображения позволяют понять принципиальную христианскую позицию по отношению к социальным, политическим, экономическим и прочим правам. Она заключается в утверждении, что они не могут рассматриваться в качестве первичных гарантов нормальной жизни человеческого общества, или безусловных требований и, тем более, как самоцель. Свободы и права – это лишь средства и условия создания такой нравственной и правовой атмосферы в обществе, которая способствовала бы духовному росту человека, а не опустошала его, не стимулировала

страсти, убивающие душу и тело²²⁶. Вот то основание, на котором Православие строит понимание свободы, прав и обязанностей человека.

Свобода же, не «ограниченная» любовью страха Божия, убийственна для человека, права которого теперь объявляются западной идеологией стоящими выше интересов и прав общества²²⁷. Такая свобода приводит к самым отрицательным последствиям, прежде всего, к духовной и нравственной деградации общества, к идейному анархизму, материализму, антикультуре и т.д. Она осуществляется в идеях т.н. «гуманной педагогики», ювенального воспитания.

К сожалению, реальная власть в современном мире, которая определяет характер воспитания современного человека, решительно отвергает саму идею духовной свободы и насаждает свободу *плоти*. К чему это приводит, очевидно для всех. Свобода слова, печати и проч., не подчиненные идее любви к человеку, оказались большей частью в плену порока, «золотого тельца» и других идолов, и легко превращаются в инструмент лжи, пропаганды разврата, насилия, сатанизма и проч., т.е. становятся *узаконенным* орудием зла.

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. Очень точно выразили эту мысль американские писатели Д. Несбитт и П. Эбурдин: *что сделают сумасшедшие и террористы, маньяки и властолюбцы, получив биотехнологические средства манипулирования? Нельзя давать знания и власть необученному этике*²²⁸.

Не об этом ли говорит и древняя греческая мудрость: «*Все, что дается даром, способно развратить*»?

Пропаганда свободы *плоти* всегда лицемерна. Лучший пример – США, которые более всех «заботятся» о нарушении прав человека в разных странах мира, откровенно попирая эти права у себя. Так, у 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»*²²⁹.

Такое понимание внешних свобод дает возможность более конкретно посмотреть на *свободу Церкви*, на религиозную свободу.

Церковь богочеловечна. И в силу ее двуприродности, обладает двумя различными свободами, несоизмеримыми между собой.

Церковь как незримое единство в Духе Святом всех тех, кто *любит Христа*²³⁰, 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 Господа 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).

У Церкви нет внешних врагов, есть только внутренние – это сами члены Церкви, от высших до нижних, своими грехами, своей безбожной жизнью порождающие, по закону духовному, соответствующую власть. Эта власть – бич, который христиане делают сами для себя. Господь же для вразумления и очищения попускает антихристам применить его по отношению к Поместной Церкви. И беда, когда вместо исправления своей жизни и покаяния в отступлении от Бога, христиане возгораются гневом и осуждением на орудия мудрого и благого промысла Божия: «Безбожная власть»!

Видимая 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, то есть право совершать богослужения и иные культовые действия, проводить собрания верующих и проповедовать, иметь свои печатные органы. В этом отношении религиозная свобода ничем не отличается от тех основных социальных свобод и прав, которыми обладают в государстве его граждане и различные организации. Но свобода религиозной организации имеет определенно выраженную специфику, что порождает соответствующие проблемы.

Первая из них – это необходимость установления, на основании авторитетных исследований богословов и юристов, точных критериев самого понятия «религиозный». Это нужно потому, что нередко отдельные организации, являясь по-существу деструктивными, в целях получения

бóльших льгот, выдают себя за религиозные, не будучи таковыми (например, сайентологи).

Вторая, не менее актуальная проблема – оценка моральной стороны учения религиозной организации, что также требует ответственно принятых нравственных критериев. Печальный пример с японской сектой «Аум Синрекё» является одной из ярких иллюстраций насущной необходимости этого. Еще один пример открытого вызова нравственному разуму и его пониманию религиозной свободы – легализация сатанизма в некоторых странах.

Третья психологически, может быть, наиболее трудная проблема – различие понятий *равноправия* и *свободы*. *Равноправие* – это наличие одинаковых прав в той или иной области государственной и общественной жизни. *Свобода* – это равенство возможностей в границах закона, но не равенство наличных прав. Различие этих понятий можно показать на примерах.

Первый пример. В демократическом государстве при равенстве свобод всех граждан, не все однако имеют одни и те же права. Президент имеет больше прав, чем любой гражданин страны. И закон называет причину такого неравноправия – воля большинства населения, которое дало ему эти бóльшие, по сравнению со всеми, права. И это неравноправие является одним из естественных принципов внутригосударственной и общественной жизни.

Этот принцип, естественно, распространяется и на деятельность религиозных организаций. Здесь также голос большинства населения должен решить, какой религиозной общине, при равенстве свобод, дать бóльшие права, по сравнению с другими. Этот принцип реально осуществляется в настоящее время в целом ряде стран, и не является нарушением религиозной свободы.

В связи с этим небезынтересно отметить, что, например, святой Иоанн Кронштадтский резко осудил дарованное Николаем II в 1905 году равноправие всем религиям²³¹. Также оценивал их и святитель Иларион (Троицкий)²³².

Известный монархист и богослов генерал А.А. Киреев так прокомментировал освободительные реформы последнего Российского императора: «Царь не видит, не понимает того глубокого изменения, которое его законы о равноправности в вере внесли в нашу жизнь. Он смешал равноправность с свободой. Против свободы никто не возражает, но равноправность в пропаганде совершенно иное дело»²³³.

Второй пример. Представим себе, что некая богатая тоталитарная

секта, пользуясь свободой в стране N и законно скупив в ней все средства информации, стала бы вести массивную пропаганду идей, враждебных религиозным убеждениям подавляющего большинства народа этой страны. Как можно было бы оценить этот факт? С одной стороны, всё сделано по закону о свободах. С другой – предоставив небольшой группе людей богатой секты равные права с бедной церковью большинства народа, действующий юридический закон нарушил основной закон бытия человеческого общества – право большинства на решение главных вопросов своей жизни.

В демократическом обществе все должны быть свободны, но это отнюдь не предполагает автоматического равенства прав и обязанностей у всех. Поэтому при единстве свобод у различных религиозных общин права каждой из них должны быть соотнесены законом со степенью ее демократического признания (т.е. признания большинством). Лишь в этом случае свобода и равноправие не вступят в конфликт друг с другом, и религиозные свободы будут действительным выражением той социальной правды, которая основывается на любви, требующей справедливости.

Глава 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.

§ 1. Виды откровений

Откровение обычно разделяют на *сверхъестественное* и *естественное*.

Под сверхъестественным Откровением подразумевается непосредственное дарование Богом знаний, необходимых человеку для спасения. Это Откровение может быть *общим* и *индивидуальным*.

Общее Откровение ниспосылается через особо избранных людей – пророков и апостолов – для возвещения истин веры и жизни или отдельному народу (*закон и пророки* (Мф. 7, 12; 22, 40 и пр.) – Ветхозаветные книги Библии), или всему человечеству (Новый Завет).

Индивидуальное откровение дается отдельному человеку с целью его назидания (иногда, и ближайших к нему лиц). Многие из таких откровений *нельзя пересказать* (2Кор. 12, 4). Поэтому в святоотеческих писаниях и в житийной литературе, хотя и рассказывается о различных переживаниях, видениях и состояниях святых, однако передается, фактически, лишь 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, принято называть те представления о Боге, человеке и бытии в целом, которые возникают у человека 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 через рассматривание творений видимы (Рим. 1, 20). Богоискание и богопознание всегда было естественно для человека.

§ 2. Общее Откровение и его признаки

Общее Откровение дано было, отчасти, прикровенно, через ветхозаветных пророков, в полноте же – через явление Бога во плоти и Его Евангелие. 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 чистота его учения и потрясающий пример того идеала, к которому призывается человек, – Иисуса Христа. Эта особенность Евангелия явно выделяет христианство из всех учений мира и его идеалов. Такой высоты не знала ни одна религия (включая и ветхозаветную), ни одна философия.

Неземной характер имеют основополагающие вероучительные истины христианства: о Боге-Любви, Боге-Троице; Боговоплощении; Спасителе распятом и воскресшем; о таинствах Крещения, Евхаристии и др.

Эти истины христианства столь же отличны по своему существу от предшествовавших им религиозных и философских аналогов, сколько, если говорить образно, ребенок отличается от куклы, с которой женщина играла в детстве. Потому апостол Павел восклицает: ...а мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для еллинов безумие (1Кор. 1, 23). Последующая история христианства подтвердила эту мысль в полной мере. Христианское вероучение постоянно пытались (напр., гностики, антитринитарии, ариане и т.д.) и пытаются (различные сектанты, теософы и т.п.) «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 (напр., социальное христианство, богословия «освобождения», «революции» и проч.). Уникальная инаковость христианства среди всех прочих религий, его философская «абсурдность» (вспомним тертуллиановскую мысль: *credo, quia absurdum est* – «Верую, потому что невероятно»), его нетривиальность²³⁴ и принципиальное отличие от всех существовавших тогда религий, на что указывают сами противники христианства²³⁵, еще раз указывают на неземной источник христианского учения, на то немудрое Божие, которое премудрее человек (1Кор. 1, 25).

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.) сообщается, что Дева Мария по действию Духа Святого произносит: отныне будут ублажать Меня все (на)роды (Лк. 1, 48). Евангелист не усомнился записать эти слова простой молодой Девушки как несомненную истину. И что же видим? С того времени и донныне 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. 24, 2) («Матфей составил свое Евангелие, по всей вероятности, около 62 г. после Р.Х.»²³⁶, 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), что становится всё более очевидным, если говорить о неповрежденном в вере христианстве; о явлении лжехристов и лжепророков (Мф. 24, 23–26; Лк. 21, 8); о гонениях на христиан (Лк. 21, 12, 16–17); о том, что *некоторые... не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе* (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 внутрь их в силе); о женщине, помазавшей Его миром незадолго до страданий: *Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала* (Мк. 14, 9). 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* (2Пет. 3,

10), которое в свете современных научно-технических «возможностей» звучит актуально. Подобный же смысл имеют и многие пророчества Откровения святого Иоанна Богослова (см., например, гл. 16).

Но всегда есть опасность принять разного рода предсказания, видения, сновидения и т.п., тех или иных людей (иногда и очень благочестивых) за истинное пророчество. Вот, 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*»²³⁷. Другой не менее показательный случай произошел с братьями, пришедшим спросить прп. Антония Великого о некоторых пророческих им явлениях, которые сбывались, но, как оказалось, были от демонов²³⁸.

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) и подавляющее большинство их носит настолько неопределенный, расплывчатый характер, что они могут пониматься как угодно и быть отнесены к множеству самых разных событий.

Яркой иллюстрацией источника ложных предсказаний и их исполнимость последнего могут служить признания одного из самых известных астрологов-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...*»²³⁹. «*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...*»²⁴⁰. «*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)²⁴¹. «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...»²⁴².

Эта «исповедь» Нострадамуса не оставляет сомнений в источнике его астролого-вычислительных «пророчеств». Это настоящая магия, кабалистика.

Насколько сбывались его конкретные предсказания, говорит следующий факт. В своей книге «Centuries» Нострадамус 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. Правда, он благоразумно не открыл в какое из совпадений этих праздников будет конец света. Такие совпадения уже бывали неоднократно²⁴³.

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. Но в человеке, не очищенном от греховных страстей (плотских, тщеславия, гордости и т.д.), это свойство повреждено и потому человек «видит как бы в тумане». Апостол Павел писал о непросвещенном Духом Божиим человеческом познании: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1Кор. 15, 12). 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 губительны. И поверившие им не редко подвергались тяжелым страданиям. 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 расстройства, 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 разумеется такое чрезвычайное воздействие Божие на

человека или природу, которое большей частью выходит 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.). Божественное чудо всегда зовет человека к духовно-нравственному изменению, но человек, естественно, остается свободным в своем отношении к Божественному призыву (ср. Лк. 19, 8; Ин. 12, 10; Исх. 8,31–32). Этим оно отличается от фокусов, галлюцинаций, гипноза, экстрасенсорики, и от «чудес», сочиненных фантазией человеческой (Будда, например, по преданию, 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 никак не изменяют нравственного и духовного его состояния, характера его жизни.

Прп. Иоанн Кассиан Римлянин называет, например, три причины чудесных исцелений. *«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 (см.: Мф. 7, 22–23)... Исцеления третьего рода бывают по оболъщению 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»²⁴⁴.*

В связи с этим необходимо заметить, что одним из важнейших признаков истинного чуда является святая жизнь того, через кого оно совершается. Поэтому, нужно крайне осторожно относиться к любым необычным явлениям и не спешить принимать их за чудо Божье, пока нет возможности удостовериться в характере происшедшего и духовной целостности совершителя (см., напр., у св. Игнатия Брянчанинова «О чудесах и знамениях», т. IV). Могут быть исключения, когда истинное чудо совершается и через посредство грешного человека, или даже животного (напр., библейский случай с ослицей Валаама), если еще

сохранятся способность 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 пустынника, исцелила слепую²⁴⁵.

В настоящее время сообщается о десятках тысяч случаев появления капель (прозрачных, кровавых и др.) на иконах и иконописных изображениях лиц, даже не прославленных Церковью (хотя икона это образ только канонизированного Церковью), 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 начали мироточить²⁴⁶. В Италии также известно немало случаев мироточения изваяний католических святых. Но есть достаточные основания для сомнений в богоданности этих мироточений – 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, когда совершались ложные чудеса, 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 не подтверждают святости тех (человека, конфессии, религии), через кого и где они совершаются. Подобные явления могут происходить и в силу веры (по вере вашей да будет вам – Мф. 9, 29), или по действию иного духа (1Ин. 4, 1; Деян. 16, 16–18), чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф. 24, 24), но не исключено, что и по другим, пока неизвестным нам причинам.

Вот, например, замечательный случай, происшедший в жизни одной из духовных дочерей святого 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 вставать 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»²⁴⁷.

Поэтому становится понятной столь большая осторожность и рассудительная недоверчивость, с которой всегда относились святые ко всякого рода чудесам, видениям, сновидениям, откровениям, мироточениям и т.п. Они настойчиво предупреждают верующих от поспешности в принятии всего этого за чудо Божие, чтобы по причине легковерия, приняв ложь за истину, не попасть в бесовскую ловушку. Их отношение поэтому к различным необъяснимым явлениям таково: «*Не хули и не принимай!*»!

Но лжечудеса, как правило, происходят с теми, кто ищет чудес или внутренне считает себя достойным видеть и получать их, кто впал в самомнение (прелесть), кто ищет исцеления любой ценой, нисколько не задумываясь о том, с пользой или вредом для души оно будет.

Святитель Игнатий настойчиво предупреждает о гибельности легковерия чудесам и искания их: «*С течением времени, с постепенным ослаблением христианства и повреждением нравственности знаменосные мужи умаялись. Наконец, они иссякли окончательно. Между тем человеки, 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. Человеки, в упоении самомнением, самонадеянностью, невежеством, стремятся неразборчиво, опрометчиво, смело ко всему чудесному, не отказываются сами быть участниками в совершении чудес, решаются на это, нисколько не задумываясь. Такое направление опасно более, нежели когда-либо. Мы приближаемся постепенно к тому времени, в которое должно открыться обширное зрелище многочисленных и поразительных ложных чудес, чтобы увлечь в погибель тех несчастных питомцев плотского мудрования, которые будут обольщены и обмануты этими чудесами»²⁴⁸.*

Истинные чудеса происходят редко. Для церковного признания чуда необходимо тщательное исследование (ср.: Лк. 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 дьявольским наваждениям, колдунам, мистификаторам, экстрасенсам, психически неполноценным людям, просто проходимцам. Пока же такого удостоверения нет, вопрос о данном явлении для члена Церкви должен оставаться открытым, ибо Бог не есть [Бог] неустройства, но мира. Так [бывает] во всех церквях у святых (1Кор. 14, 33).

В истории Церкви было множество истинных чудес, и они во все времена ее существования являлись одним из тех доказательств, благодаря которым христианство, окруженное со всех сторон смертельными врагами покоряло сердца и умы множества людей. И доньше перед человеком, знакомящимся со Священным Писанием, с историей христианства, открывается одно из самых поразительных чудес – чудо сохранения и распространения христианской веры среди страшных гонений, чудо существования Церкви.

Таковы основные признаки истинности *общего* Евангельского Откровения. Конечно, окончательное признание христианского Откровения обусловлено не столько весомостью внешних доводов, сколько искренностью искания человеком истины и его решимостью следовать ей.

Из признания Божественного происхождения Новозаветного Откровения, естественно, следует признание и Откровения Ветхозаветного (см.: Мф. 5, 17–18). Хотя иная слава солнца, иная слава луны... (1Кор. 15, 41).

§ 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, не знакомого с святоотеческими основами духовной жизни (см. гл. VIII. Духовная жизнь). Этот вопрос касается понимания существа духовной жизни и условий познания «того» мира, поскольку ошибка здесь всегда сопряжена с огромной опасностью: кто не дверь в него входит, подвергается участи вора и разбойника! (см.: 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 оккультизма²⁴⁹.

Такое 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 телесно²⁵⁰. 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».

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»²⁵¹. 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 духовной жизни. Главнейшим условием и признаком правильного духовного устройства человека является осознание им ненормальности, губительности 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. Свт. Игнатий пишет: «...первое духовное видение есть видение своих согрешений, доселе прикрывавшихся забвением и неведением²⁵²... Зрение

недостатков наших – вот безопасное видение! Зрение падения и искупления нашего – вот нужнейшее видение²⁵³... Все святые признавали себя недостойными Бога: этим являли они свое достоинство, состоящее в смирении»²⁵⁴.

В Евангелии все это именуется нищетой духовной (Мф. 5, 3). Духовная нищета является тем безусловно необходимым состоянием души, при котором возможно получение человеком истинного откровения, истинного указания пути в Царство Божие. Это откровение Господь дает человеку в целях его спасения, а не для удовлетворения любопытства праздного ума и пустого сердца, жаждущих узнать «что там». «Только совершеннейшим христианам, – пишет свт. 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»²⁵⁵.

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 нужды²⁵⁶ 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.

Святой Исаак Сирин прямо пишет: «Никто да не прельщает сам себя, и да не мечтает о предугадываниях²⁵⁷. Ибо душа осквернённая не входит в чистое царство и не сочетается с духами святых»²⁵⁸.

Свт. Игнатий Брянчанинов 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»²⁵⁹. «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»²⁶⁰.

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»²⁶¹.

Прп. Исаак Сирий указывает и на другую важную причину. Это искание, ожидание благодатных ощущений, видений и прочего. Указав на слова Спасителя: ...не придет Царствие Божие приметным образом (Лк. 17, 20), – 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»²⁶².

Очень яркие примеры того, к каким «откровениям» приходят находящиеся в прелести, находим в жизни римо-католических мистиков²⁶³.

Состояние прелести большей частью характеризуется фанатизмом, превозношением²⁶⁴. По твердому уверению свв. Игнатия Брянчанинова и Феофана Говорова, а также оптинских старцев, известная книга «О подражании Христу», Фомы Кемпийского (XV в.) и много другой католической и протестантской и сектантской литературы написаны в состоянии прелести²⁶⁵. Причины такой оценки станут понятными из следующих примеров.

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»*²⁶⁶.

Природа появления 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. Один из известных психиатров объясняет его природу: *“Определенный интерес представляют истерические стигмы, развивающиеся иногда у некоторых верующих, истощенных непрерывными молитвами, аскетическим образом жизни. Под влиянием болезненного самовнушения у них может нарушаться кровообращение в тех участках тела, на которых сфокусировано их воображение. Подобные явления может вызвать и врач-психотерапевт с помощью гипноза. Местные воспалительные и сосудодвигательные расстройства при самовнушении больных истерическим неврозом могут возникать и в бодрствующем состоянии. Известно, что у религиозных экстатиков, живо переживающих в своем воображении казнь Христа, появлялись кровавые раны на руках, ногах, голове”*²⁶⁷.

Ничего благодатного в стигмах нет, ибо в таком сострадании (compassio) Христу нет той истинной любви, о существовании которой Господь прямо сказал: Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня (Ин. 14, 21). Потому подмена борьбы со своим ветхим человеком мечтательными переживаниями любви к Иисусу Христу, «состраданий» к Его мукам является одной из тяжелейших ошибок в духовной жизни, которая приводила и приводит многих подвижников к самомнению, гордыне – к очевидной прелести, 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»*²⁶⁸, *хочу пострадать за других и искупить чужие грехи*²⁶⁹), 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»*²⁷⁰. И предсмертные слова: *«Я исполнил то, что должен был исполнить»*²⁷¹.

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”»²⁷². 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)²⁷³: 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 Святую 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 вынуждены 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 в. 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”»²⁷⁴.

Не менее показателен опыт и другой великой католической святой, Терезы Авильской (XVI в.), (возведенной папой Павлом VI († 1978) 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»²⁷⁵. «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”»²⁷⁶. «Душу зовет Возлюбленный таким пронзительным свистом, – вспоминает Тереза, – что нельзя этого не услышать. Этот зов действует на душу так, что она изнемогает от желания»²⁷⁷. Перед смертью она вновь восклицает: «О, Бог мой, Супруг мой, наконец-то я Тебя увижу!». Валаамский старец схиигумен Иоанн дает такую оценку ее духовному состоянию: «А страстный вместо обожения будет мечтатель, подобно католической Терезе»²⁷⁸. Не случайно известный американский психолог Вильям Джеймс, оценивая такой мистический опыт, писал, что «ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством»²⁷⁹.

Еще одной иллюстрацией полной утраты католицизмом святоотеческих критериев в понимании духовной жизни являются откровения скончавшейся в 23-летнем возрасте Терезы из Лизьё (Терезы Маленькой, Терезы Младенца Иисуса) – последней по времени из высших католических святых. В 1997 году, в связи со столетием ее кончины, «непогрешимым» решением папы Иоанна Павла II она была объявлена

Учителем (!) Вселенской Церкви. Чему она научает Церковь, об этом красноречиво свидетельствует ее автобиографическая «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 спасать души и прежде всего – молиться за священников”*»²⁸⁰ (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!»*²⁸¹ 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 же] 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!»*²⁸².

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 прошений, 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»*²⁸³. 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*»²⁸⁴, является настольной в католических монастырях. 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, душевному расстройству подвижника, а отсюда и к каким угодно «откровениям». Вот несколько примеров 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...»²⁸⁵.

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...*»²⁸⁶.

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»²⁸⁷.

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»²⁸⁸.

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, или бы свет мечтался и печатлелся в уме... Но узревший что-либо мысленно или чувственно и 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»²⁸⁹.

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.

§ 4. Экзорцизм

Прелесть, т.е. высокое мнение о себе, невидение своего духовного убожества, горделивое чувство способности к получению благодатных даров Божиих: исцелений, прозорливости, власти над бесами и т. д., – проявляет себя в самых разнообразных формах. Чаще всего – это дерзкие требования беспрекословного послушания себе от духовных чад (лжестарчество), претензии на пророчества, на совершение чудес и знамений и прочее. Одним из подобных деяний является и распространяющееся в последние два-три десятилетия XX-го века так называемое *отчитывание* (экзорцизм).

Экзорцизм имел место среди первых христиан в век чрезвычайных дарований, когда христиане **явно** получали различные дары Святого Духа. Об этом, например, апостол Павел писал: Дары различны, но Дух один и тот же;

и служения различны, а Господь один и тот же;

и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех.

Но каждому дается проявление Духа на пользу.

Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом;

иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом;

иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков.

Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1Кор. 12: 4–11).

В послании под именем **святителя Климента Римского** (I в.) «О девстве» подвижникам-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». О тех же, кто не получил этого дара, но самочинно начинал заниматься изгнанием бесов, сообщает книга Деяний Апостолов: Это делали какие-то семь сынов Иудейского первосвященника Скевы.

Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?

И бросился на них человек, в котором был злой дух, и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, выбежали из того дома (Деян. 19: 14–16).

Позднее, в Церкви был введен особый чин рукоположения *заклинателей*, которые только имели право изгнания злых духов. Но уже тогда находились миряне, священники и монахи, которые видя, какие деньги и славу у людей получают заклинатели, начинали самочинно заниматься экзорцизмом. В связи с этим **Лаодикийский собор** (364 г.) постановил: «...не произведенным от епископов не должно заклинати ни в церквах, ни в домах» (прав. 26). А «Постановления апостольские» (IV в.) уже **запрещают** рукополагать экзорцистов, мотивируя это тем, «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 Востоке²⁹⁰.

Православная **Церковь** всегда следовала словам Спасителя, сказанных Им об изгнании злых духов из человека: ...сей же род изгоняется только молитвою и постом (**Мф. 17, 21**) – не только молитвой, но и строгой подвижнической жизнью. Поскольку лишь такая жизнь приводит христианина к смирению, достижению бесстрастия и делает его способным получить дар побеждения злых духов без вреда для себя и для людей. Но и из них совсем **немногим** Господь ниспосылал этот дар. Поэтому все другие заклинатели, по учению Отцов Церкви, независимо от их сана, суть прельщенные и прельщающие.

Жизнь святых свидетельствует, что они, будучи исполнены Духа Святого, тем не менее, никогда не занимались заклинательством. Они никогда не собирали одержимых злыми духами, в их жизни вообще редко можно встретить случаи исцеления бесноватых. Более того, святые Отцы, увидев, какой духовный вред приносит и бесноватым, и самонадеянным отчитывателям практика изгнания злых духов, стали запрещать ее.

Прп. Варсануфий 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»²⁹¹.

В Лавсаике читаем, что **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»²⁹².

Нельзя, оказывается, не достигнув бесстрастия и не получив дара Духа Святого к изгнанию бесов, 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 единицы²⁹³, а о настоящем времени и говорить не приходится. При этом *святые*, как правило, изгоняли бесов внутренней, невидимой для других молитвой, очень редко внешней, однако без какого-либо специального заклинательного чина²⁹⁴, поскольку он совершается перед таинством Крещения **над всеми верующими**²⁹⁵ (см. молитвы святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста).

Как поступали великие святые, когда к ним обращались за помощью? Вот два ярких примера. В житии **преп. Антония Великого** сообщается следующий случай. Однажды к Антонию пришел крупный военачальник Мартиниан с своей дочерью, которая была бесноватой, и стал умолять святого исцелить ее. Однако Антоний даже не вышел к нему, а лишь изнутри кельи сказал: *«О, человек, ты напрасно просишь у меня помощи! Я – человек смертный и немощный, как и ты. Но если ты веруешь во Христа, Которому я служу, иди с верою молись Богу, и дочь твоя будет здрава»*²⁹⁶. Военачальник стал усиленно молиться, и дочь его стала здорова.

Другой пример из жития **преп. Сергия Радонежского**. Когда к нему с большим трудом привели бесноватого вельможу, то он собрал всю братию монастыря в церковь на молитву о болящем. А после молебна просто осенил его крестом. Больной *«с той минуты стал здрав»*²⁹⁷. Так, святые скрывали свои дарования, следуя примеру Спасителя. Современные же заклинатели поступают точно наоборот. Они не только не скрываются от просителей, но, напротив, вывешивают расписание дней и часов, в которые будут совершать **чудо** изгнания бесов! Этим они свидетельствуют, каким духом руководствуются и какие следствия можно ожидать от их действий. Уже большое число трагических случаев произошло с теми, кто прошел отчитывание. И можно лишь сожалеть, что нет наблюдения за этой псевдоцерковной деятельностью.

Великий подвижник **св. Исаак Сирий** обличал 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»*²⁹⁸. 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»²⁹⁹.

По мысли свв. Отцов, беснование попускается Богом тем людям, для которых этот путь оказывается наилучшим в приобретении смирения и спасения. Поэтому святые молились об исцелении лишь тех, на которых указывал им Сам Господь, а не всех подряд, как это делают современные лжечудотворцы. Ибо освобождение тела от власти злого духа, без освобождения души от страстей может иметь самые отрицательные последствия для человека. «Освободившиеся от бесов, – по мысли **блаженного Феофилакта Болгарского**, – еще хуже становятся впоследствии, если не исправляются»³⁰⁰.

Свят. Игнатий (Брянчанинов) наставляет 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 [менее опасно – А.О.] беснование, нежели принятие какого-либо вражеского помысла, могущего навеки погубить душу»³⁰¹.

Свт. Иоанн Златоуст говорил: «Между тем обременение демоном несколько не жестоко, потому что демон совершенно не может свергнуть в геенну, но если мы бодрствуем, то это искушение принесет нам блестящие и славные венцы, когда мы будем с благодарностью переносить такие нападения»³⁰².

Очень назидательным в этом отношении является разговор послушника с известным старцем, **протоиереем Алексием Зарайским**, о его бесноватой служанке. «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?»³⁰³.

Современный афонский старец **архимандрит Ефрем (Мораитис)** предупреждает: «Отцы говорят: `Невелико дело, если демон выйдет из человека. Велико, если мы сможем изгнать демона страсти»³⁰⁴.

Обращает на себя внимание и тот факт, что Господь запрещал бесам говорить через одержимых людей, и святые отцы категорически запрещали слушать их. В настоящее же время, когда для «отчитывания» собирается много народа, бесы получают полную свободу «проповедовать» и заражать людей духом лукавства, гордыни, плотских

страстей и т.п. Их «проповедь» при этом нередко широко распространяется с помощью телесъемок, газет, журналов, в которых пространно цитируются бесовские «откровения». Это еще один тяжелый удар, который наносится по неутвержденным душам.

Часто бывает, что бесы изображают страх перед отчитывающими «старцами», публично называют их святыми, сильными, Божиими слугами, чем вводят в сомнение и самих «старцев», и простодушных верующих. Результаты бесовской лжи как всегда плачевны. У **прп. 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»*³⁰⁵.

Приведенные высказывания святых красноречиво свидетельствуют об их отношении к этому серьезному для нашего времени вопросу. Современный экзорцизм (отчитывание) – явление, духовно очень опасное. Оно исходит из источника, о котором хорошо сказал **прп. 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»*³⁰⁶. Он же писал: *«Никто не должен быть прославляем за дары и чудеса Божию, а всякий за собственные только добродетели, которые требуют деятельности ума и усиленного старания. Ибо весьма часто... люди развращенные умом и противники веры именем Господа изгоняют демонов и творят великие чудеса»*³⁰⁷. Плоды таких чудес всегда губительны.

Современные люди просто не знают, какому риску подвергают они своих близких и самих себя, приходя на «отчитку». Экзорцист (священник ли, монах, мирянин), не ведущий строго подвижнической жизни, не увидевший себя, по слову **прп. Сисоя Великого**, *«ниже всей твари»*, и не получив от Бога «молитвою и постом» дара изгнания бесов, но горделиво пытающийся вычитыванием молитв и прочих действий победить злых духов, неминуемо заражается ими сам и заражает больных и всех окружающих. **Свт. Игнатий (Брянчанинов)** с горечью писал о таких «чудотворцах», ищущих славы человеческой: *«Душепагубное актерство и*

печальнейшая комедия – старцы, которые принимают на себя роль древних святых Старцев, не имея их духовных дарований»³⁰⁸. Прп. **Амвросий Оптинский** предупреждал: «Если не хочешь нести скорби, не берись помогать одержимым бесами. Преподобный Симеон Евхаитский советует уклоняться от одержимых злыми духами»³⁰⁹.

Сейчас, когда полностью уничтожены идеологические границы с Западом, его нарастающее влияние на состояние веры в России становится всё более очевидным и разрушительным. Это проявляется во всех сторонах духовной жизни, в частности, и в данном вопросе. На Святой Руси никогда не отчитывали³¹⁰. Святые, имея духовную власть над духами нечистыми, не только не изгоняли их публично, но всячески избегали обнаружить свой дар перед людьми. Их жития свидетельствуют, насколько редкими, единичными были случаи, когда они изгоняли бесов. В этом они подражали смирению своего Господа, Который запрещал рассказывать о своих чудесах и избегал славы и молвы человеческой. В конце же XX-го века в Русской Церкви появилось множество отчитывателей, заразившихся западным духом прелести. Ведь у католиков экзорцизм уже превратился в профессию, которую можно очень просто приобрести.

Вопреки учению святых Отцов о том, что только тот, **кто «какую страсть победит, такого беса и изгонит»**, католицизм пошел по пути чисто языческого «способа» борьбы со злыми духами. Вот, например, что сообщило РИА «Новости» от 19.02.2005 г. «Теория и практика изгнания дьявола» – такой курс ввел с 17 февраля для священников и кандидатов в клир папский университет Regina Apostolorum в Риме. В двухмесячный курс входит, как объявил университет, кроме теоретических и практических занятий по изгнанию дьявола, изучение сатанизма и молитв освобождения от пут антихриста. Практические занятия ведут католические прелаты, специализирующиеся по изгнанию дьявола». Вот до какой степени непонимания христианства, духовной жизни дошел католицизм. Можно, оказывается, не победив в себе страстей, просто **научиться** изгонять бесов. Первый грех красной нитью проходит через всю историю человечества: стать как боги (**Быт. 3:5**) без труда над своей душой. И этот соблазн не знает конфессиональных границ.

Еще одно более раннее сообщение от октября 2002 г.: «Замбийский архиепископ Эммануэль Милинго, прославившийся своей женитьбой на последовательнице Церкви Объединения, основанной Сон Мён Муном, и последующим покаянием, вернулся в Рим после года пребывания в Аргентине. С официального разрешения Ватикана Милинго планирует возобновить свое служение, состоящее в изгнании демонов и публичных

исцелениях».

Наши православные отчитыватели пошли прямо по католическо-языческому пути. Но заклинание духов сейчас, когда «оскуде преподобный», может иметь самые губительные духовные, психические и физические последствия, как в личном плане, так и в социальном, как для больных, так, и особенно, для самого отчитывающего. Господь предупредил: Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! Не Твоим ли именем бесов изгоняли? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие (Мф. 7. 22–23). Дерзающий изгонять злых духов «Иисусом, Которого Павел проповедует» (Деян. 19. 13), рискует принести пришедшему за помощью еще более тяжкие скорби и страдания, а себя подвергнуть бесовскому поруганию, о котором промышлительно предупреждает книга Деяний апостольских.

§ 5. Оценка естественного богопознания³¹¹

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 ощусят 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»³¹². В сердцах язычников всегда оставалось написано *дело закона... о чем свидетельствует совесть их* (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»³¹³. «У всех есть семена Истины»³¹⁴... *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*³¹⁵... *Во всяком народе веруют во Христа и ожидают Его*³¹⁶.

Климент Александрийский писал, что Господь даровал грекам философию, как ступень к «философии во Христе», она служила для них своего рода Ветхим Заветом³¹⁷.

Богоискание является естественной потребностью живого души человека. И многие, ища Бога на путях философии и в различных религиях, приходили к Православию. Яркими примерами бескорыстного искания Бога в XX в. являются подвижники: русский игумен Никон Воробьев († 1963) и американский иеромонах Серафим (Роуз) († 1982), пришедшие к Православию после мучительных исканий истины в атеизме, науке, 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. 2, 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». Эта духовная болезнь дает себя знать среди духовенства, богословов, интеллигенции. Многих часто интересуется не опыт и учение истинных философов, глубочайших 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). Но языческое сознание идет широкими воротами и пространством путем (см.: 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 ярком 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»³¹⁸. 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...»³¹⁹ 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!»³²⁰

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»³²¹. 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...»³²² И это нужно не только знать, осознавать, это нужно глубоко прочувствовать: «Чувствуйте, как Христос, – и вы будете Христом; чувствуйте, как Будда, – и будете Буддой»³²³.

«Что же еще есть в религии, чему нужно научиться? – восклицает Вивекананда и отвечает: «Единство Вселенной и вера в себя, вот все, что нужно знать»³²⁴... 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»³²⁵.

Приведенные высказывания достаточно показывают, что представляет собой индуистский мистицизм веданты, который является лишь яркой иллюстрацией духовных плодов любого мистицизма. Это – откровенная сатанинская гордыня: («проникнитесь сознанием своего могущества, величия и славы... Чувствуйте, как Христос, – и вы будете Христом!»), гневно отвергающая Бога («нет Бога, кроме человека... а вы верите в бессмыслицу») (Ср. с Франциском Ассизским, который «почувствовал себя совершенно превращенным в Иисуса»; или с Казимиром Малевичем, заявлявшим: «Я Начало всего...» и нарисовавшим пресловутый черный квадрат, как антипод, как вызов мудрости Божественного творения, о чем он совершенно прозрачно писал: «...самой высшей и сложной постройкой можно считать то произведение, которое в своем теле не имеет ни одной формы существующего» – читай: «Богом сотворенного»).

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, человека³²⁶. 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.

Глава 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 Библию за источник сверхъестественного Откровения. Вторая – все прочие нехристианские мировоззрения.

Свящ. П. Флоренский так охарактеризовал язычество: «Язычество... лжерелигиозно и лжедуховно. Оно – искажение, извращение, растление истинной веры, присущей человечеству изначала, и, вместе, мучительная попытка выбраться из духовной смуты, так сказать “духовное барахтанье”. Язычество – это прелесть»³²⁷.

Язычество по своим самым существенным характеристикам является полной противоположностью христианства: *...да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф. 18, 17)*. Господь запрещает уподобляться язычникам в многословии на молитве (*Мф. 6, 7*), в их отношении к людям: *...если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? ...Не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники (Мф. 5, 47; 6, 31–32)*.

Апостол Петр призывает христиан не поступать *по воле языческой*, не предаваться *нелепому* (слав. – богомерзкому) *идолослужению (1Петр. 4, 3)*. Апостол Павел ярко изображает глубину падения человека в язычестве (*Рим. 1, 21–25*). По его словам, язычники Бога не знают (*1Фес. 4, 5*), а ходят *к безгласным идолам (1Кор. 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»³²⁸. Другой христианский апологет, Татиан, который, как сам он говорит, «ознакомился с мистериями, исследовал различные виды богопочитания»³²⁹ говорит, что отвергает «языческие заблуждения, как детские бредни»³³⁰, что языческие мифы – «чистый вздор» и что «христианское познание о Боге неприлично даже сравнивать с мнениями язычников, которые погрузились в вещество и нечистоту»³³¹. Тертуллиан в резкой форме обращается к язычникам: «Боги ваши и демоны – одно и то же, а идолы – тела демонов»³³².

Язычество очень неоднородно по форме. Существует множество его видов: магия, шаманство, политеизм, сатанизм, атеизм, материализм и др. Однако есть признаки, наиболее характерные для большинства из них: натурализм, идолопоклонство, магизм, мистицизм.

§ 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 так: *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. Христианское учение о поврежденности человеческой природы и необходимости ее исцеления от «похотей» для достижения полноценной жизни чуждо натуралистическому язычеству. Оно, напротив, вполне удовлетворено наличным состоянием природы человека и потому ищет лишь «*хлеба и зрелищ*».

Естественным следствием этого является обоготворение человека, не редко в прямом смысле слова, обоготворение окружающей природы. Этот характер язычества ясно отмечает св. апостол Павел, говоря, что язычники заменили 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 бывания, чтобы достичь чистого бытия»³³³. 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, требуют все новых наслаждений, в том числе и протиестественных. Разлагая душу, они делают ее эгоистичной, гордой, бесчувственной, не способной ни к любви, ни к радости, ни тем более к духовным переживаниям. Материалистический идеал жизни превращает человека в духовный 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 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»³³⁴. Не случайно, Антисфен, друг Сократа, восклицал: *«Если бы только я мог поймать Афродиту! Метательным копьем пронзил бы я ее за то, что она соблазнила у нас столько почтенных и прекрасных женщин»*³³⁵.

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 «О языческих мистериях» пошел дальше – до идеализации культа фалла³³⁶. Храмы служили местом для любовных интриг, и, как говорит Минуций Феликс, блуд в языческих храмах развивался свободнее, чем в открытых публичных домах³³⁷. Лукиан упоминает об одной позорной похвале педерастии, которая произносилась в форме речи в храмах во время языческих богослужений. Считалось также, что на праздниках Диониса более всего угоден божеству тот, кто больше всех выпьет³³⁸. 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?»*³³⁹.

Не признавая, большей частью, бессмертия души и отрицая всеобщее воскресение, язычество, даже религиозное, окончательно лишает человека реального смысла жизни. Ибо смысл может быть лишь 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 для язычника трагедия смерти каждый раз развенчивает его близорукость, вскрывая пустоту тех призраков-идолов, которыми он живет.

§ 2. Идолопоклонство

Идолопоклонство (от греч. – видение, призрак, видимость, грёза, кумир) в прямом смысле слова означает поклонение идолам, изображениям богов. В политеистических религиях это выражалось в культе различных идолов-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, жертвоприношений³⁴⁰. 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 все прочие: *«Всякий грех происходит или от сластолюбия, или от сребролюбия, или от славолубия»*³⁴¹.

Идолом для человека может стать любая страсть: телесная, душевная или духовная. И в этом смысле был прав Тертуллиан, когда писал: *«Величайшее злодеяние рода человеческого, заключающее в себя все другие злодеяния, злодеяние, составляющее причину осуждения человека, есть идолопоклонство»*³⁴².

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 (1Ин. 3, 18). А Господь предупреждает: Не можете служить Богу и маммоне (Мф. 6, 24).

§ 3. Мистицизм

Мистицизм (от греч. – 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 *múein* – замкнуть (уста). “Мистерии” – это “таинства”, “тайные учения”, “тайные культы”, о которых не полагается рассказывать непосвященным. Мистической, следовательно, является такая религия, которая “закрывает уста”, то есть молчит о своих сокровенных тайнах в присутствии профанов и, более того, – отвергается от внешнего мира, закрывает глаза и уши, дабы обрести спасение внутри самой себя... Мистика, как определяет ее [крупный западный исследователь религии] Ф. Гейлер [† 1967], – 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”»³⁴³. Само восприятие Бога приобретает в мистицизме искаженный, по сравнению с положительными религиями, характер. Ф. Гейлер в своем монументальном труде «Молитва» отмечает, что «последовательный мистицизм освобождает представление о Боге от всех личностных атрибутов, остается голая и чистая бесконечность»³⁴⁴.

Это понимание мистицизма показывает, как далеко отстоит он от христианской религии с ее открытостью миру, с ее личностным восприятием Бога, с ее совершенно иным пониманием условий и характера опытного богопознания и святости человека. Последнее имеет особенно большое значение. Ибо смешение 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» миром чревато серьезными последствиями. Применение их в христианском богословии в таком расширительном значении, когда за ними могут стоять добро и зло, стремление к истине и примитивное любопытство, святость и сатанизм, Христос и Велиар (см. 2Кор. 6, 15), может очень легко внедрить в сознание разрушительную идею тождественности по существу аскетических путей всех религий.

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 (), “Божеством”»³⁴⁵.

Это – вполне теософская идея, которая совершенно обесценивает уникальную значимость Жертвы Господа Иисуса Христа и Его Благовестия в деле спасения человека. Своим опорным пунктом она, как видим, имеет широкое понятие мистики. С его помощью оказалось очень просто не только поставить в один ряд, но даже отождествить (!) опыт христианских святых с опытом кабалистов (для которых Иисус Христос – лжемессия), буддистов (вообще отвергающих Личного Бога), 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 столь ответственной области жизни, как духовная. В результате, он легко превращается в слепую игрушку мечтательности, самомнения, а не редко и откровенно демонических сил.

Термин «мистика», несмотря на свое греческое происхождение, в русское богословие с этим широким и, по существу, теософским смыслом, пришел с Запада (см. выше прим. 62).

Истоки мистики всюду одни и те же – это страстное стремление человека проникнуть в тайны духовного бытия и получить власть над ним, искание высших наслаждений, слияния с божеством, экстаза. Приводит все это к одному – гордости. Но мистика присутствует во всех религиях. В языческих – как явление естественное, в христианстве же – как болезнь, ненормальность, как искажение его веры и основ духовной жизни.

Мистика имеет много разновидностей. Все их можно разделить на две основные категории: *естественная* и *приобретенная*, хотя деление это достаточно условно, поскольку не всегда просто провести границу между ними.

Под естественной мистикой подразумеваются те прирожденные

способности человека – к предвидению, целительству, ясновидению, телепатии и др. – которые также можно назвать экстрасенсорными. Согласно христианской антропологии, эти способности естественны человеку, но вследствие грехопадения исказились, находятся 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 при лечении, например, 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, которые приобрели мистические способности. 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 (телевизионные «опыты» современных экстрасенсов – прекрасная иллюстрация этого), нежели первые.

Приобретение мистических способностей возможно или оккультным путем, или на пути т.н. прелести.

Оккультный³⁴⁶ путь связан со 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 (см. гл. VIII. Духовная жизнь) путь 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 наваждений³⁴⁷.

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, санкхья), к сумасшествию, истерии, самоубийству.

§ 4. Магизм

Магия (от греч. *magia* – 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.). Н.А. Бердяев († 1948 г.) так писал о магии: «*Оккультизм, например, 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. Антропософия³⁴⁸ разлагала целостность человеческой личности, потрошила душу не менее психоанализа... Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер³⁴⁹. Ни одного луча, падающего сверху. Все хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру»³⁵⁰.*

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, какие слова и действия нужно употребить, 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 очищением человека. Основное в магии – всё правильно *сделать*.

Магическое сознание глубоко присуще ветхому человеку. Для очень многих людей Православие заключается в том, чтобы поставить свечи, «приложиться», что-то пожертвовать, подать поминания, заказать обедни, молебны, панихиды, пройти с крестным ходом, посетить святые места, исповедоваться и причаститься. А главное в спасении – жизнь по заповедям и покаяние – оставляется. Но без духовного изменения (по греч.

покаяние – metanoia – изменение образа мыслей) все эти внешние действия по меньшей мере бесполезны, но часто становятся и вредными, когда создают у исполнителя их чувство своей праведности и приводят его к самомнению и превозношению над «грешниками».

Сами Таинства в Православии спасительны лишь при условии искреннего стремления человека духовно и нравственно измениться. Одно внешнее же их принятие без сознания своей греховности, без искреннего покаяния может даже повредить человеку. Апостол Павел пишет о Причащении: ...кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе (1Кор. 11, 29). И это относится ко всем Таинствам без исключения. Магическое восприятие Таинств, церковных священнодействий, культа в целом является одной из главных причин вырождения христианской религии, ее искажений, сползания к язычеству.

Величайшее зло языческого сознания в человеке – «сорвать тайны бытия» и стать на место Бога. Магия и есть безумная попытка «революции» против Бога. По Священному Писанию, последним шагом этой революции будет явление властителя всего мира – антихриста, «человека греха», «беззаконника» (2Фес. 2, 3, 8) в высшем и исключительном значении этого слова, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога (2Фес. 2, 4) и творя лжечудеса с помощью магии.

§ 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 дерева 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 – мистическое³⁵¹.

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»³⁵². Ибо, как писал св. Иустин Философ, «у всех есть семена Истины»³⁵³ 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»³⁵⁴.

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 столько искание Бога, сколько 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 (прот. С. Булгаковым, 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...» (2Тим. 3, 1–2), так что «Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле» (Лк. 18, 8). Таковыми могут быть последствия лишь глубокой, всеохватывающей духовной 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).

§ 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 и христианин, и язычник. И только искреннее избрание Христа идеалом своей жизни делает человека христианином. В противном случае, даже исповедуя Православие, оставаясь формально в Церкви, исполняя все 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).

Глава VII. Ветхозаветная религия

§ 1. Учение

Ветхозаветной религией называется древняя монотеистическая религия, которую изначально имели праотцы всех народов. Поскольку, однако, свою фиксированную определенность она приобрела лишь через особое Откровение Моисею и другим еврейским пророкам, то она обычно понимается как иудейская религия до пришествия Христа и создания Его Церкви (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 которых следующие:

1. В еврейском тексте Библии с первых же строк говорится об «Элогим», то есть о богах (т.к. суффикс у- – «-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 доводов 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»³⁵⁵.

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 христоронец, речь обращена к Участвующему в мироздании, к Тому, Им же и веки сотвори (Евр. 1, 2)!»! «Итак, говорит собственному Своему Образу, Образу живому, вещающему: *«Аз и Отец едино есма»* (Ин. 10, 30) ... Ему говорит: сотворим человека по образу Нашему»³⁵⁶.

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)»³⁵⁷.

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 кровавых жертвоприношений, молитв и многое другое.

В то же время Откровение до пророков (религия «Закона») неопределенно говорит о бессмертии души человеческой, не говорит ни о посмертном воздаянии, ни о воскресении мертвых и вечной жизни, ни о Царствии Божиим. С одной стороны: И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его (Еккл. 12, 7), с другой – душа 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, 10, 12)). Поэтому Бог «Закона» является безусловным мздовоздаятелем лишь здесь, в земной жизни, что, естественно, 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 («Оживут мертвецы Твои», 26, 19), осуществление его предвидит Иезекииль (гл. 37). По воскресении для праведников будет вечная блаженная жизнь, а грешникам – посрамление (Дан. 12, 2).

Однако ряд важных особенностей выделяют ветхозаветную религию из прочих религий. Это учение о творении мира из «ничего»³⁵⁸, 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. – Помазанный; евр. – *машиах* – 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 неевреев, от греха, зла и страданий, Который принесет на землю правду и истину и устроит вечное Божие Царство всеобщей святости, любви и мира (Ис. 25,3; Мих. 4 и др.).

Но невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания (2Пет. 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 благоденствия³⁵⁹. 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. Понимание **богоизбранничества** также было глубоко искажено в еврейском народе, поскольку самое важное – обусловленность избранничества верностью Богу в вере и нравственной жизни – было, фактически, полностью игнорировано и все сведено лишь к этнической принадлежности, то есть к плоти и крови. Хотя неоднократно Бог напоминал евреям о необходимости духовной чистоты, чтобы стать примером для всех народов, не имеющих Откровения. (Во Второзаконии читаем: Итак обрежьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковъйны... Любите и вы пришельца, ибо сами были пришельцами в земле Египетской (10:16,19). Пророк Иеремия взывал: Обрежьте себя для Господа, и снимите крайнюю плоть с сердца вашего, мужи Иуды и жители Иерусалима, чтобы гнев Мой не открылся, как огонь, и не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших (4:4).) 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 окружавших их народов (Египта, Вавилона, Греции, Индии), и избрание еврейского народа было строго обусловлено важнейшим религиозным фактором: ...если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым (Исх. 19, 5–6). Об этой обусловленности свидетельствует также тот очевидный факт, что израильские пророки постоянно призывают этот народ к покаянию, обличая его: в жестоковъйности: посему знай, что не за праведность твою Господь, Бог твой, дает тебе овладеть сею доброю землею, ибо ты народ жестоковъйный (Втор. 9, 6); в развращенности и скором богоотступничестве: 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 жестоковъйный; не удерживай Меня, и Я истреблю их, и изглажу имя их

из поднебесной (Втор. 9, 12–14); в упорстве и непослушании: Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям (Ис. 65, 2; ср.: Евр. 3, 7–11 и далее).

Еврейский народ был избран в ветхозаветную эпоху по причинам, в Откровении прямо не названным, как не были указаны и причины избрания, например, апостола Петра, отрекшегося от Христа, или Иуды Искарюта, предавшего Его. Промысл Божий постоянно избирает те или иные народы и отдельные личности с учетом их свойств для исполнения конкретных исторических целей. И контекст Библии показывает, что основной причиной избрания еврейского народа были его преимущественные этнические способности к сохранению Откровения о спасении мира через Христа-Господа и проповеди о Нем среди всех народов земли. Действительно, основанием Церкви явились Дева Мария, 12 и 70 апостолов, которые все были евреями. Но поскольку весь ветхозаветный Закон имел тень будущих благ, а не самый образ вещей (Евр. 10, 1), то и избрание еврейского народа носило временный и прообразовательный характер. Это избрание окончилось, когда основная масса еврейского народа под влиянием своего церковного руководства пошла по пути искания мамоны и земного мессии (царя), отвергнув Того, Кто сказал: Царство Мое не от мира сего (Ин. 18, 36).

С пришествием Обетованного наступил конец Закону («потому что конец закона – Христос, к праведности всякого верующего». Рим. 10, 4), и уже не плотские дети суть дети Божии (Рим. 9, 8). Как и у Осии 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 живаго (Рим. 9, 25–26; Ос. 2, 23); ибо отныне только Христовы суть семя 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 неевреев»*³⁶⁰.

У Креста произошло окончательное разделение Израиля на две части (см.: Лк. 2, 34): *малое стадо* избранных, *остаток* (см.: Лк. 12, 32; 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 (см.: Деян. 11, 26).

Об отнятии избранничества у евреев, не принимающих Христа, совершенно определено и многократно сказано в Евангелии. Например, в

притче о злых виноградарях: Потому 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, скорее, уже 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), то есть когда из других народов уже больше не будет пополняться Тело Церкви, – примут Господа Иисуса Христа, убедившись, что Он и есть истинный Мессия, и войдут в число избранных Божиих. Как писал апостол Павел: Исаия провозглашает об Израиле: хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, [только] остаток спасется (Рим. 9, 27). Таким образом, обетование, данное Аврааму (см.: Быт. 12, 3), исполнится в Церкви, ибо Бог верен (Рим. 3, 4).

§ 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, бóльшая, нежели у окружающих народов, 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. Эти истины вошли в вероучение и христианской религии. Особую ценность имеют пророческие указания на Христа Спасителя. Эти указания, многие из которых поражают точностью своих хронологических, географических и генеалогических предсказаний, дают исключительную возможность для каждого беспристрастного искателя истины увидеть в Иисусе Христе обещанного Богом Мессию и Господа.

Во многом же другом ветхозаветное Откровение существенно и подчас принципиально восполнено (Мф. 5, 17)³⁶¹ Благовестием Христовым. Это, прежде всего, истины о Троицином 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, не тот Иудей, кто [таков] по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но [тот] Иудей, кто внутренно [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 любовью (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 (1Пет. 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... и не отступишь от всех слов, которые заповедую вам сегодня, ни направо, ни налево, чтобы пойти вслед иных богов (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; ср. Лев. 26).

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 продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе (Исх. 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, восстановляешь 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 отлично понимание смысла жизни в христианстве, обращающего взор человека к граду грядущему (Евр. 13, 14), призывающего искать прежде Царства Божия и правды Его (Мф. 6, 33).

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 (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 колодезями, 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, который [случится] в жилищах твоих, 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 фарисеев, 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 и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему... 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 Святой 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 питьями, 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). В послании к Коринфянам Апостол ветхозаветные установления называет даже служением смертоносным буквам, служением осуждения (2Кор. 3, 7–9). И потому говорит об иудеях: Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается (2Кор. 3, 14–16).

Ветхозаветное Откровение о Боге отличается ярко выраженным *антропоморфизмом*; пониманием Его как Существа справедливости, милости, но не той любви, о которой известило Новозаветное Благовестие; как давшего Закон и установившего отношения с человеком на чисто *правовой* основе; как постоянно *изменяющего* Свое отношение к человеку в зависимости от его дел; как заботящегося, фатически, лишь об *одном* еврейском народе.

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, 18–19, 22; 8, 5–8, 13; 9, 8–10), был лишь тенью будущих благ (Евр. 10, 1).

Во-вторых, его этнической ограниченностью. Нравственные и обрядовые ветхозаветные 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 самим явлением Бога во плоти (1Тим. 3, 16) и спасения Им человека Своей Жертвой и Воскресением.

Потому великий знаток Писания свт. Иоанн Златоуст говорил, что

«ветхозаветное... так отстоит от новозаветного, как земля от неба»³⁶².

Глава VIII. Духовная жизнь ³⁶³

Вопрос 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 (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 подвизающегося, как правило, к печальным последствиям, в лучшем случае – к бесплодным трудам, но чаще – к сомнению 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 и обрядов. Такое отношение к религии, как правило, делает человека внешне праведным, а внутри гордым фарисеем, лицемером, отвергнутым Богом – «святым сатаной». 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. Тем труднее их найти в настоящее время. Святые Отцы предвидели этот голод слова Божия (при избытке книг Священного Писания!) в последние времена и преуказали искренне ищущим спасительное средство в их духовной жизни – *«жительство под руководством отеческих писаний с советом преуспевших современных братьев»*.

Приведенные слова принадлежат одному из авторитетнейших русских духовных наставников и писателей XIX в. святителю Игнатию Брянчанинову (1807–1867), творения которого являются своего рода энциклопедией духовной жизни и представляют собой одно из таких *отеческих писаний*, имеющих однако 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 маловажным, 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» (IV, 509)³⁶⁴, – так писал святитель Игнатий, подчеркивая то исключительное значение, какое имеют наши мысли, взгляды и теоретические знания в целом для духовной жизни. 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 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, как кажется, хотя и достаточно говорит двухтысячелетний опыт Церкви в лице своих святых, но 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 совершенно несоответствующими духовным силам современного христианина.

Также различие духовного уровня спрашивающих порождало неоднозначность, иногда даже противоречивость этих советов в разных случаях, что, естественно, способно 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 немыслима. 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, не имеющему, как правило, ни должного руководителя, ни должных сил.

Творения святителя Игнатия и являются как раз одним из лучших таких «переложений», дающих безукоризненно верный «ключ» к пониманию учения великих подвижников науки из наук – аскетике.

2. Что значит вера 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, 277). «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 пришел, пострадал и воскрес, является «началом обращения ко Христу», ибо и бесы веруют и трепещут (Иак. 2, 19), а познание «своей греховности, своего падения» рождает истинную веру в Него.

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 убедился в бытии Бога какими-то доказательствами, или поверил, что Христос пришел, пострадал и воскрес ради нашего спасения, или тот православный, который чувствует себя выше «всех этих грешников, безбожников и нехристиан». Нет, христианин тот, кто видит свою духовную и нравственную нечистоту, свою греховность, видит себя погибающим, страдает об этом, и потому **внутренне** способен к принятию Спасителя. Только такая вера есть действительная, спасающая. 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»³⁶⁵. Потому так легко принимали христианство многие язычники, но отвергли его видящие себя богоизбранными иудеи.

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, Который 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 неисцельность 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 прп. Петра Дамаскина: *«Начало просвещения души и признак ее здравия заключается в том, когда ум начнет зреть 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, которую 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, посекает этим мечом грех, в каком бы виде он ни приблизился 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 условии самопознания святитель Игнатий выражает следующими замечательными словами прп. Симеона Нового Богослова: *«Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи»* (IV, 9), то есть открывает ему подлинную и печальную картину того, 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. Свт. Игнатий прекрасно показал его логику: только видящий себя погибающим нуждается в Спасителе; напротив, «здоровым» (Мф. 9, 12) Христос не нужен. Поэтому для хотящего верить во Христа православно (правильно) 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 (2Тим. 2, 5). Прп. Исаак Сирий говорит 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»*³⁶⁶.

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 добрых дел в вопросе спасения.

Свт. 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, исходящие из святоотеческого опыта, необычны для школьного богословия.

Он пишет: *«Когда бы добрые дела по чувствам сердечным доставляли спасение, то пришествие Христово было бы излишним»* (I, 513). *«Несчастен тот, кто удовлетворен собственной 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).

Свт. 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 удаляют его от Христа. Искреннее же понуждение себя к исполнению 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 приводит к Христу. Прп. Иоанн Пророк говорил: *«Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что»*³⁶⁷.

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 бесстрашие

Обратимся еще к одному важному закону духовной жизни. Он заключается в «сродстве между собой как добродетелей, так и пороков», или иначе – в строгой последовательности и взаимообусловленности, как приобретения добродетелей, так и действия страстей. Свт. Игнатий говорит: *«По причине этого сродства, – пишет он, – произвольное подчинение одному благовому помыслу влечет за собой естественное подчинение другому благовому 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 бескупружно 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, прп. 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»* (Слово 72), (II, 57–58). Святитель Игнатий в связи с этим строго предупреждает: *«Опасно преждевременное бесстрашие! Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатию! 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. Свт. 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. Нарушение их, оказывается, делает молитву в лучшем случае бесплодной, но большей частью – 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 всуе трудится, потому что Бог внимает уму и усердию, а не многоречию»*, – говорит очень почитаемый святителем Игнатием русский подвижник священноинок Дорофей (2, 266).

“В настоящее время – существенная нужда в правильной молитве, а ее-то и не знают! Не знают, что она должна быть орудием и выражением покаяния, ищут наслаждения и восторгов, льстят себе, и орудием, данным во спасение, убивают свои души. Существенно нужно правильное понимание молитвы в наше время! Она – существенный, единственный руководитель в наше время ко спасению. Наставников нет!” (29/1–1865).

Потому 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 соприисутствовали 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 песке: 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»³⁶⁸).

7. Прелесть³⁶⁹

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 прп. 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. Вторым образ прелести... начало свое имеет... в сладострастии, рождающемся от естественного похотения. 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»³⁷⁰.*

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 соединится 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 свт. 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 омрачение, причислились по духу своему к духам отверженным» (II, 126).

8. 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 обольщены, все находимся в ложном состоянии, нуждаемся в освобождении истиною. Истина есть Господь наш Иисус Христос»* (I, 230).

Очень насущны 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 изошрено, 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 развратом. Разврат 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 подвигающиеся 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 новонаначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатию» (IV, 498)³⁷¹.

9. 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 еще 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) об оскудении в последние времена духоносных наставников, видящих души людей (свт. Игнатий: «*Богодуховенных наставников нет у нас!*» (I, 274).

2) о необходимости большой осторожности в выборе руководителя и огромной опасности принять бездуховного «старца» за духовника;

3) о правильном отношении к духовнику (послушание, совет);

Приведем мысли святых Отцов по этим вопросам.

1) Об отсутствии духоносных наставников.

Уже прп. Симеон Новый Богослов в X веке говорит, что трудно найти руководителя бесстрастного и святого, «*что во дни сии много явилось прелестников и лжеучителей*»³⁷². Прп. Нил Сорский (1423–1508) в предисловии к книге: «Предание учеником своим» пишет: «*И се убо реша святые отцы: яко и тогда едва обреташеся учитель непрелестен таковым вещем; ныне же, до зела оскудевшим, подобает искати люботрудне*»³⁷³.

Святой Григорий Синаит [XIV в.] «*решился сказать, что в его время вовсе нет благодатных мужей, так сделались они редки...*». Святитель Игнатий продолжает: «*Тем более в наше время делателю молитвы необходимо наблюдать величайшую осторожность. Богодуховенных наставников нет у нас!*» (I, 274).

«*Отцы, отдаленные от времен Христовых тысячелетием, повторяя совет предшественников, уже жалуются на редкость богодуховенных наставников, на появившееся множество лжеучителей и предлагают в руководство Священное Писание и отеческие писания. Отцы, близкие к нашему времени, называют богодуховенных 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...*

братий» (I, 563).

«Ныне, по причине совершенного оскудения духоносных наставников, подвижник молитвы вынужден исключительно руководствоваться Священным Писанием и писаниями Отцов» (прп. Нил Сорский) (I, 229).

2) О выборе духовника. Прп. 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).

Прп. Иоанн Лествичник (VI в.): «Когда мы... желаем... вверить спасение наше иному, то еще прежде вступления нашего на сей путь, если мы имеем сколько-нибудь проницательности 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).

Прп. 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, соделавшиеся 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). Св. Исаак Сирий говорит даже, что такой старец «недостойн называться святым» (I, 286).

Свт. Феофан (Говоров): «При определении их [духовников] должно употреблять великую осмотрительность и строгое рассуждение, чтобы вместо пользы не нанести вред, вместо созидания разорение»³⁷⁴.

3) О взаимоотношениях духовника и пасомых и правильном

отношении к духовнику.

«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... Охранитесь 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, охранись от начинания греховного! Не замени для души, к тебе прибежавшей, собою Бога. Последуй примеру святого Предтечи» (IV, 519).

О послушании.

«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» (2Сол. 2, 10–12) (5, 73).

«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»³⁷⁵.

«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 безотчетливой 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 жительстве по совету. – V, 77).

Поэтому необходимо разлучение со «слепым» духовником, по

заповеди Спасителя: ...оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму (Мф. 15, 14). «Преподобный Пимен Великий (V в.) повелел немедленно разлучаться со старцем, совместное жительство с которым оказывается душевредным» (Т. V, 74).

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, прп. Григория Синаита, святых 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 братий; этот совет опять должно проверять по писанию отцов» (I, 563).

«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).

«Никак не будь послушен на зло, если бы и случилось тебе потерпеть за нечеловекоугодие и твердость твои 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!» (О жительстве по совету. – V, 77).

Свт. Феофан (Говоров): «Так вот какой ныне лучший, благонадежнейший способ руководства, или воспитания в жизни христианской! Жизнь в преданности в волю Божию по Божественным и отеческим Писаниям с совета и вопрошения единомышленных»³⁷⁶.

Таков голос Священного Предания Церкви об одном из самых болезненных вопросов современной духовной жизни.

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 горе-подвижник 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 подвижническими стопами святых.

Особенно часто 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»³⁷⁷. 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 с соблюдением (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*, то есть твердое, неизменное, (2Кор. 7, 10) и заключается единственно надежная, непоколебимая основа правильной духовной жизни.

§ 2. О молитве истинной и ложной
Учение о молитве Иисусовой
святителя Игнатия (Брянчанинова) и
в «Откровенных рассказах странника».

Аскетические творения святителя Игнатия (Брянчанинова) являются своего рода святоотеческой энциклопедией духовной жизни христианина. Святитель Игнатий не только в доступной форме переложил учение предшествовавших святых Отцов по всем основным вопросам духовной жизни, но и соотнес это учение с бессильными силами современного ему монаха и мирянина, погруженных в водоворот стихий этого мира. Ценность творений Святителя особенно возросла в настоящее время в связи с оскудением духовных руководителей. Хотя и в его эпоху проблема духовного руководства стояла очень остро. «*Богодухновенных наставников нет у нас!*» (1, 274)³⁷⁸, – писал он в середине XIX-го века и уже настойчиво рекомендовал своим современникам руководствоваться Священным Писанием и творениями святых Отцов с советом старших, т.е. более опытных в духовной жизни, братьев.

Это, прежде всего, относится к важнейшему деланию в духовной жизни – молитве. Святитель Игнатий, утверждая согласно со всеми святыми, что «*молитва есть мать добродетелей и дверь ко всем духовным дарам*» (2; 228), и перечисляя общие требования к правильной молитве, настоятельно указывает при этом на особые условия для того христианина, который становится на путь молитвенного подвига. Несоблюдение этих условий, предупреждает он, делает молитву подвижника в лучшем случае бесплодной, но большей частью – средством его глубокого повреждения. Сравнение учения свт. Игнатия и «Рассказов» о молитве Иисусовой дает хорошую возможность уяснения, как этих условий, так и многих других положений данного вопроса.

Истоки молитвы и ее цель

Естественно обратить внимание, прежде всего, на причины, по которым христианин приступает к деланию молитвы Иисусовой. Святитель Игнатий рассматривает этот вопрос в контексте безусловного соблюдения одного из основных законов молитвенного делания –

постепенности в прохождении его пути и важности правильного его начала.

Сопоставим эту мысль свт. Игнатия с повествованием «Рассказов».

Первое, что обращает на себя внимание, это чисто внешняя причина, по которой Странник приступил к исканию молитвы. *«Непрестанно молитесь. Сие изречение особенно вперилося в мой ум, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни?»* (с. 15)³⁷⁹. *«Сильное желание и любопытство возбудилось во мне»* (19), – говорит он. Странника мучает мысль о том, как возможно непрестанно молиться, она заставляет его обращаться с этим вопросом к разным лицам, является движущей силой, можно сказать, всех его странствований и трудов. Конечно, он молодой человек, ему всего какие-то двадцать лет. И он еще ничего не понимает в духовной жизни. Однако и его дальнейшая молитвенная практика не только не изменяет первоначальной установки, но и прямо следует по тому же пути.

Если следовать классификации свт. Игнатия, то Странник начинает упражнения в молитве с середины, *«прочитав наставление... данное отцами-безмолвниками»* и *«необдуманно приняв это наставление в руководство своей деятельности»*, он сразу *«без всякого предварительного приготовления усиливается взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву»* (I,225). Очень при этом показательно, что единственными источниками, с которыми Странник никогда не расстаётся и постоянно читает, являются Библия и затем Добротолюбие. *«Я шел уже более по ночам, а дни преимущественно провождал в чтении Добротолюбия, сидя в лесу под деревьями»* (33). Из последнего он выбирает, как правило, наставления, даваемые монахам, значительно преуспевшим в духовной жизни. Впрочем, очень скоро он пытается взойти уже на высшую ступень молитвенного делания: усиленно ищет *«немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее»* (I,225).

Ступени молитвы.

Святитель Игнатий пишет: *«Упражнение молитвой Иисусовой имеет два главнейших подразделения или периода, оканчивающиеся чистой молитвою... В первом периоде предоставляется молящемуся молиться при одном собственном усилии; благодать Божия... не обнаруживает своего присутствия. В это время страсти, сокровенные в сердце, приходят в движение и возводят делателя молитвы к мученическому подвигу...»* (1, 270). *«Первоначальные плоды молитвы заключаются во внимании и*

умилении.... Далее плодом молитвы бывает постепенно расширяющееся зрение своих согрешений и своей греховности, отчего усиливается умиление и обращается в плач» (1, 292).

У Странника на протяжении всех его рассказов не видно обнаружения им действия в себе каких-либо страстей, ни, тем более, «расширяющегося зрения своих прегрешений». Нет и намеков на «мученический подвиг» в борьбе со страстями. Странник, можно сказать, с первого же момента занятия им молитвой Иисусовой погружается в мир блаженства и постоянно говорит лишь о легкости, отрадности (27), несказанной радости и сладости сердечной (65).

По свт. Игнатию, только «во втором периоде благодать Божия являет ощутительно своё присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непарительно, или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотою; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом» (I, 270 – 271). Но «чтобы достичь второго состояния, необходимо пройти сквозь первое, необходимо выказать и доказать основательность своего произволения, и принести плод в терпении (Лук. 8,15)». Однако, подчеркивает Святитель, «душою и целью молитвы в том и другом состоянии должно быть покаяние» (1, 271).

У Странника же вообще отсутствует первое. И потому едва ли можно говорить о втором.

«Хотящие взойти, – цитирует свт. Игнатий преп. Симеона Нового Богослова, – на высоты молитвенного преуспевания да не начинают идти сверху вниз, но да восходят снизу вверх, сперва на первую ступень лестницы, потом на вторую, далее на третью, наконец, на четвертую. Таким образом всякий может восстать от земли и взойти на небо. Во-первых, он должен подвизаться, чтобы укротить и умалить страсти. Во-вторых, он должен упражняться в псалмопении, то есть в молитве устной; когда умягчатся страсти, тогда молитва, естественно доставляя веселие и сладость языку, вменяется благоугодной Богу. В-третьих, он должен заниматься умной молитвой». Здесь разумеется молитва, совершаемая умом в сердце: молитву внимательную новоначальных, при сочувствии сердца, Отцы редко удостоивают наименованием умной молитвы, приближая ее более к устной. «В-четвертых, он должен восходить к видению. Первое составляет принадлежность новоначальных; второе – возрастающих в преуспевании; третье – достигших крайнего преуспевания; четвертое – совершенных» (1, 226–227). Странник нигде не упоминает этой мысли прп. Симеона, он ее не

замечает. И понятно почему. Вопреки непреложному закону последовательности и постепенности в духовной жизни он неудержимо стремится *«немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее»*. Это вызывает серьезный вопрос об истинности духовного состояния Странника. Определенный свет на этот вопрос проливает понимание Странником умной молитвы.

Ум и сердце в молитве

По учению Отцов, умная молитва, или соединение ума с сердцем, является высокой ступенью молитвенного подвига, имеющей принципиально важное значение в духовной жизни христианина. Таинственный акт этого соединения совершается, по преп. Симеону, только на третьем уровне молитвенного подвига и особым действием Божиим. Свт. Игнатий уделяет этому вопросу большое внимание и, в частности, указывает на ряд серьезных моментов, имеющих прямое отношение к молитвенной практике Странника. Прежде всего, Святитель говорит о временных границах этого духовного события: *«Мало-помалу молитва устная перейдет в умственную, а потом и в сердечную. Но на переход этот нужны многие годы»* (2, 200). При этом он решительно запрещает искать (мысленно) место в груди, где ум мог бы соединиться с сердцем и, таким образом, человек стал бы способным к переживанию благодатных действий Божиих: *«...для новоначального искание места сердечного, то есть искание открыть в себе безвременно и преждевременно явственное действие благодати, есть начинание самое ошибочное, извращающее порядок, систему науки. Такое начинание – начинание гордостное, безумное!»* (1, 271–272). *«Вот тебе завет мой: не ищи места сердечного»* (1, 274).

Странник же, фактически, с самого начала своих упражнений употребляет все усилия к этому переходу, и другим советует также сразу приступать к поиску места сердечного, низводить ум в сердце. *«Итак, прежде всего, я приступил к отысканию места сердечного, по наставлению Симеона Нового Богослова. Закрыв глаза, смотрел умом, т.е. воображением в сердце, желая представить себе, как оно есть в левой половине груди и внимательно слушал его биение. Так занимался я сперва по получасу, несколько раз в день... в скором времени начало представляться сердце и означаться движение в оном; далее я начал вводить и изводить Иисусову молитву вместе с дыханием в сердце, по наставлению святого Григория Синаита... Сперва я сим занимался по часу и по два ... наконец, почти целый день... (50–51)*. Это же советует он и слепцу: *«Я тебе все прочту, что относится до сердечной молитвы и*

укажу способ, как отыскать место сердечное и входить в него» (103).

Но такой метод для свт. Игнатия абсолютно неприемлем, ибо не только уводит внимание от главного в молитве – внимания, благоговения и сокрушения сердца, но и приводит к развитию воображения, мечтательности в человеке, в результате чего он начинает естественно возникающие в нем образы и переживания принимать за благодатные, и впадает в прелесть. «Святые Отцы, – пишет он, – строго воспрещают употребление способности воображения, повелевают содержать ум вполне безвидным, незапечатленным никакою печатью вещественного». Напротив, «падшие духи, – предупреждает он, – стараются возбудить в нас действие воображения... » (3, 287–288). «Ум во время молитвы должно иметь и со всею тщательностью сохранять безвидным, отвергая все образы, рисующиеся в способности воображения... Образы, если их допустит ум в молитве, соделаются непроницаемой завесой, стеною между умом и Богом» (1, 147).

«К преуспеянию в молитве покаяния, – продолжает свт. Игнатий, – должны стремиться все христиане; к упражнению в молитве покаяния и к преуспеянию в ней святые Отцы приглашают всех христиан. Напротив того, они строго воспрещают преждевременное усилие взойти умом в святилище сердца для благодатной молитвы, когда эта молитва еще не дана Богом. Воспрещение сопрягается со страшною угрозою. «Умная молитва, – говорит преподобный Нил Сорский, повторяя слова преподобного Григория Синаита, – выше всех деланий, и добродетелей глава, как любовь Божия. Бесстыдно и дерзостно хотящий войти к Богу, и чисто беседовать с Ним, нудящийся стяжать Его в себе, удобно умерщвляется бесами» (1,273).

И еще один момент, связанный с аскетической практикой молитвы Иисусовой, имеющий серьезные последствия для занимающегося ею. В «Своде Отеческих уроков» (без ссылки на какого-либо св. Отца) Странник помещает пункт: «Отыщи воображением место сердца под левым сосцем (подчеркнуто нами – А.О.) и там установись вниманием» (180). Однако по свт. Игнатию, концентрация внимания на нижней части сердца в высшей степени опасна. Он предупреждает: «Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца приводит в движение силу вожделения...» (2, 299). Некоторые подвижники, не зная этого, начинали хулить молитву Иисусову, другие, принимая производимые такой молитвой страстные ощущения за действие благодати, впадали в душевное сладострастие.

Благодатные действия молитвы Иисусовой.

Молодые (возрастом, умом) часто стремятся немедленно достичь совершенства. Кончается это, как правило, срывами, тяжелыми потрясениями, глубоким разочарованием, а не редко и гибелью мечтателя. Опытный учитель, поэтому, ведет своего воспитанника, постепенно увеличивая нагрузки, чтобы таким образом последний мог действительно достичь многого. Этот путь является единственно верным в аскетике. Ибо без повседневного труда исполнения заповедей и познания своей немощи и своего недостойнства перед Богом, подвигающийся непременно возгорится исканием в молитве благодатных состояний, и незаметно для себя станет на путь т.н. естественной мистики, самовнушения, получая и соответствующие плоды. Экстатические состояния нехристианских мистиков, для многих из которых сама идея личного Бога, а тем более признание Христа воскресшего вполне чуждо, ярко свидетельствуют о возможности достижения неблагодатных, однако очень сильных нервно-психических переживаний. Но то, что для языческих мистиков, не знающих о благодати Божией, является искомым и, так сказать, естественным результатом, то для христианского подвижника оказывается ловушкой, обманом, заблуждением – прелестью. Потому свт. Игнатий пишет: *«Но если в тебе кроется ожидание благодати, – остерегись: ты в опасном положении! Такое ожидание свидетельствует о скрытном удостоении себя, а удостоение свидетельствует о таящемся самомнении, в котором гордость. За гордостью удобно последует, к ней удобно прилепляется прелесть... Прелесть существует уже в самомнении, существует в удостоении себя, в самом ожидании благодати... От ложных понятий являются ложные ощущения. Из ложных понятий и ощущений составляется самообольщение. К действию самообольщения присоединяется обольстительное действие демонов»* (2, 321).

Он предупреждает: *“Не ищи в молитве наслаждений, они отнюдь не свойственны грешнику. Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение. Ищи, чтобы ожило твое мертвое, окаменевшее сердце, чтобы оно раскрылось для ощущения греховности своей, своего падения, своего ничтожества, чтобы оно увидело их, созналось в них с самоотвержением. Тогда явится в тебе истинный плод молитвы: истинное покаяние”* (1,149). *«Не устремимся к исканию наслаждений при молитве нашей!»* (1,164). *«Искание само собою уже есть обольщение...»* (2, 200). *«Воспрещается безрассудное, разгоряченное стремление к открытию в себе благодатной сердечной молитвы; воспрещается это стремление потому, что причина его – неведение или недостаточное знание и гордое признание себя способным к благодатной молитве и*

достойным ее» (2, 272).

Напротив, у Странника на пространстве всех его рассказов слышится активное искание сердечных переживаний благодатных плодов молитвы. Он с воодушевлением говорит, что Отцы «ободрительно уверяют, как доступно и легко можно достигнуть сих сладостных внутренних ощущений в молитве; и сколь они возжеланны, как-то: сладость... теплота... восторг, радость...» и т.д. (269–270). Странник не сомневается, что все его ощущения сладости, света и проч. (105) от Бога. И он живет ими, с упоением говорит о них своим собеседникам: «Иногда сердечная сладостная теплота разливалась по всему составу моему и я умиленно чувствовал при себе везде присутствие Божие. Иногда ощущал внутри себя величайшую радость от призывания имени Иисуса Христа, и познавал, что значит сказанное им: царствие Божие внутри вас есть» (52).

Но древо узнается по плодам. И те выводы, которые делает Странник, испытав «сладостную теплоту», лучше всего говорят об источнике и природе этих переживаний. Вот что он рассказывает: «Испытывая таковые и подобные сим насладительные утешения, я заметил, что последствия сердечной молитвы открываются в трех видах: в духе, в чувствах и откровениях; в духе, например, сладость любви Божией, внутренний покой, восхищение ума, чистота мыслей, сладостное памятование Бога, в чувствах приятное растепливание сердца, наполнение сладостью всех членов, радостное кипение в сердце, легкость и бодрость, приятность жизни, нечувствительность к болезням и скорбям. В откровениях просветление разума, понятие священного писания, познание словес твари, отрешение от сует и познание сладости внутренней жизни, уверение в близости Божией и любви его к нам» (52) (подчеркнуто нами – А.О.).

В качестве своего рода самоубеждения Странник приводит слова св. Григория Синаита: «сердечное действие не может быть прелестным» (281), но умалчивает об учении этого святого о прелести. А свт. Игнатий цитирует следующие его слова: «Обычно уму, особенно в людях легкомысленных, преждевременно стремиться к усвоению себе высоких молитвенных состояний... И потому должно тщательно рассматривать себя, чтоб не искать преждевременно того, что приходит в свое время, и чтоб не отвергнуть того, что подается в руки, направившись к исканию другого. Свойственно уму представлять себе мечтанием высокие состояния молитвы, которых он еще не достиг, и извращать их в своей мечте или в своем мнении». Свт. Игнатий делает вывод: «Прелесть в большей или меньшей степени есть необходимое логичное последствие

неправильного молитвенного подвига» (1,268).

Обращает на себя внимание, что все три вида последствий сердечной молитвы пронизаны у Странника одним – сладостью. И ни в одном из них нет даже упоминания о том, что является первым, главным и неизменным свойством молитвы на всех этапах духовной жизни: *“Святые отцы Восточной Церкви, – пишет свт. Игнатий, – 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).* И продолжает: *“Зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле” (2,127).*

Святитель приводит оценку истинными подвижниками своих подвигов: *“Подвижник 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, – говорит он, – *“омывали свои добродетели, как бы грехи, потоками слез” (II,403).*

Напротив, находящиеся в прелести *«тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новонаначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатию» (IV,498).*

Странник, благодаря употребляемой им практике молитвы, с поразительной скоростью достигает желаемой цели. *«Недели через три... я начал чувствовать... что как-то насладительно кипело в сердце... и я прелагался в восторг. Иногда чувствовалась пламенная любовь к Иисусу Христу....» (50–51).* С подобной же молниеносностью – менее чем через неделю – того же достиг и слепой, начавший действовать по указанному Странником способу. *«Дней через пять он начал чувствовать сильную теплоту и... по временам он начал видеть свет... иногда представлялось ему, когда он входил в сердце, что как бы сильный пламень зажженной свечи вспыхивал сладостно внутри сердца и выбрасываясь через горло наружу, освещал его; и он при сем пламени мог видеть даже и отдаленные вещи» (105).*

Потому свт. Игнатий писал: *«Всем известно, какое душевное бедствие возникло для иудейских книжников и фарисеев из их*

неправильного душевного настроения: они соделались не только чуждыми Бога, но и исступленными врагами Его, богоубийцами. Подобному бедствию подвергаются подвижники молитвы, извергшие из своего подвига покаяние, усиливающиеся возбуждать в сердце любовь к Богу, усиливающиеся ощущать наслаждение, восторг... Этот род прелести – ужасен: он одинаково душепагубен как и первый, но менее явен; он редко оканчивается сумасшествием и самоубийством, но растлевает решительно и ум и сердце. По производимому им состоянию ума Отцы назвали его мнением» (1, 247).

Однажды доверие благодатности своих переживаний и силе своей молитвы едва не окончилось для Странника трагически. Он в марте, когда еще снег и холод, провалился в ручей по пояс, но пошел к литургии, и, причастившись, выпросил разрешение у сторожа переночевать в нетопленной сторожке. *«Весь оный день я был в несказанной радости и сладости сердечной; лежал на палатах в сей нетопленной сторожке, как будто покоясь на лоне Авраамовом: молитва действовала сильно. Любовь к Иисусу Христу и Матери Божией как сладостные волны клубились в сердце и как бы погружали душу в утешительный восторг ... Поутру хотел встать, но вижу, что не могу и пошевелить ногами; совсем отнялись и расслабли как плети» (65).*

Сновидения

Немаловажным в понимании духовного состояния Странника является его отношение к сновидениям. Он сообщает о том, что *«изредка видывал во сне и покойного старца моего, который многое толковал мне» (34)* в Добротолубии, наставлял его и даже делал пометки углем на полях книги (48–50,63,70). Все эти сонные видения Странник принимает без какого-либо сомнения и прямо следует полученным в них откровениям: *«Сей случай уверил меня в истине сновидения и в богоугодности блаженной памяти старца моего. Вот я и принялся читать Добротолубие по тому самому порядку, который указал мне старец» (50)* во сне.

Святоотеческое отношение к сновидениям хорошо известно. Свт. Игнатий, приводя высказывания Отцов, цитирует, в частности, очень яркие слова преп. Иоанна Лествичника: *«Верующий снам подобен гонящемуся за своею тенью и покушавшемуся поймать ее» (5, 348)*. Сам Святитель заключает свои рассуждения: *«Нам надо знать и знать, что в нашем состоянии, еще не обновленном благодатью, мы не способны видеть иных сновидений, кроме составляемых бредом души и наветом демонов» (5, 347)*.

Наставления старца

Странник, по собственному признанию, в начале своего духовного пути ничего кроме Библии не читал и о молитве, естественно, имел самое поверхностное представление. Поиски ответа на вопрос о непрестанной молитве привели его к встрече со старцем-схимником, рекомендации которого и определили всю дальнейшую духовную жизнь Странника. Поэтому очень важно сопоставить их с учением по тем же вопросам свт. Игнатия.

Источники

У преп. Исаак Сирина есть такие слова: *«Не следует тому, кто передает знание ученикам, с самого начала подводить их к совершенному знанию предмета, не научив их прежде как следует буквам алфавита и чтению по складам. Также очень плохо, когда высокое предлагается прежде, чем проработано низкое»* (Слово 44. § 5).

С чего же начинается старец наставление 20-летнему еще ничего непонимающему в духовной жизни молодому человеку, горящему жаждой приобрести непрестанную молитву? Прежде всего, это поучения из Добротолюбия преподобных Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, Никифора, то есть тех Отцов, наставления которых давались совсем не новоначальным в современном смысле этого слова. Свт. Игнатий предупреждал: *«Делателю Иисусовой молитвы весьма полезно прочитать Примечания (Предисловия) схимонаха поляномерульского Василия, на книги святых: Григория Синаита, Исихия Иерусалимского, Филофея Синайского и Нила Сорского. По прочтении сих примечаний чтение всего Добротолюбия делается более ясным и полезным. При чтении Отцов не должно упускать из виду и того, что меры новоначального их времен суть уже меры весьма преуспевшего в наше время. Применение Отческих наставлений к себе, к своей деятельности, должно быть совершаемо с большою осмотрительностью»* (5,117). Свт. Игнатий приводит слова св. Григория Синаита: *«...всякий, проходящий излишне усиленный подвиг молитвы от слышания или учения, погибает, как не стяжавший руководителя»* (2, 277), т.е. не нашедший истинного руководителя. Не в этом ли и была главная причина того духовного пути, по которому пошел Странник?

Молитва и добродетели (заповеди)

Основная мысль наставлений старца такова: *«Стяжи мать и произведет тебе чад, говорит св. Сирин, научись приобрести первую (во-первых – А.О.) молитву и удобно исполнишь все добродетели»* (21–22). Но у Исаака Сирина в данном случае мысль совсем не о молитве, а о законе

последовательности в приобретении добродетелей (см. Исаак Сирин. Слово 72), об опасности нарушения которого предупреждал свт. Игнатий: *«Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатью! Дары сверхъестественные могут погубить подвижника, не наученного немощи своей»* (I,532). Как видим, схимник по-своему трактует святого Исаака. Причина этого очевидна – он, как и Странник, весь поглощен идеей непрестанной молитвы, в ней одной он видит сущность христианского подвига и цель жизни. В то же время о самом важном – о нравственных и духовных условиях ее совершения он, практически, ничего не говорит.

Однако вся святоотеческая мысль, на которой настаивает и свт. Игнатий, утверждает, что задачей христианской жизни является приобретение смирения через исполнение заповедей Христовых и покаяние в случае их нарушения. Все другое является не более, как средством к достижению этой цели. И молитва, в том числе, есть только **одна** из основных заповедей, **одно** из важных средств спасения, но сама по себе недостаточное без исполнения других заповедей. Потому любая подмена этой святой цели какими бы то ни было средствами есть духовное самоубийство. *«Сущность подвига, – подчеркивает свт. Игнатий, – заключается в исполнении заповедей»* (1,526), то есть всего заповеданного Господом, а не одной только молитвы. Эта мысль красной нитью проходит через все творения всех святых Отцов. Потому свт. Игнатий, напоминая слова Христовы, *«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня»* (Ин. 14,21), говорит: *“Исполнение заповедей Спасителя – единственный признак любви к Богу, принимаемой Спасителем”* (2, 67–68).

Схимники же в «Рассказах» все дело христианской жизни сводят, по существу, к одной лишь молитве. Другие заповеди в поле зрения старцев, фактически, не присутствуют. Все их внимание обращено на *«частотность»* молитвы. И приводимые ими высказывания Отцов даются исключительно в этом ключе без учета контекста³⁸⁰, что часто радикально искажает их смысл. *«Многие о деле молитвы, – научает один из них, – рассуждают совсем превратно, думая, что приуготовительные средства и подвиги производят молитву, а не молитва рождает подвиги и все добродетели»* (20–21). Но эта мысль старца расходится с учением Отцов. Свт. Игнатий пишет: *«Особенное попечение, попечение самое тщательное, должно быть принято о благоустроении нравственности сообразно учению Евангелия. Опыт не замедлит открыть у молящегося теснейшую связь между заповедями Евангелия и молитвой Иисусовой. Эти заповеди служат для этой молитвы тем, чем служит елей для горящего»*

светильника; без елея светильник... гаснет, разливая вокруг себя дым зловонный» (1, 225–226).

«Как цвет и плод произрастает на стебле или дереве, которые сами прежде должны быть посеяны и вырасти, так и молитва произрастает на других добродетелях, иначе не может явиться, как на них» (1, 261–262). «А как молитва заимствует свою силу из всех прочих добродетелей и из всего учения Христова: то монахи прилагают особенное тщание к исполнению евангельских заповедей» (1,458).

«...говорит преподобный Макарий Великий: «Кто принуждает себя исключительно и всеусильно к молитве, но не трудится о приобретении смирения, любви, кротости и всего сонма прочих добродетелей, не внедряет их в себя насильно, тот может достигнуть только до того, что иногда, по прошению его, касается его Божественная благодать... Если же получивший не приобучит себя к прочим добродетелям, упомянутым нами, и не стяжет навыка в них, то или лишается полученной благодати или, вознесшись, ниспадает в гордость, или... не преуспевает более и не растет» (1, 289).

Непрестанная молитва

Поэтому, естественно, вызывает недоумение, что схимник преподносит молитву Иисусову как единственное и самодостаточное условие познания Бога и получения от Него всех даров. Старец прямо поддерживает юношу в его восторженном стремлении овладеть непрестанной молитвой, ощутить сладостные переживания в ней. Он наставляет: *«Только частота или непрерывность молитвы (как бы она ни произносилась вначале) есть единственное мощное средство как совершенства внутренней молитвы, так и спасения души» (246). «Если бы человек неупустительно выполнил одну сию заповедь Божию о непрестанной молитве, то в одной он исполнил бы все заповеди» (252). Святые Отцы учат иначе.*

Свт. Игнатий приводит следующий случай из Алфавитного патерика: *«Брат сказал преп. Сисою Великому: «Вижу, что во мне пребывает непрестанная память Божия». Преподобный отвечал: «Это не велико, что мысль твоя при Боге: велико увидеть себя ниже всей твари». И Святитель делает следующий вывод: «Основание молитвы – глубочайшее смирение. Молитва есть вопль и плач смирения. При недостатке смирения молитвенный подвиг делается удобопреклонным к самообольщению и к бесовской прелести» (1, 310). Благодатное же смирение приобретает только одним путем: «Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи» (IV,9), – цитирует свт. Игнатий преп.*

Симеона Нового Богослова.

А вот что свт. Игнатий пишет о частоте молитвы: *«Только совершенным христианам свойственно молиться без гнева и размышления (1 Тим,2,8), то есть в глубоком мире, в чистой любви к ближнему, без малейшего памятозlobия к ближнему и осуждения его, без развлечения посторонними помыслами и мечтаниями (без размышления)... Очевидно, что непрестанная молитва не может быть достоянием новоначального инока; но, чтоб сделаться способным в свое время к непрестанной молитве, он должен приучиться к частой молитве» (5,112).*

Поэтому Святитель считает, что *“для занятия ею (умной, сердечной молитвой – А.О.) приличествует возраст зрелый, при котором уже естественно укрощаются в человеке порывы. Не отвергается юность, когда имеет качество зрелости, в особенности, когда имеет руководителя” (2, 216).*

Но приобрести зрелость Странник не имел еще времени, а должного руководителя, как видим, он не встретил. Поэтому слышим от Странника: *«Наконец, через непродолжительное время почувствовал, что молитва сама собою начала как-то переходить в сердце, т.е. сердце при обычном своем биении, начало как бы выговаривать внутри себя молитвенные слова за каждым своим ударом, например: 1)Господи, 2)Иисусе, 3) Христе, и проч. Я перестал устами говорить молитву и начал с прилежанием слушать как говорит сердце.... Потом начал ... в мыслях такую любовь к Иисусу Христу, что казалось, если бы Его увидел, то так и кинулся бы к ногам Его...» (33).* По словам Странника, он *«иногда входил весь сам в себя и ясно видел все мои внутренности, удивляясь премудрому составу человеческого тела» (107).*

Техника молитвы

Можно лишь удивляться тому, что схимник совсем еще молодому человеку, ничего не понимающему в духовной жизни, сразу же предлагает те внешние приемы при совершении молитвы Иисусовой, которые иногда использовали отдельные подвижники. Схимник зачитывает ему строки из преп. Симеона Н.Б.: *«сядь безмолвно и уединенно, преклони главу, закрой глаза, потише дыши, воображением смотри внутрь сердца, своди ум, т. е. мысль из головы в сердце...» (23).* И Странник начинает *«изводить Иисусову молитву вместе с дыханием в сердце, по наставлению святого Григория Синаита...» (51),* но совсем не замечает, что говорит преп. Григорий о молитве с дыханием: *«Удерживай и дыхание, то есть движение ума, смежив несколько уста при совершении молитвы, а не дыхание ноздрей, то есть чувственное, как это делают невежи» (1, 272).*

Свт. Игнатий по этому поводу пишет: «Возложение упования на эти пособия (ноздное дыхание, тихость вдыхания и выдыхания и проч. – А.О.) очень опасно: оно низводит к вещественному, неправильному пониманию молитвы, отвлекая от понимания духовного, единого истинного» (2, 288). И продолжает: «Из употреблявших с особенным тщанием вещественные вспомогательные средства достигли преуспевания весьма редкие, а расстроились и повредились весьма многие» (2, 297). «Подвиг умной и сердечной молитвы исправляется умом ... не от одного простого, вышеизложенного естественного художества через носдрное дыхание или от сидения при упражнении молитвой в безмолвном и темном месте – да не будет! Это изобретено Божественными Отцами не для чего иного, как в некоторое пособие к собранию мысли от обычного парения, к возвращению ее к самой себе и ко вниманию (Ксанфопулы)» (2, 288–289). Поэтому заключает он: «Советуем возлюбленным братьям не доискиваться открытия в себе этого механизма, если он не откроется сам собою» (5,114).

Количество и качество молитв

С чего начался молитвенный путь Странника? 20-летнему юноше, не имеющему никакого навыка в молитве старец дает послушание: «Вот тебе четки, по ним совершай на первый раз хоть по три тысячи молитв в день... непременно верно выполняй по три тысячи в день» (26). «Дня два, – рассказывает Странник, – мне было трудновато, а потом так сделалось легко и желательно... Я объявил о сем старцу, и он приказал мне уже по шести тысяч молитв совершать в день... Целую неделю я в уединенном моем шалаше проходил каждодневно по шести тысяч Иисусовых молитв» (26), и «привык к ней в неделю» (27). Через десять дней старец повелел «неупустительно совершать по двенадцати тысяч молитв в день» (27). «...на первый день едва-едва успел в поздний вечер окончить мое двенадцатитысячное правило. На другой день совершил его легко и с удовольствием». «И так дён пять исполнял верно ... и получил приятность и охоту» (27). Дальше желание творить молитву стало настолько непреодолимым, что оно заменило утреннее правило и «весь день провел я в радости... и с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер» (28). После этого старец разрешил: «твори молитву сколько хочешь, как можно более» (28–29).

Свт. Игнатий писал: «Новоначальные иноки нуждаются в продолжительном времени для обучения молитве. Невозможно, вскоре по вступлении в монастырь или по вступлении в подвиг, достичь этой верховной добродетели. Нужны и время, и постепенность в подвиге,

чтобы подвижник созрел для молитвы во всех отношениях» (1,458)

Месяцев пять проведши уединенно в сем молитвенном занятии и наслаждении помянутыми ощущениями, я так привык к сердечной молитве, что упражнялся в ней беспрестанно, и, наконец, почувствовал, что молитва уже сама собою, без всякого со стороны моего побуждения производится и изрекается в уме моем и сердце, не токмо в бодрственном состоянии, но даже и во сне действует точно так же, и ни от чего не прерывается, – не перестает ни на малейшую секунду. По святителю Игнатию, без утомления ума непрерывно совершать молитву Иисусову «... на переход этот нужны многие годы» – Странник достиг этого, как видим, месяцев в пять!

Простой арифметический подсчет показывает, что если следовать совету свт. Игнатия, то для совершения 12 тысяч кратких Иисусовых молитв («Господи Иисусе Христе, помилуй мя (меня)»), потребуется 37,5 часов (для полной молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного», – нужно 60 часов)! При максимальном допущении, что Странник повторял молитву без отдыха, пищи, питья и проч. непрерывно в течение 18 часов в сутки, то он должен бы произносить 666 молитв в час. Если же учесть, что Странник *«с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер»*, то можно представить, какова была скорость произнесения им молитвы и реальность сохранения главнейших и безусловных ее требований: неспешности, внимания и сокрушения духа. Совершенно очевидно, что молодой человек думал лишь об одном – о количестве молитв. А старец не только не сдерживал его неразумных порывов, но и прямо способствовал им.

Свт. Игнатий предупреждал ревностных искателей непрестанной молитвы Иисусовой: *«Достоинство молитвы состоит единственно в качестве, а не в количестве... Качество истинной молитвы состоит в том, когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму» (2,163). «Новоначальным должно заниматься молитвой понемногу, но часто»³⁸¹. «Особенно способствует сохранению внимания во время молитвы, – пишет свт. Игнатий, – весьма неспешное произнесение слов молитвы» (5, 98).*

Некоторые следствия и выводы

Истинность духовного опыта Странника в сравнении с учением свт. Игнатия (Брянчанинова) вызывает, по меньшей мере, серьезные сомнения. Странник, как можно было видеть, в своей молитвенной практике нарушает многие основные законы духовной жизни. На пространстве всех рассказов у него, практически, ничего не говорится о видении своей

духовной поврежденности, недостойнстве предстояния перед Богом и, тем более, недостойнстве получения каких-либо благодатных даров, нет сокрушения о грехах и плача сердечного, не просматривается никакой борьбы со страстями. Самое большее – редкие слова типа: «*один я грешник*» (65), которые, как кажется, произносятся, скорее, потому, что так *положено* чувствовать себя христианину, нежели по причине действительного видения им себя таковым. У него все идет удивительно легко. Трудности длятся день-два, самое большее – неделю, но не трудности борьбы с своим ветхим человеком, о котором он, судя по его «откровениям», не имеет никакого представления, а трудности исполнения огромного числа молитв, возлагаемых на него духовником. По свт. Игнатию, это очень опасное состояние, ибо «*все виды бесовской прелести, которым подвергается подвижник молитвы, возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душою, целью молитвы*» (1, 233).

Вот еще один показательный рассказ Странника: «*Я многих видал, которые просто, без всякого просветительского наставления, и не зная, что есть внимание (подчеркнуто нами – А.О.), сами собою устно творя беспрестанную Иисусову молитву, достигали того, что уста и язык их не могли удерживаться от изречения молитвы, которая впоследствии так их усладила и просветила, и из слабых и нерадивых сделала подвижниками и поборниками добродетели*» (264). Так, внимание, которое свт. Игнатий вслед за всеми Отцами называет душой молитвы, без которой молитва – не молитва, у Странника оказывается чем-то совершенно несущественным.

Странник, к сожалению, не знает, например, что бесконечное повторение мантры индуистскими аскетами также делало их и подвижниками, и поборниками добродетели, и приносило им наслаждения, доходящие до экстаза. Однако все это не давало им благодати и оставляло без Христа. Подобные состояния наблюдаются и у тех христианских подвижников, которые произносят молитву без внимания и покаяния – тоже как своего рода мантру. Это прямо приводит их к прелести. Прелесть в данном случае состоит в том, что подвизающийся свои естественные, нервно-психические состояния, порождаемые непрерывным, механическим повторением одних и тех же слов молитвы, воспринимает как действия благодати, в результате чего впадает в т.н. мнение, то есть в гордость, хотя бы и прикрытую личиной внешнего смирения. К этому присоединяется и искание благодатных переживаний, что совершенно искажает дух подвижника, приводя его к духовному сластолюбию. В результате, подвижник, производя с внешней

стороны впечатление святого, который всех любит, никому не делает зла, непрестанно находится в радости и в молитве – с внутренней, как не познавший своих страстей и своего бессилия очиститься от них, и потому не приобретший главного в духовной жизни – смирения, оказывается в гибельном состоянии.

Свт. Игнатий приводит слова преп. Макария Великого, который говорил, что *«встречаются души, соделавшиеся 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). Таковой, по словам св. Исаака Сирина, даже *“недостойн называться святым”* (I,286).

Странник приводит весьма понравившееся ему наставление одного священника: *«чтобы просветиться духовно и быть внимательным и внутренним человеком, следует взять один какой-нибудь текст из Св. Писания, и как можно дольше держать на нем одном все внимание и размышление, и откроется свет разумения... Очень мне понравилось сие наставление священника»* (112). Но такую мысль едва ли можно найти у какого-либо святого Отца. Зато она очень напоминает трансцендентальные медитации, практикуемые нехристианскими мистиками с целью познания сущности вещей и достижения наслаждений.

А вот назидание схимника, также без сомнения принимаемое Странником за истинное учение: *«для спасения ничего более не нужно, как всегдашняя молитва: «молись и делай что хочешь, и ты достигнешь цели молитвы... Молись и мысли, что хочешь, и мысль твоя очистится молитвою»* (265). Что всё это значит, и какой Отец Добротолубия так учит, Странник по понятным причинам оставляет без объяснений.

Странник рассказывает: *«Иду иногда верст по семидесяти и более в день, и не чувствую, что иду... Когда сильный холод прохвати меня, я начну напряженнее говорить молитву, и скоро весь согреюсь. Если голод меня начнет одолевать, я стану чаще призывать имя Иисуса Христа и забуду, что хотелось есть. Когда сделаюсь болен... стану внимать молитве и боли не слышу»* (30).

Эти состояния Странника очень схожи с теми, о которых рассказывает свт. Игнатий. В одном из случаев речь идет о чиновнике, который *«занимался усиленным молитвенным подвигом»*. *«Оказалось, что*

чиновник (впавший в прелесть и пытавшийся покончить с собой – А.О.) употреблял образ молитвы, описанный святым Симеоном, разгорячил воображение и кровь, при чем человек делается очень способным к усиленному посту и бдению... Чиновник видел свет телесными очами; благоухание и сладость, которые он ощущал, были так же чувственные;

... принимают участие в благодатном видении и телесные чувства Святых, но тогда, когда тело перейдет из состояния страстного в состояние бесстрастное. Монах начал уговаривать чиновника, чтоб он оставил употребляемый им способ молитвы, объясняя и неправильность способа, и неправильность состояния, доставляемого способом. С ожесточением воспротивился чиновник совету. «Как отказаться мне от явной благодати!» – возражал он» (1,238).

Подобный случай был и с афонским схимонахом. «Оказалось, что иеросхимонах носит вериги, почти не спит, мало вкушает пищи, чувствует в теле такой жар, что зимою не нуждается в теплой одежде. К концу беседы пришло мне на мысль поступить следующим образом: я стал просить афонца, чтоб он, как постник и подвижник, испытал над собою способ, преподанный святыми Отцами, состоящий в том, чтоб ум во время молитвы был совершенно чужд всякого мечтания, погружался весь во внимание словам молитвы, заключался и вмещался, по выражению святого Иоанна Лествичника, в слова молитвы... «Когда ты испытываешь над собою, – сказал я афонцу, – то сообщи и мне о плоде опыта; для меня самого такой опыт неудобен по развлеченной жизни, проводимой мною». Афонец охотно согласился на мое предложение. Через несколько дней приходит он ко мне, и говорит: «Что сделал ты со мною?» – «А что?» – «Да как я попробовал помолиться со вниманием, заключая ум в слова молитвы, то все мои видения пропали, и уже не могу возвратиться к ним» (1,242).

Свт. Игнатий пишет: «Если же кто бы то ни был, движимый, по выражению святого Иоанна Лествичника, гордостным усердием, ищет получить преждевременно сладость духовую или сердечное молитвенное действие или какое другое духовное дарование, приличествующее естеству обновленному, тот неминуемо впадает в прелесть, каким бы образом молитвы он ни занимался, псалмопением ли или Иисусовой молитвой» (Письма. №153). «Сознание своей греховности, сознание своей немощи, своего ничтожества – необходимое условие для того, чтоб молитва была милостиво принята и услышана Богом» (1,155). Это, самое важное и ценное в христианской жизни, «Рассказы» оставляют совершенно без внимания. В них одна идея и одна цель: непрерывность и

сладость молитвы. Об этом очень ярко свидетельствуют и заключающие первую часть Рассказов «Три ключа к внутренней молитвенной сокровищнице», где в перечислении основных условий и свойств молитвы о **сознании своей греховности, своей немощи как необходимых условий принятия молитвы Богом** не сказано ни слова (119–120).

* * *

Опыт «Откровенных рассказов странника» всегда привлекал к себе мечтателей о духовном совершенстве, не изучивших основ святоотеческой духовной жизни. Причина такого увлечения вполне понятна – «Рассказы» предлагают быстрое средство **без познания своей духовной поврежденности, своих страстей и своего бессилия искоренить их собственными силами** достичь непрестанной молитвы и благодатных состояний³⁸². А это, естественно, в высшей степени льстит ветхому человеку.

Известно, что «Рассказами» одно время увлекся даже свт. Феофан (Говоров). Однако позднее он писал: «*Книжка – рассказы странника – внешний чин дела изображает, а писания отеческие – внутренний*»³⁸³. «*В книгу – рассказы – не смотрите. Там есть советы, не пригожие для вас, которые могут повести к прелести*»³⁸⁴.

* * *

Знание законов духовной жизни и тех опасностей, которые стоят на пути христианина – одно из необходимых условий верного достижения им горнего Иерусалима. Исключительную важность приобретает такое знание в настоящее время, когда, с одной стороны, в Россию бурным потоком нахлынули всевозможные «духи» и появились бесчисленные варианты духовности; с другой – святоотеческое понимание духовной жизни и мудрость применения ее законов к психологии и силам современного человека в силу многих причин становится все большей редкостью. Незнание этих законов приводит к тому, что многие, даже искренне ищущие, не редко увлекаются внешне притягательными, но, по-существу, далекими от Священного Предания Церкви *формами* духовности, в результате чего в лучшем случае они остаются без плода, в худшем – попадают в секты, губя свои души и расстраивая свое физическое и психическое здоровье. Всё это имеет самые серьезные последствия не только для их жизни, но и жизни всей Церкви и общества в целом.

Достаточно обратиться к морю той лжедуховной литературы, которая продается сейчас не на каких-то светских прилавках, а во многих церковных магазинах, чтобы убедиться в этом³⁸⁵. Вся она настойчиво пропагандирует жизнь, принципиально противоположную тем

святоотеческим указаниям, которые так ясно, точно изложил в своих творениях святитель Игнатий.

Этот процесс отступления от Священного Предания Церкви, от твердых указаний святых Отцов о сущности монашества, о молитве, послушании и прочих основных устоях духовной жизни развивается всё сильнее. Все больше предаются забвению и рассматриваются как что-то второстепенное предупреждения святых Отцов о прелести, которая легко поражает подвижника, пошедшего, вопреки заветам Отцов, своим путем молитвы.

В качестве иллюстрации таких уклонений можно привести книгу монаха Иосифа Дионисиатиса «Наставник молитвы Иисусовой. Жизнеописание старца Харалампия Дионисиатского» (М. 2005). В ней обычные христианские советы по различным вопросам жизни совмещаются с такими наставлениями о молитве Иисусовой, которые вызывают, по меньшей мере, глубокое недоумение. Эти наставления очень напоминают «Откровенные рассказы странника». Так, молодому человеку старец Харалампий благословляет: *«Первое упражнение заключается в том, чтобы произносить молитву устами вслух, причем как можно более отчетливо и быстро. Но будь внимателен. Когда мы проговариваем молитву, приходит сатана и обрушивает на наш ум целый ворох помыслов и мечтаний. Когда новоначальный произносит молитву про себя в уме, нападки лукавого удушают ее. Но если ты быстро-быстро произносишь ее устами, сатане не так-то просто посредством различных помыслов ввергнуть тебя в рассеяние...»*

Итак, начинаем первый урок. Я дам тебе эти четки-трехсотницу, и с вечера ты вместе с нами будешь совершать бдение. Будешь читать девять четок Спасителю: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» и три – Божьей Матери: «Пресвятая Богородица, спаси мя». Протянув двенадцать четок, начинай новый круг...

После того как были протянуты первые несколько четок, некоторая сладость мало-помалу стала простекать из гортани и ощущаться на языке и губах. Она напоминала сладчайший леденец, с той разницей, что последний через пять-десять минут рассасывается. Эта же сладость не умолялась, скорее, наоборот, увеличивалась, так что молодой человек с чувством великой благодарности непрерывно повторял Божественные слова молитвы.

Не прошло и часа, как он [юноша] закончил первые двенадцать трехсотиц [3.600 молитв – менее секунды на каждую молитву!]. В конце четвертого круга [14.400 молитв!] его душа внезапно затрепетала от

слез славословия и благодарения...» (с. 187–190). И т. д.

Поражает полная противоположность этой практики совершения новоначальными молитвы Иисусовой святоотеческим указаниям. Святитель Игнатий писал: *«Первоначально положи себе произносить сто молитв Иисусовых со вниманием и неспешностью. Впоследствии, если увидишь, что можешь проинести больше, присовокупи другие сто. С течением времени, смотря по надобности, можешь и еще умножить число произносимых молитв. На неспешное и внимательное произнесение ста молитв потребно времени 30 минут... Не произноси молитву спешно... делай после каждой молитвы краткий отдых и тем способствуй уму сосредоточиваться. Безостановочное произнесение молитвы рассеивает ум»* (5, 110).

«Новоначальным должно заниматься молитвой понемногу, но часто, чтобы сохранить вкус к молитве и не произвести в уме утомления, от которого происходит оставление молитвы» (6, 276)).

«Существенными принадлежностями этой молитвы должны быть: внимание, заключение ума в слова молитвы, крайняя неспешность при произнесении ее и сокрушение духа» (5, 107).

У старца Харалампия видим совсем другое. Во-первых, молодому человеку сразу же дается огромное правило. Святитель Игнатий, напротив, пишет: *«Новоначальным должно заниматься молитвой понемногу, но часто, чтобы сохранить вкус к молитве и не произвести в уме утомления, от которого происходит оставление молитвы»* (6, 276). Во-вторых, о. Харалампий требует произносить молитву *«быстро-быстро»* и в качестве назидания говорит о собственном «достижении»: *«На один вдох-выдох я могу произнести 100–200 молитв»* (с. 211)! Это, бесспорно, уникальный случай во всей исихастской практике. И понятно, почему предлагая такой метод совершения молитвы Иисусовой о. Харалампий не ссылается ни на одного святого Отца. Этот метод противоречит не только учению Отцов, но и простому здравому смыслу: при такой немыслимой скорости, когда в течение нескольких часов молитва Иисусова произносится ежесекундно (!)³⁸⁶, совершенно невозможно сохранить главнейшее в молитве – внимание, без которого любая молитва *«не молитва. Она мертва! Она – бесполезное, душевредное, оскорбительное для Бога пустословие»*.

Наконец, возникшие у юноши, совершившего с такой фантастической скоростью столь большое количество молитв, крайне опасные ощущения *сладо́сти, слез славословия и благодарения*, у старца не только не вызывают никаких сомнений, но, напротив: *«Радость отца Харалампия от успеха первого урока была безгранична»* (с. 191).

Святитель же Игнатий по поводу подобных сладостей предупреждает: *«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»* (IV,499). Сам о. Харалампий признает: *«Такие прельщенные есть даже у нас на Святой Горе»* (с.185).

Метод *быстро-быстрого* произнесения молитв, мантр, заклинаний известен в нехристианской языческой практике. Он применяется для скорого достижения состояний так называемого сверхсознания и *сладостных* переживаний. Так мыслят многие мистики и инноваторы. Вот одна из иллюстраций: *«практика мантраджапы приводит в состояние самадхи... когда имя Бога постоянно повторяется, оно очищает тело, нервы и ум... имя Бога обладает огромной силой и спасает от любого страдания и несчастья... мантраджапа автоматически поддерживает душевное и физическое здоровье»*³⁸⁷. Иезуит Иаков Керрут совершал по этому, видимо, методу, двадцать четыре тысячи молитв в день! Подобную практику очень точно охарактеризовал Глинский старец схииеромонах Серафим (Романцов): *«никакой молитвы у тебя нет, ты просто привык к ее словам, как некоторые привыкают к ругани»*.

И можно себе представить, что будет с верующим, если он, увлеченный авторитетом афонского старца, начнёт совершать молитву по методу языческой *мантраджапы*. Подобный метод не имеет ничего общего с благоговейным, покаянным обращением к личному, живому Богу. Святитель Игнатий объясняет, с чего нужно начинать учиться молитве Иисусовой: *“В упражнении молитвой Иисусовой... должно начинать с начала, то есть совершать молитву со вниманием и благоговением, с целью покаяния, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно сопresentствовали молитве...”* (I,225–226).

Православие характеризуется, в частности, тем, что признает истинным, верным только то, что находит себе подтверждение в Священном Предании Церкви, то есть в учении святых Отцов, в их совокупном опыте богопознания. Отступление от пути Отцов является достаточным доказательством ложности любого нового учения, иного опыта. Именно такой подход дал возможность Православной Церкви на протяжении двух тысяч лет сохранить как истину веры, так и истину духовной жизни.

В настоящее время этот критерий приобретает исключительную

важность, поскольку святоотеческий опыт всё больше утрачивается в сознании современного христианина под влиянием западной неправославной аскетики, старых и новых мистических и оккультных учений, различных харизматических движений – одним словом, нецерковного опыта. Поэтому только сравнение этих новых «духовных» путей со святоотеческим может показать, какова их природа и действительная ценность.

В качестве примера одного из таких новых путей в современном православии можно привести книгу «Старец Порфирий Кавсокаливит. Житие и слова» (Малоярославец. 2006).

Вот несколько иллюстраций из нее.

1. Старец Порфирий (1906–1991) сообщает о следующем сверхъестественном событии, происшедшем в его юности: *«С уверенностью можно сказать одну вещь: старец Димас передал мне дар молитвы и прозорливости в тот час, когда молился в притворе соборного храма Кавсокаливии во имя Святой Троицы»*. (Отметим, что в тот момент старец Димас даже не знал о присутствии Порфирия.) Эта уверенность о. Порфирия затрагивает один из серьезных вопросов духовной жизни в Православии: когда и как христианин может получить подобные дары Божьи? Святоотеческое учение говорит об этом вполне однозначно. Господь и только Он Сам, а не человек и не через человека, сколь бы свят таковой ни был, может дать верующему благодатные дары молитвы, прозрения, чудотворения и проч. И Бог дарует их лишь после долгого подвига правильной духовной жизни, а не по причине подсматривания за молитвой старца. За всю двухтысячелетнюю историю Церкви не было того, чтобы человек передал человеку подобные дары Божии.

Напротив, в языческих религиях передача (и обязательно осознанная) особых оккультных способностей от учителя к ученику действительно существует. Но какое отношение имеют эти *передачи* к духовным дарам Божьим?! И что означает в таком случае это сообщение *с уверенностью о. Порфирия*?

2. Каково учение о. Порфирия о самой духовной жизни? Оказывается, *«два пути ведут нас к Богу: путь суровый и утомительный, с суровыми сражениями против зла, и легкий путь посредством любви. Многие люди избрали суровый путь, и «пролили кровь, чтобы принять Дух», доколе не достигли великой добродетели. Я нахожу, что самый краткий и верный путь – это путь любви. Им следуйте и вы...»*.

Что это за верный путь любви и в чем заключается его легкость? Отец Порфирий отвечает: *«Не боритесь за то, чтобы изгнать тьму из клетки*

своей души. Прodelайте маленькое отверстие, чтобы проник свет, и тьма исчезнет. То же в отношении страстей и немощей. **Не воюйте с ними**, но преобразжайте в силу, презирая зло... Не нужно ни диавола бояться, ни ада, ничего. Должна царствовать любовь ко Христу...

Оставьте все немощи, чтобы не узнал о них супротивный дух и не стал мучить вас и погружать в уныние. **Не делайте никаких усилий к тому, чтобы освободиться от них...** И не говорите: «**Боже мой, освободи меня от того-то**», – например, от гнева, тоски. **Не хорошо молиться или думать о какой-либо определенной страсти...** **Не сражайтесь с искушением напрямую**, не просите, чтобы оно ушло, не говорите: «**Убери его, Боже мой!**» (выделено нами – А.О.). И так далее. Все эти настойчивые «не» поражают своим откровенным вызовом Евангелию, учению святых Отцов.

Христос заповедует бороться с грехом **до крови**: если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее... И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки ее... И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную... (Мф. 9, 43–47).

Церковь Великим постом призывает не просто молиться, но с земными поклонами об очищении от праздности, уныния, любоначалия, празднословия, осуждения....

Святитель Игнатий такой «легкий путь посредством любви» прямо называет душепагубной прелестью. Он писал: «**Всем известно, какое душевное бедствие возникло для иудейских книжников и фарисеев из их неправильного душевного настроения: они сделались не только чуждыми Бога, но и исступленными врагами Его, богоубийцами. Подобному бедствию подвергаются подвижники молитвы, извергшие из своего подвига покаяние, усиливающие возбуждать в сердце любовь к Богу, усиливающие ощущать наслаждение, восторг; они развивают свое падение, соделывают себя чуждыми Бога, вступают в общение с сатанюю, заражаются ненавистью к Святому Духу. Этот род прелести – ужасен; он одинаково душепагубен как и первый, но менее явен, он редко оканчивается сумасшествием и самоубийством, но растлевает решительно и ум и сердце. По производимому им состоянию ума Отцы назвали его **мнением**. На этот род прелести указывает святой апостол Павел (Кол. 2,18)» (т.1, 247).**

Афонский старец Ефрем (Мораитис) в своей книге «Отеческие советы» (Саратов, 2006) понуждает: «**Подвизайся**, чадо мое, ибо путь Божий узок и тернист – не сам по себе, а по причине наших страстей...

приложим большой труд, и наши руки будут истекать кровью, а лицо покроется потом». **«Уступками не давай пищи своим страстям... Потрудись теперь сколько можешь, ибо со временем, если страсти останутся без надзора, они становятся как бы второй природой, и тогда попробуй-ка совладать с ними! Но если теперь будешь сражаться со страстями законно, как тебе советуют, то освободишься...».** **«Ради любви Христовой подвизайтесь со всею силою души... Будем подвизаться, чтобы стать сосудами Распятого... Будем сильно подвизаться...»** (с. 224, 227, 243) (выделено нами – А.О.). А о. Порфирий к чему призывает: *Оставьте все немощи. Не делайте никаких усилий к тому, чтобы освободиться от них. И не говорите: «Боже мой, освободи меня от того-то», – например, от гнева, тоски. Не хорошо молиться или думать о какой-либо определенной страсти!*

Поэтому совсем не удивительно, что призывая к легкому пути, о. Порфирий «забывает» о главнейшем в духовной жизни – покаянии, о котором все святые Отцы учат как о необходимейшем условии спасения, и без которого невозможна духовная жизнь ни одного человека. Прп. Марк Подвижник говорит, что *«нет конца покаянию до самой смерти и для малых и для великих!»*; св. Исаак Сирин: *«...нет ни одной добродетели, высшей покаяния. Делание его никогда не может достигнуть совершенства».* *«Ежечасно надлежит нам знать, что в сии 24 часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»*; свт. Игнатий: *«покаяние – единственная дверь, посредством которой можно о Господе обрести пажить спасительную. Вознерадевший о покаянии чужд всякого блага»* (6, 155).

3. Отец Порфирий призывает вместо сурового и утомительного пути сражений против зла стать на легкий путь любви. Но что это за любовь, как она достигается – об этом ни слова. И это понятно, поскольку истинная любовь к Богу и ближнему приобретается **только через борьбу** со страстями, немощами, искушениями, через исполнение заповедей Божиих и покаяние. Господь прямо сказал: Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня (Ин. 14,15). Как же в таком случае можно оценить ту любовь к Богу, которая противопоставляется о. Порфирием борьбе со страстями?

Прямо и нелюбезно отвечает на этот вопрос святой Исаак Сирин: *«Нет способа, – говорит он – возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не препобедила 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»³⁸⁸.

Таков закон духовной жизни, таков неложный голос Священного Предания Церкви: «нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей»!

Отсюда можно понять, из какого источника получил о. Порфирий свои потрясающие «откровения» не бороться, не воевать, не делать никаких усилий против искушений, страстей, немощей, тьмы, зла, но идти легким путем любви. Этот источник – **мечтательность**, и этот «путь» на Западе известен давно. От него со всей силой предостерегали как древние, так и позднейшие Отцы, в том числе и русские. Этот ложный путь глубоко усвоен католическими аскетами всех рангов святости, а затем и протестантами. Все они, «забыв» об очищении сердца от страстей, сразу призывают христианина возноситься «любовью» к Христу. И этой своей беструдуностью и сладостью мечтательной любви уловляет многих малых сих. От этого пути предупреждали Отцы: «Увидишь молодого, летящего на небо, стащи его за ноги на землю»!

Одной из главных причин столь ярко выраженного **анти**аскетического учения о духовной жизни, к которому о. Порфирий так настойчиво призывает своих чад, является незнание им святоотеческого духовного опыта жизни. Его «путь» прямо идет в русле таких великих католических «святых», как Франциск Ассизский, Катарина Сиенская, Тереза Авильская, Тереза Малая, и множества других, которые не знали Отцов Добротолубия и пошли своим мечтательным путем. В незнании святых Отцов признается и сам о. Порфирий: «Мне нравились и нравятся книги, написанные Святыми Отцами: Златоустом, Василием, Григорием Богословом, Григорием Нисским, Григорием Паламой и другими. Но, искренне говорю вам, я не читал их...». Интересно, как может нравиться то, чего не читал? – В мечтах всё возможно.

Учение о. Порфирия прельщает омирщенные души своей полной беструдуностью спасения: мечтая о своей любви к Богу, можно не бороться с грехами и страстями. Греция уже от него в восторге. (В качестве иллюстрации. На очередном международном симпозиуме в католическом м-ре Бозе (Италия) в сентябре 2010 г. проф. А. Папатанасиу (Афинский

богословский факультет) представил доклад на тему: «Афонский пустынный **в сердце мира**: старец Порфирий Кавсокаливит (1906–1991)».)

Глубокую оценку *легкого пути* дает святитель Игнатий, характеризуя книгу «Подражание Иисусу Христу» Фомы Кемпийского: «Книга ведет читателей своих прямо к общению с Богом, без предпочтения покаянием, почему и возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путем покаяния, не предохраненных от самообольщения и прелести, не наставленных правильному жительству учением святых Отцов Православной Церкви. Книга производит сильное действие на кровь и нервы, возбуждает их, – и потому особенно нравится она людям, поработанным чувственности: книгою можно наслаждаться, не отказываясь от грубых наслаждений чувственностью» (т. 1, с. 255).

§ 3. О святости в Православии

1. Бог и человек

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 неизменным 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 планах 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. Членство в ней обусловлено не простым фактом принятия верующим Крещения, Евхаристии и других Таинств, но еще и особой причастностью Духу Святому. Об этом писали, можно сказать, все святые отцы. Прп. Серафим Саровский в одной из бесед говорил: «*Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божия, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно*»³⁸⁹.

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 (1Кор. 15, 45,47) 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. Прп. 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»³⁹⁰. Но Крещением человек не превращается «автоматически» из «ветхого человека» (Еф.4,22) в «нового» (Еф. 4, 24). Очищаясь от всех личных грехов своих и уподобляясь тем первозданному Адаму, верующий в Крещении, тем не менее, сохраняет *страстность, тленность и смертность*³⁹¹ согрешивших прародителей, в нем остается унаследованное от родителей и предков духовное расстройство души (родовой грех), удобопреклонность ко греху.

Поэтому та святость, к которой человек призван, *механически*³⁹² Таинством Крещения не дается. 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 прп. 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»*³⁹³. 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.: 1Кор. 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, 21–23). *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

Широкий анализ понятия святости дает в своем «Столпе...» священник Павел Флоренский. Приведем здесь некоторые его мысли.

«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 отрицательной стороной 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, проходима снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира... Но она может рассматриваться и как проходима в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через освящение этой последней»³⁹⁴.

Таким образом, по мысли отца 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 – «соприносущность 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* (Откр. 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*³⁹⁵ люди, отличные от живущих *по стихиям мира, 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 порабощает 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 Бога³⁹⁶. Эта красота, данная и заданная человеку в творении, раскрывается однако лишь при правильной жизни, именуемой аскетикой. О ней, например, о Павел Флоренский так писал: «Аскетика... святые отцы называли... “искусством из искусств”, “художеством из художеств”... Созерцательное ведение, даваемое аскетикой, есть – “любовь к красоте”, “любо-красие”. Сборники аскетических творений, издавна называющиеся “Филокалиями”, вовсе не суть Добротолубие в нашем, современном, смысле слова. “Доброта” тут берется в древнем, общем значении, означающем, скорее, красоту, нежели моральное совершенство, и значит “красотолубие”. Да и в самом деле, аскетика создает не “добротолюбивого” человека, а “прекрасного”, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их “доброта”, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная»³⁹⁷.

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 лестницу³⁹⁸ духовной жизни, предупреждая при этом о пагубных последствиях уклонения от нее³⁹⁹. 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»⁴⁰⁰. 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 сокрушенною и сердце смиренным и считает себя по истине ниже всех и начинает познавать благодеяния Божию... и собственные недостатки»⁴⁰¹. 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»⁴⁰². 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 несамобытности, 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 прп. Симеон Новый Богослов: «Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи»⁴⁰³. 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 боги (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, принципиальную неспособность без Бога исцелиться от страстей и достичь искомой святости. Такое самопознание открывает человеку Того, Кто хочет и может спасти его из состояния гибели, открывает ему Христа. Именно этим объясняется столь исключительное значение, придаваемое смирению всеми святыми.

Прп. Макарий Египетский говорит: «*Великая высота есть смирение. И почесть и достоинство есть смиренномудрие*»⁴⁰⁴. Свт. Иоанн Златоуст называет смирение главной из добродетелей⁴⁰⁵, а прп. Варсануфий Великий учит, что «*смирение имеет первенство среди добродетелей*»⁴⁰⁶. Прп. Симеон Новый Богослов утверждает: «*Хотя много есть видов воздействий Его, много знамений силы Его, первейшее всего другого и необходимейшее есть смирение, так как оно есть начало и основание*»⁴⁰⁷. Смирение, приобретаемое правильной христианской жизнью, является, фактически, новым свойством, неизвестным первозданному Адаму, и оно – единственное твердое основание *непадательного* состояния человека, его истинной святости⁴⁰⁸.

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, 8), – 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 сходных, но принципиально различных по существу состояния любви, о которых говорят аскетические традиции Запада и Востока. Первое – это душевная любовь (Иуд. 1, 19; 1Кор. 2, 14). Она возникает, когда целью подвига ставится развитие в себе чувства любви. Достигается такая «любовь» 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: Анжелы, Франциска Ассизского, Катарины Сиенской, Терезы Авильской, Терезы Младенца Иисуса 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, безотчетное создание мечтательности и самомнения»⁴⁰⁹, 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 Сирич, обращаясь к одному из своих младших сподвижников, пишет: *«Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не препобедила 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»⁴¹⁰.*

Свт. Игнатий, писал: *«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»⁴¹¹.*

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 прп. Исаака Сирина, есть «обитель духовного и водворяется в чистоте души»⁴¹².*

Но дарование этой любви возможно лишь при условии приобретения всех других добродетелей и в первую очередь смирения, являющегося основанием всей лестницы добродетелей. Св. Исаак Сирич особенно предупреждает об этом. Он говорит: *«Одним из святых написано: кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом». Потому «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»⁴¹³.*

«Священная двоица, – пишет прп. Иоанн Лествичник, – любовь и смирение; первая возносит, а последняя вознесенных поддерживает и не дает им падать»⁴¹⁴. Свт. Тихон Воронежский как бы объясняет эти слова: «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»⁴¹⁵. Напротив, 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 мечтательность⁴¹⁶.

Таким образом, любовь святых это не обычное земное чувство, не результат нервно-психических 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 свидетельствуют плоды Духа Божия, ниспосылаемые всем искренним христианам соответственно степени их ревности, духовной чистоты и смирения.

8. 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*, как те высшие понятия, которые передают полноту блаженства человека. Можно было бы без конца приводить слова Писания и отцов, литургические тексты, подтверждающие это и свидетельствующие о важнейшем 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: Сие 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 Святаго (Деян. 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 (1Ин. 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, 38–39). Он даже говорит, что если христианин не приобретет этого величайшего дара, то он – медь звенящая или кимвал звучащий, он – ничто, всё его добродетельное и подвижничество не принесет никакой пользы (1Кор. 13, 1–3). Потому молит: ...преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа... да даст вам... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божией (Еф. 3, 14, 16, 19).

Замечательным подтверждением истинности Писания является опыт неисчислимого множества христиан и всех святых, отраженный в их аскетических, литургических, гимнографических и других творениях.

При этом важно отметить, что слезы о грехах, сокрушение 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 христианскую душу способной принять Духа Святого, преисполняющего ее величайшего блага – любви.

Опытнейший наставник древнего иночества святой Исаак Сирий 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»⁴¹⁷.*

Иллюстрацией того, что переживает человек, стяжавший Духа Святого, может служить встреча и беседа Прп. 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 полностью Своего наития, – говорил прп. Серафим, – тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радосттворит 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 отвне осиявает и согревает нас, благоуханием многообразным преисполняя воздух... услаждает чувства наши пренебесным наслаждением и сердца наши напоет радостью неизглаголанною...»⁴¹⁸

Один из недавних наших подвижников благочестия игумен Никон (Воробьев, † 1963) писал о духовном человеке. Являясь обителю Духа Святого (*вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас (1Кор. 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 (1Кор 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 временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас (Рим. 8, 18)*. А Прп. 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 всецело устремляется к любви и благодарности Богу, к желанию во всем творить Его волю, 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, моментальное преодоление больших расстояний и т.п.).

Словом, духовный человек весь обновляется, делается иным (отсюда прекрасное русское слово «инок») и по уму, и по сердцу, и воле, и телу⁴¹⁹.

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

Прп. 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 что смертоносное выпьют, 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 (1Кор. 6, 17), Который есть Бог, творящий чудеса (Пс. 76, 15).

Глава 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: день⁴²⁰ 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 всемогущим 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. Две нехристианские концепции

Наиболее простая – *дуалистическая*, которая рассматривает материю как субстанцию вечную, самобытную, являющуюся тем исходным материалом, из которого Бог в лучшем случае лишь образует мир, подобно архитектору-строителю. Материя, с этой точки зрения, и мир субстанциальны сами по себе, и в этом смысле независимы от Бога. И если даже мир будет разрушен, его основа – материя – неуничтожима.

Почему эта концепция неприемлема для христианства? Во-первых, она не просто не имеет никаких библейских оснований, но и прямо противоречит им. Во-вторых, она низводит само понятие Бога как высшего начала бытия до уровня лишь одной из его сторон. К тому же эта концепция мира неразрывно связана с идеями метафизического и этического дуализма, окончательно выводящими ее за пределы Откровения.

Другая концепция – *пантеистическая*. Вариантов ее много, но существо одно: материя и мир являются или единосущными Божеству (т.е. имеющими ту же самую природу, что и Бог), или вообще несуществующими (мир – это мираж; всё 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 самого понятия «творение», как предполагающего наличие безусловной свободы в Боге. Однако, как справедливо замечает по этому вопросу священник Павел Флоренский, «*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*»⁴²¹. Это высказывание достаточно ясно формулирует 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 следующий шаг – по существу, упраздняет или мир, или Бога.

Пантеизм приводит к абсурду и решение 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 предлагается поистине «уникальное»: поскольку все эти полярные категории с необходимостью происходят, в конечном счете, из одного источника – Абсолюта, «Бога-мира», следовательно, между ними нет никаких принципиальных различий по существу. Разрушительность выводов религиозных (равноценность всех религий), философских (упразднение понятия истины как таковой) и антропологических (одинаковость добра и зла, истинность всех духовных путей жизни), проистекающих из последовательного пантеизма, очевидна.

§ 2. Христианское понимание мира

Христианство, отвергая и дуалистическую, и пантеистическую концепции, утверждает, что мир сотворен словом Божиим из невидимого (Евр. 11, 3), «не из сущих» (– «от не сущих» (слав.) (2Мак. 7, 28)), «из ничего». Евангелист Иоанн говорит о Логосе: Все чрез 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 Церкви⁴²², 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».

Это «не из сущих» и является одной из богословских проблем в понимании природы мира и тайны творения. И дело здесь не только в том, что, по так называемому здравому смыслу, «из ничего ни чего не бывает», но и в том, что материя (и, следовательно, сам мир), если мыслить прямолинейно, в библейском контексте творения оказывается бессущностной, пустой, что равнозначно – призрачной, не имеющей бытия. Но против такого меонистического (от греч. – не имеющий сущности) вывода христианство как раз решительно возражает и своим догматом Боговоплощения, и учением о всеобщем воскресении. Налицо очевидная проблема, требующая осмысления.

Богословская интерпретация творения исходит из древне-церковного учения, особенно тщательно разработанного свт. 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 свт. Григория: «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»⁴²³.

Известный русский религиозный мыслитель **Евгений Трубецкой** высказывает, по существу, ту же мысль. Он полагает, что «предвечная София-Премудрость⁴²⁴ 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»⁴²⁵.

Но, может быть, наиболее определенно выразил мысль о сущности сотворенного мира прп. **Максим Исповедник** († 662 г.): «От века, – говорит он, – существовавшему в Нем знанию вещей Создатель, когда Ему было угодно, сообщил существенность (– имеющий характер сущности, субстанциальный) и произвел его на свет»⁴²⁶.

Все приведенные высказывания содержат, по существу, одну и ту же идею. 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». То есть всё творение в целом 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 (Быт. 1)... 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, Его энергии⁴²⁷, и в этом смысле «Бог есть и называется природой всего сущего».

Однако при этом мир не является эманацией Бога, единосущным Его

природе. Мир именно Его творение. Различие между тем и другим хорошо показал свт. Кирилл Александрийский († 444 г.). «Творить, – писал он, – это принадлежность деятельности (), а рождать – естества. Естество же и деятельность не одно и то же, следовательно, не одно и то же рождать и творить»⁴²⁸. На паламитском языке это звучало бы так: Творить – это принадлежность энергии, а рождать – природы (сущности). Природа 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, с одной стороны, является не чем-то абсолютно внешним и тем более чуждым для Бога и настолько противоположным Ему, что Бог не может даже соприкоснуться с ним, как это следует из дуалистического мировоззрения или, например, учения Филона Александрийского. С другой – мир не является и эманацией, или порождением Божественной природы (сущности), как это свойственно понимать пантеизму. И, наконец, с третьей – мир это не мираж, не призрак, не «мыльный пузырь», как его понимает меонизм. Таким образом, по христианскому учению, мир предстает неразлучно и нераздельно соединенным со своим Творцом, поскольку является «осуществлением» Его вечных, нетварных энергий, но в то же время, как не причастный природе (сущности) Бога, он не сливается с Ним, обладая своей *существованием* (), природой и идентичностью.

Этот «халкидонский» принцип неслитного, неизменного, нераздельного, неразлучного единения Бога со Своим творением⁴²⁹ проходит через всю историю мира и осуществляется в ней на трех различных уровнях. *Первый* – в творении мира, где единение с Богом по «халкидонскому» принципу находится на уровне причастности мира энергиям Бога, но не Его сущности. *Второй* – в Боговоплощении, когда по тому же принципу происходит соединение уже самих природ: Божественной и тварной человеческой в Иисусе Христе. *Третий* – во всеобщем воскресении, когда произойдет восстановление всего (будет новое небо и новая земля -Откр. 21, 1) и единение Бога со всем человечеством и всем творением достигнет предельной степени – будет Бог все во всем (1Кор. 15, 28).

Необходимо сделать некоторые выводы, проистекающие из такого понимания творения мира.

Первый. Обожение всего сотворенного и, прежде всего, человека оказывается той заданностью, которая коренится в изначальной по творению данности – присутствия мира энергиям Бога. То есть обожение

является не чем-то внешним по отношению к тварной природе, но присущим ему «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. Поскольку всему человеку «Создатель сообщил существенность», следовательно, не только душа, но и тело его наследуют вечность. И событие всеобщего воскресения явится лишь закономерным, естественным свидетельством неизменности изначального замысла Бога и Его действий (энергий) в отношении человека и всего творения.

Третий. Механистическое понимание космоса противостоит естеству. Мир, по христианскому воззрению, это не мертвая движущаяся система, не бездушный механизм или объект для экспериментов, но живой, премудро устроенный, прекрасный и целостный *организм*, требующий к себе соответственно разумного и благоговейного отношения со стороны человека.

§ 3. Гипотеза антимира

Довольно любопытными представляются некоторые современные естественнонаучные теории, приводящие к выводу о бессущности материального мира. Интересную мысль в этом плане высказал, например, эстонский академик Г. Наан в своей гипотезе антимира, или «симметричной Вселенной».

Основная ее идея заключается в следующем. 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. Главным моментом этой теории является положение о том, что обе половинки Вселенной – мир и антимир – возникают, в конечном счете, из абсолютного вакуума.

Г. Наан 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 анти-нечто 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»⁴³⁰.*

Изложенная теория антимира особенно необычна своей идеей исходного «материала» Вселенной – физического вакуума, «ничто». Эта

идея, с одной стороны, созвучна библейскому учению о мённости материального мира самого по себе, с другой – ставит вопрос о той движущей силе, которая, «расщепляя» идеальный вакуум и создавая удивительный по своему строению и жизни космос, устойчиво сохраняет его неустойчивое бытие.

Наука на этот вопрос ответа пока не дает.

Очевидно лишь, что для формирования Солнечной системы были необходимы уникальные условия, и она представляет собой совершенно особый случай среди других планетных систем. В последние десятилетия было открыто около 300 экзопланет – планет, вращающихся вокруг других звёзд. Обобщив эти данные, астрономы пришли к выводу, что Солнечная система является во многом уникальным случаем и что для её формирования нужны совершенно особые условия.

§ 4. 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 шестиступенчатом его восхождении от низших форм к высшей – человеку. 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 настаивают⁴³¹. 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»*.

Блж. 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»*⁴³².

Подобная же мысль проводится и в рассказе Мотовилова о его беседе с прп. Серафимом Саровским, когда прп. 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»*⁴³³.

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»⁴³⁴.

Однако совершенно другой характер приобретает идея эволюции, если исключает бытие 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 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»⁴³⁵.

2. Вероятность возникновения жизни из случайного сцепления молекул ничтожно мала и равна по некоторым расчетам 10^{-255} , из чего, по словам американского ученого Кастлера, «вытекает фактическая невозможность появления жизни»; «предположение о том, что живая структура могла бы возникнуть в одном акте вследствие случайного соединения молекул, следует отвергнуть»⁴³⁶. 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!»⁴³⁷.

3. Особое затруднение атеистический эволюционизм испытывает в решении вопроса о видообразовании⁴³⁸ и возникновении полов у высших животных и непреодолимые трудности в решении задачи задач – происхождения человека. До сих пор антропологии не удалось установить даже приблизительное время возникновения человека, наиболее вероятной называется эпоха 40–50 тыс. лет тому назад. Но как он возник и кто являлся его биологическим предком, остается для нее загадкой, хотя в гипотезах и нет недостатка⁴³⁹.

Главный тезис теории эволюции о переходе одного вида в другой не имеет под собой фактических оснований, по крайней мере, в отношении всех высокоорганизованных форм жизни⁴⁴⁰. 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»⁴⁴¹.*

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 безусловно принципиальной является лишь библейская истина о том, что Творцом и Законодателем миробытия является Бог. Вопрос же о том, **как** Он это осуществил: творил ли по «дням» сразу целые пласты бытия в завершенном виде или производил их в течение «шести дней» силою заложенных Им в природу законов постепенно от низших форм к высшим (Быт. 1, 20, 24), – не имеет для христианства никакого значения.

Ибо, если *«идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин»* (где *хочет Бог, там побеждается закон природы»⁴⁴²*), то и сам мир Он творит тем способом, который соответствует Его воле, Его природе. Этот способ нам неведом так же, как и Его природа. И потому так называемые *богословские* дискуссии на тему «Как Бог сотворил мир» являются не более, как недоразумением. Проблемой происхождения мира может заниматься наука, но не богословие. И здесь остается совершенно непонятным: каким образом возможное открытие естествознанием материальных истоков возникновения мира и законов развития жизни могло бы, как это утверждают крайние креационисты и атеисты, подрвать христианское мировоззрение?

В вопросе происхождения мира христианство по своей логике является глубоко оправданным мировоззрением, исключаящим слепую **веру** в чудо **саморазвития** Вселенной, **самовозникновения** жизни, **самопоявления** разума и в тому подобные «чудеса». Христианство говорит о разумной Причине бытия этого прекрасного мира: В начале сотворил Бог небо и землю.

§ 5. Христианская экология

Этот последний вывод приобретает в настоящее время особую значимость в связи с резко возрастающей опасностью уничтожения человеком среды своего обитания. 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 взгляд на данный вопрос – духовно-нравственный.

В настоящее время все более становится очевидным, что человечество, даже при наличии всех благ цивилизации, погибнет, если не сохранит, точнее, максимально не восстановит, целостность природы. Но не менее очевидным является, что причиной разрушения природной среды 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. Поэтому и решение этой проблемы обусловлено, прежде всего, той основной и последней целью, в которой человек будет видеть смысл своей жизни. Ибо, в конечном счете, она определяет направление и характер всей его деятельности.

Для Православия эта цель ясно определена Христом: *Ищите же прежде (всего) Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам (Мф. 6, 33)*. То есть целью жизни должно быть стремление к истине, правде, совести, любви к другому человеку – всему тому, что созидает святого человека, делает его богоносцем.

Ибо, 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 столь же очевидно, что и восстановление целостности творения возможно лишь через восстановление духовной целостности самого человека: *В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработенном греху* (Прем. Сол. 1, 4–5).

Но как осуществить это восстановление человека? С Церкви 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 (совершенства), естественно, будет различна. Эта наука с полной достоверностью приводит человека к искомой цели жизни – к «совокупности совершенства» – любви (Кол. 3, 14), которая только и способна вывести человечество из кризиса духовного и нравственного. Она может служить твердой основой для начала реального процесса обновления жизни в Церкви (Мф. 5, 13), а, следовательно, и в мире, и самого мира (Рим. 8, 19–21). К сожалению, эта наука, которую Отцы, в силу ее первостепенной значимости для человека, называли «наукой из наук»⁴⁴³ менее всего известна современному человеку.

**Глава X. Эсхатологическая проблема в
русском православном богословии и
религиозно-философской мысли XX века**

§ 1. Понятие об эсхатологии

Эсхатологическая (от греч. – 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. В настоящее время вновь наблюдается повышенный интерес к верному пониманию признаков завершения человеческой истории и попытке осмысления в этом апокалипсическом ключе происходящие процессы в мире и в России. Не малое место при этом занимает вопрос пришествия антихриста, и в связи с ним число имени зверя (Откр. 13, 18). Однако центральным пунктом эсхатологической проблемы в русском православном богословии всегда остается вопрос о стяжании того эсхатона, который *внутри нас есть* (Лк. 17, 21), и который является конечной целью жизни.

Многосторонность эсхатологической проблемы 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 понимание⁴⁴⁴ подвергается, однако, 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: “*Без этого [исполнения заповедей Христовых – А.О.] учение по букве сделается исключительно учением человеческим, послужит только к*

развитию падшего естества. Горестное доказательство этому видим на иудейском духовенстве, современном Христу. Учение по букве, будучи предоставлено самому себе, немедленно рождает самомнение и гордость, отчуждает посредством их человека от Бога. Представляясь по наружности познанием Бога, оно в сущности может быть совершенным незнанием, отвержением Его. Проповедуя веру, можно утопать в неверии! Тайны, открытые для книжных христиан, весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших, удовлетворившихся одним школьным изучением Богословия, как бы науки единой из наук человеческих” (СПб. 1905. Т.3, с.5).

Еще одна «идея», широко распространенная в протестантских сферах – это присутствие и определяющее действие эсхатона (в данном случае Духа Святого) не только в Церкви, но и во всех других религиях и в многообразии форм мирской жизни. Эта идея, «забывшая» о свободе человека и его возможности поступать не только по воле Бога, но и вопреки ей, все сильнее воплощается в утверждениях о сотериологической равноценности всех религий (и, следовательно, фактическом отрицании Христа как Бога и Спасителя), о необходимости церковного признания прямых отступлений от христианской морали, об одобрении многих явлений антикультуры и т.д.

§ 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 в. пасхалия (вычисления дня празднования Пасхи) заканчивалась 1492 годом, который по общему убеждению соответствовал 7000 лет от сотворения мира и исчерпывал его существование во времени.

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».

В настоящее время эта тема для значительного числа христиан и особенно для мало сведущих в вере вновь приобрела болезненный характер. Чтобы точнее уяснить этот вопрос, необходимо, прежде всего, обратиться к тому, что сообщают Священное Писание и Предание Церкви по этому вопросу.

1. 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). Эти явления по временам всегда были на нашей планете, однако здесь речь идет об их катастрофическом умножении и такой силе воздействия на человека и на всю окружающую среду, что люди будут издыхать от страха и ожидания [бедствий], грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются (Лк. 21, 26). Возможно, что одной из главных причин всех этих аномалий явится стремительно ускоряющийся научно-технический прогресс.

2. Умножение беззакония (Мф. 24, 12). Становится все более очевидным, что человечество идет к окончательному духовному и нравственному развращению, и перед приходом антихриста наступит эпоха полной «свободы». Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «*Антихрист будет логичным, справедливым, естественным последствием общего нравственного и духовного направления человеков*»⁴⁴⁵.

3. 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 народы (например, Китая, Индии и др.), практически, не слышали Евангелия.

4. Когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте (Мф. 24, 15). ...Когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте (Мф. 24, 15). Здесь речь идет в первую очередь не о святых местах в прямом смысле слова, а о душах человеческих и состоянии земной Церкви. То есть конец бытия человеческого наступит, когда произойдет повсеместное обмирщение верующих (главное – монашества, духовенства, богословов), искание ими, прежде всего, «*хлеба и зрелищ*»: что есть, что пить и во что одеться – а Царствие Божие приложится (ср.: Мф. 6; 25, 33); когда поместные церкви вместо святой цели, данной им Самим Христом – исцеление душ человеческих от страстей – займутся решением задач чисто земных: экономических, политических, социальных, культурных и проч.; когда монастыри из святых мест *умного делания* превратятся в туристические центры⁴⁴⁶, церковные праздники станут поводом к чисто языческим развлечениям⁴⁴⁷; когда сами **богослужения** превратятся в **мероприятия**, на которых *молятся* перед фото-, видео- и кинокамерами; и т.д. Всё это, естественно, ведет к духовному запустению святых мест: превращению их в места торговли, наживы, спекуляции на святынях, проведению «духовно»-развлекательных концертов и других вполне светских мероприятий, сдачи их в аренду для каких угодно целей и проч., и проч. На Западе давным-давно всё это – явление обычное, но постепенно таким оно станет (становится) и на православном Востоке.

«*Нельзя, – говорится в Решении XI Международных Рождественских образовательных чтений 2003 года, – кощунственно строить увеселительные заведения на святом месте*». Это заявление адресовано светским лицам и инстанциям, но оно, как видим, актуально, прежде всего, в отношении тенденций, развивающихся во внутрицерковной среде. Опасность, в конечном счете, состоит в том, что под лозунгом «Христианство, Православие» произойдет постепенное отступление христианства от жизни по Христу (Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле? – Лк. 18, 8)).

Это явление не новое в истории христианства. Оно интенсивно начало развиваться в христианстве 1000 лет тому назад с отпадением Римской Церкви⁴⁴⁸. «*В новейшие времена, – пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), – языческая жизнь явилась первоначально в недрах папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенной яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии. Все школы их носят на себе отпечаток греховных*

страстей, особенно сладострастия; там нет ни чувства целомудрия и благопристойности, ни чувства простоты, ни чувства чистоты и духовности. Таковы их церковная музыка и пение» (9, 462).

Как видим, омирщение поражало отдельные христианские церкви и раньше, но тогда еще оставались оазисы духовности в других регионах мира. Сейчас ситуация намного трагичнее.

5. Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф. 24, 24). В истории христианства появлялось много лжехристов и лжепророков, однако последние из них будут отличаться тем, что дадут «великие знамения и чудеса». Ими они отвлекут многих поверхностных, легковверных христиан от главного в жизни – мысли о вечном спасении, и увлекут их в магию, оккультизм, в расколы и секты, одним словом, в язычество.

Несомненно, 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 иеромонах Серафим (Роуз), 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 все христианские исповедания) будут направлены на достижение исключительно земных благ.

6. Более всего в Священном Писании и Предании говорится о самом значительном признаке конца истории – воцарении *антихриста*.

Дается его характеристика: ...человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием 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, 4, 8–10). И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца (Откр. 13, 5).

На один из очевидных и простых признаков явления антихриста указывает преподобный Зосима Соловецкий: «Когда услышите, что пришел на землю или явился на земле Христос, то знайте, что это –

антихрист»⁴⁴⁹. Речь здесь идет не о появлении многих лжехристов (это его предтечи), а об одном всемирном «христе». Он, объединив все государства, станет царем мира (И дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем (Откр. 13, 7)). Св. Ефрем Сирийский пишет, что «*всего более воздадут честь и обрадуются царствованию его ... иудеи*»⁴⁵⁰.

О нем по всему миру, захлебываясь от восторга, будут кричать все средства массовой информации. Он станет настоящим божеством для всех народов. И одним из центральных, если не самых главных, пунктов пропаганды явится то, что на нем будто бы исполнятся все ветхозаветные пророчества о Мессии. Он *родится от девы* (но развратной и неестественным образом); примет, вероятно, имя *Эммануил* (=с нами Бог); изобразит *страдания*, которые перенесет за благо человечества; будет, без сомнения, как спаситель человечества от всех бед торжественно *помазан на царство* главами всех церквей и религий; получит *престол Давида* (по преданию, антихрист будет евреем) и объявит (скорее всего, лживо) о достижении с помощью генной инженерии *бессмертия*, которое он будет даровать своим верным поданным, и провозгласит о наступлении *вечного царства* и вечной жизни здесь, на земле, а не на каком-то небе (ср.: и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца – Лук. 1, 33); установит, наконец, мир и безопасность (1Фес. 5,3) на земле; обеспечит для избранных *изобилие* «всех благ земных» (поскольку расходы на вооружение прекратятся, население земного шара не превысит т.н. «золотого миллиарда», а научно-технический прогресс достигнет высшего развития); при этом за комфорт люди с радостью пожертвуют своей свободой, ибо, как верно подмечено, уже «*все больше людей охотно отдают свою свободу в обмен на удобную и спокойную жизнь*»⁴⁵¹; с помощью жесточайших законов и совершенного технического контроля за каждым человеком (царство антихриста будет царством тотального рабства) полностью искоренит на земле преступность, что будет трактоваться как победа над злом; и т.д. А за возможность исцеления от болезни, тем более от смерти, человек способен, как правило, пожертвовать и совестью, и честью и поклониться кому угодно, хотя бы и самому сатане.

Все это для очень многих евреев станет убедительным доказательством того, что он – обещанный Мессия, а для подавляющего большинства христиан ожидаемый царь-помазанник (!), спаситель мира Христос в Своем втором пришествии. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни (Откр. 13, 8). Так иудеи

и христиане вместе примут того, кто вскоре погубит их всех.

Особенное впечатление на верующих и неверующих произведут т.н. «чудеса» антихриста и его приспешников. О жажде чудес и о причинах и последствиях этой страсти замечательно писал свт. Игнатий: «... человек... потеряв смирение, признающее себя недостойным не только совершать знамения, но и видеть их, жаждут чудес более, нежели когда-либо. Человек, в упоении самомнением, самонадеянностью, невежеством, стремятся неразборчиво, 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»⁴⁵².

7. Пришествие антихриста будет ознаменовано провозглашением мира и безопасности (1Фес. 5,3) на земле.

Апостол Павел пророчески предупредил: когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами [постигает] имеющую во чреве, и не избегнут (1Фес. 5, 3). Мира и безопасности человечество ищет всю историю, и с образованием одного государства на земле с единым правительством и единым царем вселенной эта цель будет действительно достигнута. Однако тогда *внезапно* и 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 всемирной катастрофы ап. Павел говорит и в таких словах: «*день Господень так придет, как тать ночью*» (1Фес. 5,2). И подтверждает в другом послании: «Не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1Кор. 15; 51–52).

§ 3. 666 и ИНН

Народ особенно склонен придавать знакам, символам, предметам, любым сверхъестественным явлениям и прочим внешним вещам характер неоспоримой религиозной значимости. 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»⁴⁵³. «Обуявшей солью» свт. Игнатий называет состояние Православия в России, «гением из гениев» – антихриста, и наш, увы, народ – орудием его царствования. Преподобный Нектарий Оптинский на вопрос: «Будет ли царь [в России]?» – отвечал: «Антихрист, антихрист, антихрист»⁴⁵⁴. Главная же причина отпадения христиан: «Кто же не принял внутри себя Царства Божия, тот не узнает антихриста, тот непременно, непонятным для себя образом, сделается его последователем»⁴⁵⁵. И за это пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи (2Фес. 2, 11).

Под неприятием внутри себя Царства Божия подразумевается 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 является «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 (3Цар. 10, 14; 2Пар. 9, 13), то есть 32 тонны 707, 26 кг!⁴⁵⁶

Неприятие внутрь себя Царства Божия и означает принятие того, кто даст хлеб и зрелища. Большинство поверхностно верующих ищут именно такого царя и спасителя. Евангельский случай с пятью тысячами людей, напитавшихся 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, которые связаны с возможностями полного контроля за каждым человеком и в очень большой степени 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 гг.

В связи с этим понятен и вопрос о «трех шестерках»⁴⁵⁷. Его психологическая особенность заключается в конкретной наглядности этого символа и отсюда впечатляющей значимости для неискушенного сознания. Повышенная заостренность внимания на этой апокалипсической цифре стимулируется еще и тем, что хотя она с точки зрения технологии и вообще математической основы компьютерной техники не является обязательной в компьютерных системах исчисления, тем не менее, ее присутствие в них, как считают многие, стало повсеместным.

Очевидно, что внедряющие данный знак, *верят* в его магическую силу и пытаются привить свою веру в этого идола всем и, прежде всего, христианам. Но ап. Павел на любую языческую веру реагировал совершенно однозначно: 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. Более того, Апостол Павел, строго предупреждая: Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской. Неужели мы решимся раздражать Господа? Разве мы сильнее Его? (1Кор. 21–22), – тут же об отношении к прямо идоложертвенному пишет: Все, что продается на торгу, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести; ибо Господня земля, и что наполняет ее. Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести (Кор. 10: 25–27). Как видим, Апостол боялся не идоложертвенных мясов, заклинаний, «цифирь» и проч., а идолопоклонства. Теперь же всё

наоборот, и исследованиям – не спрятаны ли где шестерки – нет конца.

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? Чтобы уяснить этот вопрос, следует посмотреть, что подразумевают святые отцы под этой *незаметностью*? Исчерпывающий ответ дает свт. Игнатий Брянчанинов: «*Миролюбцы, во время земной жизни Богочеловека, завершили свои злодеяния отвержением Христа и богоубийством (Мф. 23, 32), а в последние времена мира завершат принятием антихриста и воздаянием ему божеской чести (Ин. 5, 42). Страшно миролюбие! Оно входит в человека неприметным образом и постепенно, а, вошедши, делается его жестоким и неограниченным владыкою. Постепенно приготовились человеки и стяжали душевное настроение, способное к богоубийству: постепенно они готовят, приобретают настроение и характер, способные к принятию антихриста (2Сол. 2, 7–12)*»⁴⁵⁸.

Оказывается, жизнь не по заповедям Евангелия, а по стихиям мира (Кол. 2,8), усвоение духа и идей идеологии, устремленной исключительно к построению рая на земле, **незаметно** и естественно приводит **міролюбца** к принятию міродержителя. И современное богословие, как и деятельность христианских церквей (прежде всего, социальная и культурная во всем их многообразии – пока преимущественно на Западе), как никогда в истории, вовлекается в эту идеологию, обосновывает ее, и в ее осуществлении усматривает **основную** миссию Церкви в мире. Эта усиливающаяся тенденция, захватывающая во всё больших масштабах не только мирянство и белое духовенство, но и монашество, свидетельствует о том, что в настоящий момент происходит не столько воцерковление мира, сколько обмирщение церквей.

Иллюстраций этого процесса достаточно: священнослужители и даже монахи – в театрах, на стадионах и на всевозможных далеко не целомудренных представлениях; монастыри, устраивающие так называемые святочные гулянья, развлечения, концерты светских песен; церковные отделы, организующие концерты рок-музыки⁴⁵⁹, «православный рок», и т. д. Неужели непонятно, что священник, организующий или благословляющий «православные» рок-концерты, выглядит просто актером, заигрывающим с молодежью, который никогда не завоеует доверия молодежи и не приведет ее к Христу? Молодежь не настолько наивна и безрассудна, чтобы не увидеть здесь откровенной фальши.

Сама идея привлечения молодежи в Церковь с помощью т.н.

христианских (даже *православных!*) увеселительных мероприятий и тем более рок-концертов глубоко порочна. Если бы подобный метод соответствовал духу христианской проповеди, то Христос родился бы не сыном плотника, а наследником Римского престола и стал бы повелителем мира, устраивая такие зрелищные мероприятия и «рок-концерты», что всё человечество оказалось бы у Его ног. Однако Христос отверг это. Ибо Его задачей была проповедь истины, а не завлечение людей в Свою «организацию», что в свое время станет основной целью деятельности анти-Христа, и уже сейчас это совершают многие христианские организации и отдельные церковные деятели, утверждая, что этим они приводят людей к Богу. Но разве не понятно, что общение с Богом «под барабан и гитару» столь же невозможно, как и провинившемуся ожидать милостей от руководителя, прося у него извинения под звуки и *светы* рок-концерта?

Вот как, например, оценивает увлечение рок-музыкой один из самых известных последних старцев духовник Псково-Печерского монастыря архимандрит *Иоанн (Крестьянкин, +2005)*: **«Одержимость бесовскую Вы получили, когда еще рок-музыкой увлекались. А что делать теперь? Если нисколько не находите сил противостоять насилию вражью, то хоть временно отойдите от служения у престола. Займитесь строительством, помогайте в церкви, но только отойдите от престола, иначе враг Вас погубит и в этой жизни, и для вечности. Пожалейте себя».**

*«Скажу Вам сразу – помысл о рукоположении изгоните от себя раз и навсегда. Даже, если Вас и будут соблазнять такими предложениями. Опыт показывает, что **пришедшие к Престолу от рок-музыки служить во спасение не могут**. Я получаю столько писем от таких несчастных людей, но помощь им приходит только после того, как они снимают с себя сан. Некоторые вообще не могут стоять у престола, а некоторые опускаются на дно ада беззакониями такими, которые они и до принятия сана не делали. Так что имейте это в виду»⁴⁶⁰.*

Но в то же время совершенно разные вещи – выступление священнослужителя, богослова перед любой (в том числе и рокеров) аудиторией, которая пожелала бы слышать проповедника, и – прямо противоположное – его участие в тусовке. Если первое – дело священное, миссионерское, то второе – позорящее и священство, и Церковь, глубоко искажающее сам образ христианина.

Поэтому возникает серьезный вопрос: во что превратится сама поместная Церковь и окружающий ее мир, если ее духовенство и

монашество пойдет по **роковому** пути в своей «миссии»? Ведь Церковь является закваской для «теста» мира человеческого. На этом пути **постепенно** и **незаметно** произойдет принятие христианами и церквами норм и идеалов жизни вполне языческих, антихристианских, а затем принятие и **самого антихриста** как величайшего просветителя и благодетеля человечества, как действительного спасителя. Свт. Игнатий Брянчанинов писал: «*Не утвердившие и не возрастившие веру от слуха делами веры, удобно обольщаются учением лжи, лицемерно принимающей вид истины*»⁴⁶¹.

Мысль же о возможности *незаметного* отречения от Христа в результате *внешнего обмана* (напр., зашифрованных в штрих-коде шестерок) решительно противоречит одному из самых важных положений православной веры – о безусловной зависимости вечной участи человека от его сознательного свободного выбора Христа или антихриста своей жизнью (*Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет (Мк. 16, 16)*). Сам Бог, утверждают все святые отцы, не может спасти нас без нашей воли. Тем более, никто и ничто не может погубить человека без его сознательного отвержения Христа и сознательного принятия *другого* за Спасителя мира. Но это отвержение или принятие прямо обусловлено характером отношения христианина к заповедям Евангелия (а не к выдумкам человеческим).

Поэтому лишь принятие этой цифры как *знака веры в антихриста* сделает ее губительной для христианина. Пока же такой веры нет, эта цифра, как и всё другое внешнее, не может погубить его, ибо сама по себе она не имеет никакого религиозного значения⁴⁶². Апостол Павел с полной убежденностью писал язычникам: Итак, если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся [что все истлевет от употребления], по заповедям и учению человеческому? Это имеет только вид мудрости (Кол. 2: 20–23). Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто (Рим. 14: 14).

Возможно, антихрист сделает эту цифру своей «печатью» (в противоположность кресту Христову), знаком признания его как спасителя человечества. Тогда *в этом качестве* ее принятие действительно будет 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, всюду оставляют свои следы.

Современное развитие апокалипсических настроений и ожиданий связано с очевидной деградацией морального состояния человека и особенно властных структур и стремительно развивающейся тенденцией к всё 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 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, поражающих современный мир, очевидны и опять-таки совпадают со смыслом тех конечных событий в жизни человечества, о которых говорит Священное Писание – о страшной гибели всей планеты (2Петр. 3,10).

§ 4. Антиномия геенны

Проблемой, с глубокой древности обращавшей на себя внимание отцов и учителей Церкви и ставшей одной из волнующих тем в трудах многих русских богословов и религиозных мыслителей XX века, является христианское учение о вечных мучениях, которое священник Павел Флоренский удачно назвал «антиномией геенны», поскольку она стоит за пределами нашего окончательного понимания.

Основные вопросы, которые ставятся в связи с учением о вечности ада, можно сформулировать следующим образом.

1. Бог от вечности знал, кто и как использует свою свободу. И если Бог есть Любовь и Всеведение, то с какой *целью* Он дал бытие тем, которые пойдут в муку вечную? (Для сравнения: для иудейства и мусульманства здесь нет такой проблемы, поскольку Ягве или Аллах лишь милостивый и справедливый Судья, но не Любовь.)

2. Зло не имеет сущности – такова одна из фундаментальных истин христианства. Потому зло может быть явлением лишь временным, но не вечным. Христос Своей «смертью смерть поправ». *Будет Бог все во всем* (1Кор. 15, 28). Вечностью же ада не утверждается ли прямо противоположное – *вечный дуализм*, существование *вечной смерти*?

Исходная позиция, с которой подходили русские богословы и философы к рассмотрению проблемы ада, хорошо выражена прот. Сергием Булгаковым. Он писал: «Преобладают два типа эсхатологического мышления: уголовный кодекс во всей свирепости, или же благодушная амнистия, являющаяся фактическим уклонением от всех трудностей проблемы. Первый путь все более становится неприемлемым в наши дни, ибо утратил свою внутреннюю убедительность; второй представляет собой не преодоление, а простое отрицание первого (не говоря уже о серьезных библейских и богословских его трудностях). Пред лицом обоих типов: средневековой ортодоксии и гуманистического универсализма, возникает вопрос о возможности иного, третьего пути, который, соединяя преимущества, был бы свободен от слабостей обоих»⁴⁶³.

Вот какие решения этой проблемы в качестве «третьего пути» предлагала русская мысль на протяжении XX столетия.

1. Священник Павел Флоренский проф. Московской духовной академии, в своем известном труде «Столп и утверждение истины» в главе (письме) «Геенна» высказывает следующие мысли по данному вопросу.

Сначала приведем его постановку проблемы, поскольку она может

служить преамбулой к изложению точек зрения и других наших мыслителей.

«Сознание исходит из идеи о Боге, как Любви. Любовь не может творить, чтобы губить, – созидать, зная о гибели. Любовь не может не простить... Под углом зрения вечности все прощается, все забывается: *будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15, 28)*. Одним словом, невозможна невозможность всеобщего спасения. Так с высоты идеи о Боге. Но... исходя не из Божией любви к твари, а из любви твари к Богу, то же самое сознание приходит к прямо противоположному заключению. Теперь сознание не может допустить, чтобы могло быть спасение без ответной любви к Богу. А так как невозможно допустить и того чтобы Бог принудил тварь к любви, то отсюда неизбежно следует вывод: возможно, что любовь Божия останется без ответной любви твари, то есть возможна невозможность всеобщего спасения. Тезис – невозможна невозможность всеобщего спасения – и антитезис – возможна невозможность всеобщего спасения – явно антиномичны... Отрицание антитезиса отрицает и тезис; утверждение антитезиса утверждает и тезисы наоборот. Тезис и антитезис неразлучны. В пределах рассудка нет и не может быть разрешения этой антиномии. Оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности...»⁴⁶⁴.

И, тем не менее, о. Павел предлагает рациональную попытку разрешения этой антиномии. Он пишет: «Личность, сотворенная Богом, – значит святая и, безусловно, ценная своею внутренней сердцевиною – имеет свободную творческую волю, раскрывающуюся как система действий, т.е. эмпирический характер. Личность в этом смысле слова есть характер. Но тварь Божия – личность, и она должна быть спасена; злой же характер есть именно то, что мешает личности быть спасенною. Поэтому, ясно отсюда, что спасением постулируется разделение личности и характера, обособление того и другого. Единое должно стать разным» (с. 212).

Личность как творение Бога и Его образ, по мнению о. Павла, не может погибнуть в любом случае. «Характер» же, или «эмпирическая личность» («злая самость», «пустая кожа личности», «личина») человека, недостойная в своей деятельности «образа», отсекается от «ноуменальной личности» и идет *во тьму внешнюю (Мф. 8, 12)*. Обращаясь к Первому посланию апостола Павла к Коринфянам (*..каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем*

сам спасется, но так, как бы из огня (1Кор. 3, 13–15)), о. П. Флоренский делает такое умозаключение: «Дело каждого подвергнется огненному испытанию, в котором выгорит все нечистое и скверное, как очищается огнем золото и серебро (ср. Зах. 13, 9; Мал. 3, 2–3), в котором произойдет таинственное отделение негодной эмпирической личности от Богозданного “образа Божия”... Этот огонь – не наказание и не возмездие, а необходимое испытание. Если окажется, что сокровенный образ Божий не раскрылся в конкретном подобии Божьем то от небоженной самости его отнимется образ Божий; если же самость претворена в подобие Божие, то человек получит “награду” – внутреннее блаженство видения в себе подобия Божия, – творческую радость художника, созерцающего творение свое» (с. 230). Эту идею «рассечения» человека на две «личности» о. П. Флоренский усматривает в Писании. Он анализирует с этой точки зрения целый ряд текстов (напр.: Мф. 5, 29–30, Мф. 24, 51; Лк. 12, 46; Мф. 25, 14–30; Мк. 9, 43–49; Евр. 4, 12 и др.).

Таким образом, по его мнению, «“сам” человек спасется, а “дело” его сгорит. “Дело” человека, его самосознание [злое], отделившись от “самого” [человека] станет чистой мнимостью... кошмарным сном без видящего этот сон» (с. 233–234). «В геенне копошатся лишь призрачные “сны теней” и темные “тени снов”» (с. 247).

Таков взгляд о. П. Флоренского на антиномию геенны. Однако утверждение им вечной дихотомии личности вызвало немало критических откликов. Большинство не увидело здесь решения проблемы.

2. Особенную симпатию у сторонников осуществления идеи «Царства Божия на земле» снискала точка зрения «загадочного», по выражению С. Булгакова, мыслителя **Николая Федоровича Федорова** († 1903)⁴⁶⁵.

По мнению Федорова, проблема вечных мучений имеет не богословско-философское, а практическое решение. Оно состоит в том, чтобы человечество братски объединилось в одном «общем деле» – воскрешении всех умерших предков. Федоров верит, что, объединившись в этом «общем деле», люди внутренне преобразятся, так что преступления и мерзости будут исключены. Таким образом, по его мнению, возможно «спасение безграничной вселенной» и достижение всеми людьми той вечной блаженной жизни на земле, к которой призывает Бог. Однако, «спасение может произойти и без участия людей, если только они не объединятся в “общем деле”». Тогда Сам Бог завершит историю, но для человечества это «спасение» станет трагедией: грешники будут страдать за свои грехи, а праведники – созерцая муки грешников.

Осуществление всеобщего воскрешения предков Федоров считал

возможным на пути всестороннего научного развития. Полнота научных знаний позволит человечеству проникнуть в существо тварного мира и через *регуляцию* всех естественных процессов во «всей солнечной системе», и «расширение регуляции на другие звездные системы» откроет возможность управлять всеми громадами небесных миров. Федоров говорит о «собираании рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших и об особом, научно-магическом, способе воскрешения всех. Однако для объединения в этом «общем деле» необходима «замена рождения воскрешением», требуется обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение», ибо *«родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскрешение»*.

Фантастичность и противоестественность мыслей Федорова сразу же обратили на себя внимание большинства критиков. Однако некоторые усматривают в ней прозрение в будущее.

3. Профессор Киевской духовной академии **В.И. Экземлярский**⁴⁶⁶ считает, что одинаково невозможно принять ни идею апокатастасиса, ни учение о вечных муках, и делает вывод о неполноте Божественного Откровения по данному вопросу. Эта неполнота может быть объяснена или невозможностью для человека рационального постижения тайны вечности, или бесполезностью преждевременного ее знания.

4. Священник **Анатолий Жураковский** († 1939)⁴⁶⁷, не соглашаясь с возможностью блаженства праведных перед лицом мук их отцов и матерей, и утверждая, что христианская любовь не только не отвращается от злых, но и исполнена глубокой жалости к ним (см., например, св. Исаака Сирина «о сердце милующем». Слово № 48), считает, что традиционное понимание вечных мук как *бесконечных* должно быть решительно отвергнуто, и развивает следующую интересную мысль.

Он анализирует понятие вечности и приходит к выводу, что «кроме вечности наполненной... вечности, как вечной жизни, нами может быть мыслима и иная вечность... как абсолютная пустота и абсолютное небытие». Этой мысли на первый взгляд противоречит идея вездесущия Бога. Однако, говорит о. А. Жураковский, это не так.

Не будучи пантеистами, мы проводим различие между присутствием Бога в душах святых, в Евхаристии, в храме и присутствием в идольском капище, на рынке, среди преступного сборища. «Мы исповедуем, что Бог присутствует всюду, но не всюду одинаково. В храме Он живет иначе, чем на базарной площади».

Активность присутствия Божия в разных «местах» *может быть*

существенно различной и это различие обусловлено состоянием духа человека, его свободы. Поэтому с несомненностью можно предполагать и область, «в которой Бог абсолютно бездействует, абсолютно пассивен. Мало того: признание человеческой свободы требует признания существования такой сферы абсолютной Божественной пассивности... Разумеется, мы имеем здесь ввиду... чисто духовную область, чисто духовный мир. Эта сфера Божественной пассивности и есть “дурная вечность”, вечность пустоты или небытия. Христианство признает существование такой внешней по отношению к Богу сферы» (напр., Мф. 25, 30), которая есть тьма.

Если вечная жизнь воспринимается сознанием как блаженство, то вечная тьма – как страдание, мука. И уже здесь, на земле человек отчасти соприкасается с этими двумя вечностями, хотя полнота их переживания откроется только после Страшного Суда.

«Теперь, – пишет о. А. Жураковский, – мы подходим к самому существенному вопросу нашей работы. Если вечная мука или, что то же, вечная тьма представляется нам, как особая сфера, или “план” чисто духовный, в который войдут осужденные после конечного Суда, то спрашивается: необходимо ли мы должны мыслить это пребывание грешных в “кромешной тьме” бесконечным? Мука, несомненно, мыслится нами вечной в своей сущности... Мука вечна по природе... Входящий во “внешнюю тьму” мучается вечно в том смысле, что он впивает в себя вечность, выходит из порядка времени в порядок вечности, из порядка бытия вступает в порядок небытия; но спрашивается, не может ли он опять уйти из этой вечности, не может ли оказаться его вечное мучение конечным?

С первого взгляда кажется, что мы впадаем здесь в ужаснейшее, вопиющее противоречие. Как можно говорить о вечном, являющемся в то же время конечным? Несомненно, в самой онтологической сущности вечности, мы не можем мыслить никакого перехода и никакого временного момента... В пределах вечности немислим переход, но мыслим наш переход в вечность и уход из нее. Нельзя говорить о конце вечности потому, что вечность безначальна и бесконечна, но откровение нам вечности имеет конец и начало».

«Вечное» имеет свое начало и конец как явление миру. Мы можем войти в вечность и выйти из нее, как, например, апостол Павел был восхищен до третьего неба, в вечность, и возвратился из нее (2Кор. 12, 2–4). Так и «внешняя тьма» вечна по своей природе, но не бесконечна по пребыванию в ней.

«Не вносит ли это допущение, – спрашивает о. А. Жураковский, – особой гармонии в понимание Евангельского учения, не рисует ли оно нам Бога, как любовь до конца? Грешники войдут в вечную муку, вопьют ее всей полнотой своего существа, но будут мучиться не бесконечно. Настанет час и они выйдут из мучений, из сферы небытия. Таким образом, – заканчивает он, – вечная мука существует, но ее существование не исключает возможности всеобщего спасения». Ибо ад имеет значение «очистительного, преходящего момента в развитии личности». Намеки на это разбросаны по Евангелию (Напр., Мф. 5, 25–26; 18, 14, 34–35; Мк. 9, 49; Ин. 17, 1–2).

Этот вывод о. А. Жураковского отличается от традиционного понимания вечности и в то же время очень близок к мыслям святого Исаака Сирина.

5. Совершенно иной подход к вопросу геенны находим у другого известного русского мыслителя князя **Евгения Николаевича Трубецкого** († 1920). Основные его мысли сводятся к следующему.

«Ад не есть какая-либо вечная жизнь вне Христа, ибо вечная жизнь – одна: она только в Боге, только во Христе; действительность ада возникает не путем отторжения чего-либо живого от вечной божественной полноты... Отпадение ада от Бога есть отпадение смерти, а не отпадение жизни... И червь и огонь в аду – не более и не менее, как образы неумирающей смерти... эта действительность смерти не есть действительность жизни, а действительность призрака. Ад есть царство призраков, и лишь в качестве такового ему может принадлежать вечность. Вся вечная жизнь – в Боге... Действительность ада есть действительность разоблаченного праведным судом Божиим вечного миража... адские муки это страдания полной и окончательной утраты жизни»⁴⁶⁸.

«Полная и окончательная утрата жизни есть переход во времени от жизни к смерти и в качестве перехода может быть только мгновенным. Вечная мука есть не что иное, как увековеченный миг окончательного разрыва с жизнью. Свободным самоопределением сотворенное существо на веки вечные отделяется от самого источника жизни и в этом отрешении испытывает крайнюю, беспредельную муку... Очевидно, страдание “второй смерти” не может быть ни длящимся переживанием во времени... ни состоянием вечной жизни... Это страдание... может заполнять только единый миг – тот миг, которым для него заканчивается время. Но в этот миг духовный облик существа, его переживающего, утверждается на веки вечные: оно определяется навсегда к смерти...

Говоря иначе, действительность ада есть действительность перехода, который совершается навсегда – перехода от жизни к смерти, от бытия к небытию» (с. 95).

«В этом и заключается “воскрешение суда”: осужденный воскресает не для того, чтобы вечно жить во Христе, а только для того, чтобы ожить на единый миг окончательного и бесповоротного отделения от жизни, от самого ее источника. В этом смысле, как я сказал, вечность ада есть вечность мига» (с. 97).

При всей оригинальности концепции Е. Трубецкого, остается впечатление ее незаконченности. Предложенная идея понимания вечных мук не завершается ответом на вопрос: как они возможны перед лицом Бога-Любви?

6. Профессор Московской духовной академии Александр Михайлович Туберовский († 1937), позднее протоиерей, предлагает концепцию т.н. анастасиса, которая в своих выводах близка к точке зрения свящ. А. Жураковского.

Воскресение Христово, пишет Туберовский, – это «принципиально новое, аналогичное творению и Воплощению, динамически высшее откровение Бога, смысл которого в... прославлении твари или во всецелом, духовно-телесном, внутренне-внешнем... обожении»⁴⁶⁹. «Воскресение Христово является принципиальным актом прославления твари, параллельным обожению мира, смысл которого в наполнении тварного ничтожества божественной славой» (с. 351). В результате этого «последний враг – смерть – будет упразднен, Бог будет все во всем (1Кор. 15, 28), т. е. наполнит Собой все сущее не статически, так как Он пребывает во всем и без того, а динамически – силой, или, по смыслу нового Откровения – славой» (с. 352).

«Наступит царство славы, как общий статус бытия, в противоположность царствам благодати и природы; откроется вечная... Божественная жизнь, полная любви и всяческого совершенства, жизнь обоженого и прославленного человечества в обоженом и прославленном мире» (с. 352).

Однако «об апокатастасисе в абсолютном, осужденном Церковью “оригеновском” смысле не может быть речи... Отсюда, православно-мистическая идеология пасхального догмата... понятие апокатастасиса, как приобретшее определенный космологически-сотериологический смысл, должна заменить формулой анастасиса, обозначающего не восстановление утраченного состояния, а приобретения тварью, в силу Воскресения Христового, существенно нового *modus`a* бытия» (с. 353).

«Ведь и тела грешников, нехристиан и т.д. будут по воскресению также духовны, нетленны, сильны и, следовательно, славны...

Что касается ада и рая, вечного блаженства и вечных мук, то эти актуальные контрасты, как и степенные различия тех и других, лежат в одной динамической плоскости. Так, злые духи и добрые осуществляют потенции одного и того же свободного бытия, хотя и в диаметрально противоположном благу этого откровения смысле. Точно так же различные до контраста отношения могут быть у людей к явленной во Христе Божественной жизни: в то время как одни, верующие, становятся чадами Божьими, другие, неверующие – детьми диавола... Но если бытие вообще и духовное, в частности, несмотря на зло и страдание, является откровением благой силы Божией, если Божественная жизнь оказывается даром высшей ценности... то и превысшее откровение любви Божией в status`e славы не уничтожается «вечными муками ада»...

Итак, при актуальном контрасте, анастасис являет собой превысшую ценность... Воскресение Христа, как принципиальный анастасис твари, служит откровением status`a славы, реализуемого субъективно в вечном блаженстве рая для одних и вечных муках для других, объективно же выражающего божественную благую силу – любовь» (с. 354–355). «Вся тварь будет наполнена могуществом, духовностью, красотой... анастасис являет собой превысшую ценность, реализация которой субъективно определяется для каждого различно и в диапазоне рая-ада» (с. 335–337).

Таким образом, Туберовский считает, что состояние человека по воскресению является для него таким благом, которое превосходит все страдания ада. Правда, как понимать это Туберовский не объясняет.

7. Очень развернутую и созвучную взглядам Туберовского концепцию проблемы геенны предлагает **прот. Сергей Булгаков** в своем обширном труде «Невеста Агнца».

Как и Туберовский, о. С. Булгаков не сомневается в том, что «нельзя лишь допустить одного: полного поглощения образа славы образом адского уничтожения»⁴⁷⁰. «Итак, 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» (с. 508). «Эта обращенность к Богу, пронизывающая всю жизнь светом Божественным, и есть та **вечность**, или вечная жизнь, о которой говорится в эсхатологических текстах» (с. 501).

Но понимание ада и его вечности у о. С. Булгакова существенно отличается от прочих русских мыслителей. Он пишет: *«Поскольку ад не есть творение Божие, но плод самоопределения князя мира сего и им плененных, он и не имеет бытия в себе, следовательно, не имеет собственной вечности, каковая есть для него только временное состояние жизни. По этим онтологическим соображениям необходимо отрицать бесконечность ада, который в веках растворяется в ничто, как подлинную свою основу»* (с. 521).

Очень взвешенной (существенно отличающейся, например, от понимания Бердяева) является у Булгакова трактовка свободы человека: *«Свобода относительна... Поэтому и на путях богоборчества, человеческого и сатанинского, свобода не может являться сама себе довлеющей. 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»* (с. 521–522).

Такое понимание свободы дает возможность иного, очень напоминающего учение прп. Исаака Сирина, взгляда на природу и смысл гееннских страданий. *«Не надо, – пишет о. Сергей, – отождествлять зло с страданием, которое не есть зло само по себе, но может быть и благом так же, как и злом. Отсюда следует в высшей степени важное для всей эсхатологии заключение»* (с. 522). *«В духе синергизма должны быть поняты и адские муки, не только как пассивное претерпение их, но и как актуальное, творческое усилие духа, который не теряет его даже во аде (подобно евангельскому богачу)»* (с. 523).

«“Вечные муки” совершаются в тварной временности; они суть не только “наказание”, поскольку они являются онтологически имманентными последствиями греха, но суть и продолжающаяся жизнь, а, следовательно, и изживание того, что может и должно быть изживаемо» (с. 524). *«Итак, жизнь будущего века... не только представляет собой неопределенную длительность времени, но и включает разные периоды или циклы, “века”, отмеченные возрастанием жизни»* (с. 528).

В конечном счете, о. Сергей приходит к заключению, что *«вечное разделение человечества на избранных и отверженных, очевидно, не является последним смыслом мироздания»* (с. 533). *«Сатанизм исчерпаем, он сам находит себе конец. Изгнанный вон из мира, как царства бытия, действительностью своей воли он возвращается к новому самопознанию, но это обращение есть уже начало онтологического раскаяния. Отсюда*

открывается возможность конца сатанизма... Но это есть и начало жизни на путях веков конечного восстановления, воскресения от вечной смерти духовной» (с. 545).

Этот вывод прот. С. Булгакова полностью соответствует множеству богослужебных текстов Октоиха, Триоди постной и цветной и мыслям целого ряда Отцов.

8. По учению Церкви, Воскресением Христовым разрушены были «*верев адовы*», ад, как закрытая, образно говоря, тюрьма, перестал существовать. Христос, поется на **Пасху**, «*умертвивый смерть*», «*смертию смерть поправ*», «*смертное жилище разори своею смертию днесь*».

В последовании **Утрени в пятницу страстной седмицы** на Блаженных слышим: «*Рукописание наше на Кресте растерзал еси, Господи, и вменился в мертвых, тамошнего мучителя связал еси, избавль всех от уз смертных воскресением Твоим...*».

В **Великую Субботу**: «*Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим...*».

Особенно решительно сказано о победе Христа над адом, вечными муками в знаменитом **Пасхальном слове**: «*Никто пусть не боится смерти; ибо освободила нас смерть Спасителя. Он истребил ее, быв объят ею; Он опустошил ад, сошедши во ад; огорчил того, который коснулся плоти Его...*⁴⁷¹. «*Где твое, смерти, жало; где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе!*»! Контекст всей речи прозрачно ясен: слова «*мертвый ни един во гробе*» говорят здесь, естественно, не о воскресении лишь тела, за которым для грешников последуют бесконечные мучения, но о воскресении и духовном, открывающем человеку врата вечной жизни в Боге: **Он опустошил ад, сошедши во ад.**

Почти дословно эту же мысль защищает и святитель **Епифаний Кипрский**: «*Живот же наш – ...(Христос – А.О.) за нас Пострадавший, чтобы нас разрешить от страстей и, умерши плотию, соделаться смертью смерти, чтобы сокрушить жало смерти, снисшедши в преисподнюю сломить адамантовые запоры. Соделав это, вывел Он пленные души, и ад соделал пустым*»⁴⁷².

Так же мыслит св. **Амфилохий Иконийский** (+340): «*Когда явился аду, Он разорил гробницы его и опустошил хранилища... все были отпущены... все побежали за Ним... воссиял свет и рассеялась тьма. Ибо*

можно было видеть всякого узника, узревшим свободу, и всякого пленника, радующимся о воскресении»⁴⁷³.

Святитель **Афанасий Великий** в пасхальном послании говорит: «Он Тот, Который древле вывел народ из Египта, а напоследок и всех нас, или, лучше сказать, **весь род человеческий искупил от смерти и возвел из ада**»⁴⁷⁴.

Святитель **Григорий Нисский**, родной брат **Василия Великого**, писал: «... и по совершенном устранинии зла из всех существ, **во всех снова воссияет боговидная красота**, по образу которой были мы созданы в начале»⁴⁷⁵.

Свт. **Григорий Богослов** допускал посмертное спасение через ад или, как он выражается, через крещение в огне: «**Может быть, они будут там крещены огнем** – этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поядает вещество как сено и потребляет легковесность всякого греха»⁴⁷⁶.

И объясняет: «Иные даже не имеют возможности и принять дара [Крещения], или может быть по малолетству, или по какому-то совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются принять благодати... последние не принявшие крещения не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя и не запечатлены, однако же и не худы... Ибо не всякий... недостойный чести достоин уже наказания»⁴⁷⁷.

Святитель **Иоанн Златоуст**, говоря об адовых темницах, следующим образом раскрывает эту мысль: «Ибо они были поистине темными, пока не сошло туда Солнце справедливости, не осветило и не **сделало ад небом**. Ибо где Христос, там и небо»⁴⁷⁸. Не удивительно поэтому, что мысли первосвятителя Константинопольского о возможности спасения всех обитателей ада, явились удобным поводом для его обвинения в оригенизме его противником архиепископом Александрийским Феофилом на «соборе под Дубом» (403 г.). Однако в учении Святителя не содержится никаких идей ни о круговращении бытия вселенной, ни о предсуществовании душ, но утверждается великая истина – полная и окончательная победа над злом Христа, **сделавшего ад небом**.

Святой **Ефрем Сирин** не сомневается, что «во гласе Господа ад получил предуведомление приготовиться к последующему Его гласу, который совершенно упразднит его»⁴⁷⁹.

Святой **Исаак Сирин** с полной уверенностью писал: «**Грешник не в состоянии и представить себе благодать воскресения своего**. Где геенна, которая могла бы опечалить нас? Где мучение, многообразно нас

устрашающее и побеждающее радость любви Его? И что такое геенна перед благодатью воскресения Его, когда восставит нас из ада, соделает, что тленное сие облечется в нетление, и падшего во ад восставит в славе?... Есть воздаяние грешникам, и вместо воздаяния праведного воздаст Он им воскресением; и вместо тления тел, поправших закон Его, облакает их в совершенную славу нетления. Эта милость – воскресить нас после того, как мы согрешили, выше милости – привести нас в бытие, когда мы не существовали»⁴⁸⁰.

Эти слова Преподобного из его знаменитых «Слов подвижнических», которые никогда и никем из святых Отцов Православной Церкви не были подвергнуты какому-либо сомнению или критике, конечно, поражают. Еще бы: Христос **падшего во ад восставит в славе, вместо воздаяния праведного... облакает их в совершенную славу нетления**. Всеобщее воскресение, убежден св. Исаак, упраздняет геенну: где геенна, которая могла бы опечалить нас, грешников, – восклицает он?

И объясняет: «Он [Бог] **ничего [не делает] ради возмездия, но взирает на пользу, которая должна произойти от Его [действий]. Одним из таких [предметов] является геенна... Не для того милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби – тех, о ком Он знал прежде их создания, во что они [превратятся после сотворения], и которых Он [все-таки] сотворил»⁴⁸¹. Это, кажется, оставляет надежду на наступление того «времени», когда «будет Бог все во всем» (1Кор. 15; 28).**

Преп. **Максим Исповедник**, объясняя слова апостола Петра (1Петр. 3, 18–21; 4, 6) о сошествии Христа в ад, писал: «...Писание называет “мертвыми” людей, скончавшихся до пришествия Христа, например, бывших при потопе, во время столпотворения, в Содоме, Египте, а также и других, принявших в разные времена и различными способами многообразное возмездие и страшные беды божественных приговоров. Эти люди подверглись наказанию не столько за неведение Бога, сколько за обиды, причиненные друг другу. Им и была благовестуема, по словам св. Петра, великая проповедь спасения – когда они уже были осуждены по человеку плотию, то есть восприняли, через жизнь во плоти, наказание за преступления друг против друга, – для того, чтобы жили по Богу духом, то есть, будучи во аде, восприняли проповедь Боговедения, веруя во Спасителя, **сошедшего во ад спасти мертвых**»⁴⁸². Совершенно очевидно, что **мертвые** и всех последующих времен, также будучи во аде и восприняв проповедь Боговедения, получают возможность жить по Богу духом.

Даже святитель **Игнатий (Брянчанинов)**, который исключал возможность спасения нехристиан, писал: *«Лишённые славы христианства, не лишены другой славы, полученной при создании: они – образ Божий»⁴⁸³*.

Как понимать все эти слова – лишь как возвышенную церковную поэзию, красивую лирику, распространяющуюся в действительности только на небольшой круг избранных, или это **реальность** новой жизни, принесенной Спасителем человечеству? Нет сомнения, что победою Христовой все, не только праведно жившие, но даже и мертвые, некогда непокорные, были и будут освобождены из ада. Все они, пройдя в нем огненный искус страстей, приняли и примут Спасителя и с Ним дар благодати Крещения, и, таким образом, станут членами Церкви Христовой – **спасутся**. Эта **полная** победа над адом и смертью догматически точно показана на древнерусской иконе Воскресения, где ад разрушен сошедшим в него Христом.

И никто из этих Отцов никогда не сомневался в том, что их учение не противоречит словам Христовым: И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.

Мысль этих святых убедительна. Ибо они отвечают на вопрос: почему Бог дал жизнь тем, о которых Он знал, что они изберут зло и должны, следовательно, пойти в нескончаемые мучения?

Однако даже и в этом случае войти в Царство, вкусив геенское «благо» вне Бога – опыт страшный. Апостол пишет: «...каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1Кор. 3; 13–15). Это прекрасный образ, показывающий, что и состояние спасения может быть различным. Для одних оно со славой, честью, наградой, другой спасется, но так, как бы из огня. Потому св. **Исаак Сирин** предупреждает: *«Остережемся в душах наших... и пойдем, что хотя геенна и подлежит ограничению, весьма страшен вкус пребывания в ней, и за пределами нашего познания – степень страдания в ней»⁴⁸⁴*.

Зло не имеет сущности, оно лишь временно присутствует в тварном мире, ибо бытие имеет только то, что сотворено Богом и причастно Ему. И поскольку Бог ада не сотворил, он имеет не бытие, но образ существования. В силу этого, **Церковь** совершает молитвы за усопших – не за святых, а за грешных, и совершает, естественно, с верой в возможность изменения их вечного состояния (ибо за гробом оканчивается время и

начинается вечность), т.е. с верой в возможность избавления от вечных мучений.

Возможный вариант понимания проблемы геенны дает необычная мысль святителя **Иоанна Златоуста**: *«Потому Он [Бог] и уготовал геенну, что Он – благ»*⁴⁸⁵. Эти слова можно понять, таким образом. В процессе земной жизни каждый человек проходит свой путь духовного и нравственного становления. Он свободно избирает добро или зло, и степень ревности в достижении главной цели жизни определяют различные состояния его души. Как писал о. **С. Булгаков**, *«адские муки происходят от нехотения истины, ставшего уже законом жизни»*⁴⁸⁶. Бог же, до конца сохраняя неприкосновенной свободу разумной твари, проявляет Свою благодать по отношению к ней тем, что предоставляет ей возможность быть «там», где она хочет и может.

Св. Николай Кавасила (XIV в.) в связи с вопросом о том, кого Христос вывел из ада, рассуждает об этом следующим образом: *«И в том различие между праведными и злыми, которые в одних находились узах и тому же подлежали рабству, что одни с неудовольствием переносили оное порабощение и рабство, и молились, чтобы разрушено было узилище и разрешились оные узы, и желали, чтобы глава тирана сокрушена была пленниками, а другим ничто настоящее не только не казалось странным, но они еще утешались, находясь в рабстве. И в оные блаженные дни были подобные им, кои не приняли воссиявшего в них Солнца, и старались, сколько можно, погасить Его, делая все, что, по их мнению, могло уничтожить лучи Его. Почему одни освободились от рабства в аде, когда явился Царь, другие же остались в узах»*⁴⁸⁷.

В трактате «Против манихеев» **прп. Иоанн Дамаскин** писал: *«Бог и диаволу всегда предоставляет блага, но тот не хочет принять. И в будущем веке Бог всем дает блага – ибо Он есть источник благ, на всех изливающий благодать, каждый же причащается ко благу, насколько сам приуготовил себя воспринимающим»*⁴⁸⁸.

Некоторые святые говорят одновременно и о полном уничтожении ада, и о вечных муках грешников. Очевидно, это было вызвано соображениями духовной пользы конкретных слушателей. Так, св. **Ефрем Сирин**, утверждавший, что Господь **совершенно упразднит** ад, писал и обратное: Он *«праведников вознесет на небо, а нечестивых ввергнет в геенну»*⁴⁸⁹. Свт. **Иоанн Златоуст**, говоривший, что сошествие Христа **сделало ад небом**, в другом месте проповедовал: *«Ибо и грешникам надлежит облечься бессмертием, не к славе, но чтобы иметь всегдашнего спутника тамошнего – мучения»*⁴⁹⁰.

Многие Отцы говорили и о вечности мучений грешников. Например, преп. Макарий Египетский писал: «... так и зачавшие в своем сердце грех и породившие чад беззакония не могут в оный [судный] день избежать страшного и всепожиряющего огня, но и души и тела их будут вместе осуждены»⁴⁹¹.

То есть у святых Отцов, как видим, нет однозначного учения о вечной участи человечества.

Чем объяснить это очевидное разноречие у Отцов, а иногда и в творениях одного и того же Отца? Общую причину точно выразил Н. Бердяев (+1948), когда сказал, что проблема ада «*есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации*»⁴⁹².

Но христианство и не имеет своей целью открыть эту тайну, поскольку для человека это и невозможно, и, большей частью, не件лезно.

Невозможно – поскольку мир вечности совершенно иной, и его нельзя выразить нашим языком. Это показал апостол Павел. Будучи восхищен до третьего неба, он лишь сказал, что он слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (2Кор. 12,4).

Не件лезно – так как знание будущего может полностью парализовать свободу человека в важнейшей стороне его жизни – духовно-нравственной. Легко представить себе, как изменилось бы наше поведение, если бы мы точно узнали, что умрем в такой-то день и час. Знание будущего налагает на поведение человека, не освободившегося от страстей и пристрастий, железные узы.

Потому Господь и не открывает людям этой тайны, чтобы они остались вполне свободными в своей духовной и нравственной жизни, свободными и в решении главного вопроса: веры в Бога и вечную жизнь личности или веры в ее вечную смерть. Ибо именно вера в то или другое является самым верным показателем характера духовных запросов человека, их уровня и чистоты. Отсюда становится понятным, насколько психологически глубоки слова Христа, сказанные апостолу Фоме: «ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20,29).

Можно предполагать и другие причины, вызвавшие различие мнений Отцов о тайне будущего века.

Одни святые говорили о вечности мучений:

1. прямо понимая известные слова Евангелия и не ставя вопроса: почему Бог-Любовь дал жизнь тем, о которых Он знал, что они изберут путь зла и пойдут в муку вечную?

2. по любви к людям, чтобы удержать их от греховной жизни и

последующих гееннских (хотя бы и не вечных) мучений;

3. поскольку нередко отождествляли канонические границы земной Церкви с полнотой Церкви Тела Христова и, отсюда, в частности, иногда рассматривали принятие Крещения здесь в качестве безусловного требования спасения.

Другие святые Отцы писали о возможности спасения нехристиан и даже всех людей, поскольку:

1. не видели другого разрешения мучительной антиномии христианского учения о Боге-Любви и вечности ада;

2. познав Божественную любовь, они не могли представить себе бесконечных мучений творений Божьих;

3. тот факт, что ветхозаветные праведники, благоразумный разбойник, многие мученики и др., не принявшие здесь ни Крещения, ни Евхаристии, тем не менее, несмотря на прямые слова Христа⁴⁹³, спаслись, свидетельствует, что границы Церкви шире ее земных канонических пределов и, следовательно, получение дара благодати Крещения и вхождение в Тело Христово (Кол. 1,24) возможно и там;

4. они не усматривали в таком понимании вечной участи человечества никакого противоречия словам Христовым о том, что пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную (Мф. 25: 46), видя в них, как и в Его словах о необходимости Крещения и Евхаристии, не букву, а дух. Об этом ясно говорил, например, преподобный Макарий Египетский, осудив понимавших буквально, *телесно и вещественно*, вкушение Плоти и Крови Христовой: «Но мы не должны, братья, – говорил он, – мыслить это телесно и вещественно, как многие ученики, слыша слово это, соблазнились, «говоря: “Как может Он плоть Свою дать нам есть?»» (Ин. 6, 52). *Ведь истинная плоть жизни, которую вкушают христиане, и кровь, которую пьют, есть Слово Его и Дух Святой, и вселяется в Евхаристии Хлеба, и освящает словом и силой духовной, и становится Телом и Кровью Христовой.* «И все, – говорит апостол, – одним Духом напоены» (1Кор. 12, 13), как и Господь сказал мыслящим сие телесно: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (ср. Ин. 6, 63)⁴⁹⁴.

Таким образом, учение о полном и окончательном уничтожении вечности ада Воскресением Христовым, содержащееся в творениях святых Григория Нисского, Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Епифания Кипрского, Амфилохия Иконийского, Исаака Сирина, Максима Исповедника и других святых Отцов, и находящееся в многочисленных богослужебных текстах (особенно пасхальных и воскресных) – это не частное мнение одного-двух

Отцов, но учение столь же православно-церковное, как и учение Отцов, утверждавших обратное.

Важно при этом отметить, что на Пятом Вселенском Соборе (553 г.), осудившем оригенизм, никто из Отцов не поднял голоса, чтобы причислить к еретикам и свт. Григория Нисского – самого известного выразителя учения о всеобщем спасении. Более того, на Шестом Вселенском Соборе (680 г.) святитель Нисский вместе с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом, мысли (и отчасти двоемыслие) которых по этому вопросу были хорошо известны Отцам Собора, не только не подверглись осуждению, но были и особо выделены на нем в качестве избранных святых. На Седьмом же Вселенском Соборе (787 г.) святитель Григорий Нисский был назван даже «*отцом Отцов*». Особенно поучителен при этом для нашего времени тот факт, что те Отцы, которые считали учение свт. Григория о всеобщем спасении ошибочным, тем не менее, никогда не причисляли ни его, ни *уже с ним* к еретикам.

Подводя итог размышлениям по вопросу геенны, можно утверждать о полном единстве и согласии святых Отцов обоих направлений в том, что вечная участь каждого человека будет **наилучшей**, исходя из его духовного состояния, ибо Бог есть любовь, и в то же время согласиться с Н. Бердяевым, что проблема геенны «*есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации*»⁴⁹⁵.

* * *

Исканию Царства Божия всегда противостоит языческий дух суетного любопытства, особенно в осмыслении вопросов, связанных с признаками последних времен. Этот дух неизмеримо больше наполняет душу мыслью о пришествии антихриста, нежели о грядущем Христе. Он насаждает большую веру в магическую силу трех шестерок, чем в божественную силу животворящего Креста Христова, насаждает всевозможные суеверия, в том числе и веру в действенность антихристовых знаков самих по себе, независимо от святости или греховности жизни христианина. Такая лжевера отвергает слова апостола о том, что «идол в мире ничто» и заставляет «верующего» трепетать перед всевозможными демоническими «изобретениями» электронного века. Апостол Павел называет это несправедливым обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи (2Фес. 2, 10–11). Потому Церковь не перестает возвещать, что только очищающие себя деланием заповедей и покаянием, истинно распознают последнее время и человека греха, сына погибели (2Фес. 2, 3), и спасительно узрят второе славное

пришествие Христово.

Примечания

- 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 Сирин, св. Творения. Т. 3. М., 1852. С. 48.
- ⁵ - Ломоносов М. Стихотворения // «Советский писатель», М., 1948. С. 7.
- ⁶ - См. гл. III. §3. Телеологический аргумент.
- ⁷ - См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, с.591–592.
- ⁸ - В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т.2. СПб. 1910. С. 165.
- ⁹ - Можейко М.А. Схоластика //Новейший философский словарь. Минск, 1999, с. 695.
- ¹⁰ - Лосский В.. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Бог. Труды. №8. М. 1972. С.16.
- ¹¹ - Игнатий (Брянчанинов), еп. Соч. в 5-ти т. СПб. 1905.Т.IV.С.498.
- ¹² - Рождественский Н.П. Христианская апологетика. Курс Основного Богословия. Т. I. СПб. 1893. С.74–75.
- ¹³ - Булгаков С.Н. Современное арианство.
- ¹⁴ - См. Сахаров Н., проф. Союз мистиков 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.
- ¹⁵ - С. Булгаков. Свет Невечерний, Сер. Посад. 1917. с. 83.
- ¹⁶ - Н.А.Бердяев. О назначении человека. М.: Республика, 1993. с 276.
- ¹⁷ - См. Рождественский Н.П., проф. Христианская апологетика. Т.1. СПб. 1893.
- ¹⁸ - Анри де Любак. Драма атеистического гуманизма. Москва – Милан, 1997.
- ¹⁹ - Ильин И. А. Кризис безбожия. – Соч. в 10 тт. Т.1, М., 1993, с. 337.
- ²⁰ - Филарет Гумилевский, архиеп. История Русской Церкви, с. 227 – 229.

- ²¹ - Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Париж. 1981. С. 33.
- ²² - Там же, с. 32.
- ²³ - Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви. // БТ. №4. М. 1968. С. 21.
- ²⁴ - Флоровский. Пути...с. 50.
- ²⁵ - Там же, с. 151.
- ²⁶ - Там же, с. 124.
- ²⁷ - Там же, с. 125.
- ²⁸ - М.В. Ломоносов. Сб. статей под ред. В.В. Сиповского. СПб. 1911. С.17.
- ²⁹ - Григорий Сковорода. Соч. Т.1. Киев. 1961. С.16.
- ³⁰ - Флоровский. Пути... с. 172.
- ³¹ - См.: Ф. Андреев. МДА и славянофилы. Сергиев Посад, 1915.
- ³² - Собр. соч. Т. I-III. Сергиев Посад, 1893 –94.
- ³³ - А. Введенский. Философия В.Д. Кудрявцева в общедоступном изложении. М. 1895, с. 3–4.
- ³⁴ - Смолич И.К. История русской церкви. 1700 – 1917, М., 1996, с.442 – 443.
- ³⁵ - Флоровский, с. 445.
- ³⁶ - Флоровский, с. 398.
- ³⁷ - Рождественский Н.П. Христианская апологетика: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 136.
- ³⁸ - О граде Божиим. Цит по: Рождественский Н.П. Указ. соч. С. 137.
- ³⁹ - Вопреки утверждению диалектического материализма о первичности бытия и вторичности сознания.
- ⁴⁰ - Крупный исследователь религии Тейлор (XIX в.) писал: «Верование в бытие высечувственного мира составляет минимум религии, без которого немислима никакая религия». Цит. по: Рождественский Н.П., Христианская апологетика. Т. 1. СПб., 1893. С. 141.
- ⁴¹ - Булгаков С. Свет невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 6–7.
- ⁴² - Цит. по: Рождественский Н.П. Христианская апологетика: В 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 149.
- ⁴³ - Цит. по: Стэнли Л. Яки. Бог и космологи. Долгопрудный, 1993. С. 23.
- ⁴⁴ - Хилл К.Р. Христианская защита морали и демократии.// Диспут.

1992. № 1. С. 138

⁴⁵ - Исаак Сирин, св. Слова Подвижнические. М.1858. Сл.34. С.217.

⁴⁶ - Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб., 1905. Ответ 274.

⁴⁷ - Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 5 т. СПб. 1905. Т. IV, с. 24.

⁴⁸ - Свящ. Павел Флоренский. Освящение реальности // Богословские труды. № 17. М., 1977. С. 150–151.

⁴⁹ - Главные его труды: «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук», «Лекции по философии религии», «Философия права» и др.

⁵⁰ - «О цели христианской жизни». Беседа прп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Серг. Посад, 1914. С. 33 и 10.

⁵¹ - Еп. Игнатий. Письма к разным лицам. Выпуск II. Серг. Посад, 1917. С. 78–79.

⁵² - Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям. М., 1911. С. 111.

⁵³ - Там же. С. 39.

⁵⁴ - Пфлейдерер О. О религии и религиях // Пер. с нем. СПб., 1909. С. 45.

⁵⁵ - Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 137.

⁵⁶ - См. его «Православие и религия будущего».

⁵⁷ - Дорофей, прп. Душеполезные поучения. М., 1874. Поуч. 19, с. 212.

⁵⁸ - Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 5 т. СПб., 1905. Т. I, с. 513.

⁵⁹ - Основные вопросы научного атеизма // Под ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1966. С. 36.

⁶⁰ - Естествознание и религия. 1970. № 3, с. 10.

⁶¹ - Фольц В. Римба // Пер. с нем. М., Л., 1931. С. 100. Цит. по: Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 37–38.

⁶² - 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.

⁶³ - Там же. С. 692.

⁶⁴ - Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Сочинения: В 3 т. Пер. с нем. М., 1923–1926. Т. 3. С. 168.

⁶⁵ - Там же. С. 192.

- 66 - Там же. С. 169.
- 67 - Там же.
- 68 - Там же. С. 214.
- 69 - Человек человеку – бог (лат.).
- 70 - Булгаков С. Религия человекобожия у Л.Фейербаха // Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 14.
- 71 - Там же. С. 17.
- 72 - Кудрявцев В.Д. Начальные основания философии. 9-е изд. Сергиев Посад, 1915. С. 125.
- 73 - Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.–Л., 1967. С. 3–4.
- 74 - Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д. Панцхава. М., 1966. С. 37.
- 75 - Там же. С. 169.
- 76 - Там же.
- 77 - См., например, об этом: Глаголев С.С. Прошлое человека. Серг. Посад, 1917.
- 78 - Зыбковец В.Ф. Человек без религии. М., 1967. С. 78.
- 79 - Дубинин Н.П. Социальное и биологическое в современной проблеме человека // Вопросы философии. 1972. № 10. С. 53.
- 80 - Курьер. 1972. № 819, с. 12. См. также: Человек // БСЭ. 3-е изд. Т. 29. М, 1978. С. 50–54.
- 81 - Происхождение религии // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 565.
- 82 - Титов В.Е. Православие. М., 1967. С. 301.
- 83 - Зыбковец В.Ф. Человек без религии. М., 1967. С. 161.
- 84 - Там же. С. 110.
- 85 - Религия // Краткий научно-атеистический словарь. 2-е изд. М., 1969. С. 597.
- 86 - Достаточно вспомнить, например, Дерсу Узала у В.К. Арсеньева.
- 87 - Основные вопросы научного атеизма // Под ред. проф. И.Д.Панцхава. М., 1966. С. 36.
- 88 - Булгаков С. Свет Невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 16.
- 89 - Там же. С. 7.
- 90 - См.: Зубов А.Б. Победа над последним врагом

⁹¹ - 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.) Наиболее основательное исследование у этнографа патера В.Шмидта в его 12-томном труде «Der Ursprung der Gottesidee (Происхождение идеи Бога)». Münster. 1912–1955.

⁹² - См., например, Керам К. Боги, гробницы, ученые. М., 1960; Вулли Л. Ур халдеев. М., 1961; Церен Э. Библейские холмы. М., 1966.

⁹³ - Цицерон. О природе богов. Цит. по: Кудрявцев В. Начальные основания философии. Серг. Посад, 1910. С. 176–177.

⁹⁴ - Лопатин Л. Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 277–278.

⁹⁵ - Старокадомский М.А. Опыт умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров МДА. М., 1969. Машинопись (библиотека МДА).

⁹⁶ - К. Гёдель (1906–1978) – австрийский математик. В 1931г. он доказал истинность следующего утверждения: «Если формализованная арифметика в действительности непротиворечива, то хотя утверждение о ее непротиворечивости выразимо на ее собственном языке, доказательство этого утверждения невозможно провести средствами, формализуемыми в ней самой» (Математический энциклопедический словарь. М. 1988, с. 46). Но коль скоро такие проблемы присущи математике, то об истинности или ложности других наук, в особенности гуманитарных, вообще трудно говорить. Это свидетельствует об ограниченности рационального способа познания в целом.

⁹⁷ - Попов Ю., Пухначев Ю. Парадоксы // Наука и жизнь. 1971. № 1, с. 102.

⁹⁸ - 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.

⁹⁹ - 1967. №5, с. 28 и 1968. №6, с. 49.

¹⁰⁰ - См.: Доказательство // Энциклопедический словарь: в 2 т. Под ред. Б.А. Введенского. 1963–64. Т. 1, с. 343.

¹⁰¹ - См. подробнее: Доказательство // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2, с. 42–48.

¹⁰² - См.: гл. V, § 1: Виды откровений.

¹⁰³ - Известный 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).

¹⁰⁴ - Наан Г. Бог, Библия, бесконечность. // Наука и религия. 1959. №3, с. 23.

¹⁰⁵ - Добротолюбие. 4-е изд. М., 1905. Т. 1, с. 90. § 150.

¹⁰⁶ - Авва Исаак Сириянин. Слова Подвижнические. М., 1858. Сл. 34, с. 218, 219.

¹⁰⁷ - Там же. Сл. 36, с. 228.

¹⁰⁸ - Авва Исаак Сириянин. Слова Подвижнические. М., 1858. Сл. 37.

¹⁰⁹ - Там же. Сл. 34.

¹¹⁰ - Там же. Сл. 55, с. 362.

¹¹¹ - Там же. Сл. 48, с. 299, 300.

¹¹² - 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.

¹¹³ - «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).

¹¹⁴ - Зельдович Я. Собственная жизнь идеи // Литературная газета. 9 февраля 1972 г. С. 11.

¹¹⁵ - См. напр., Николай Колчурицкий. Мир – Божие творение. М., 2000.

¹¹⁶ - Кант И. Сочинения: В 6 т. / Пер. с нем. М., 1966. Т. 4, ч. 1, с. 140.

¹¹⁷ - Девис П. Суперсила. М., 1989. С. 265.

¹¹⁸ - Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2, с. 39–40, 42.

¹¹⁹ - Берг Л.С. Теория эволюции. Пг., 1922. С. 67–68.

¹²⁰ - Зелиг К. Альберт Эйнштейн. / Пер. с нем. М., 1966. С. 44.

¹²¹ - Девис П. Указ. Соч. С. 261.

¹²² - «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 10–80038 (Курашов В.И., Соловьев Ю.И. О проблеме «сведения» химии к физике // Вопросы философии. 1984. № 6, с. 96).

¹²³ - См. 4: Психологический аргумент.

¹²⁴ - См.: гл. II, § 6, п.1: Натуралистическая гипотеза.

¹²⁵ - См.: гл. II, § 6, пп. 2 и 3: Анимистическая гипотеза и Гипотеза Фейербаха.

¹²⁶ - Цицерон. О природе богов. Цит. по: Кудрявцев В. Начальные основания философии. Серг. Посад, 1910. С. 176–177.

¹²⁷ - 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.

¹²⁸ - Кант И. Соч.: В 6 тт. / Пер. с нем. М., 1965. Т. 4, ч. 1, с. 260, 270; Цит. по: Категорический императив. // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

¹²⁹ - Кудрявцев В. Начальные основания философии. Серг. Посад, 1910. С. 434–435.

¹³⁰ - Кудрявцев В. Указ. соч. С. 194–195.

¹³¹ - Цит. по: Андреев И.М. Православно-христианская апологетика. Нью-Йорк, 1965. С. 40.

¹³² - Клячко В. Наука познает мир. // Наука и религия. 1967. № 1, с. 72.

¹³³ - Там же.

¹³⁴ - Булгаков С. Свет Невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 12.

¹³⁵ - Там же. С. 14.

¹³⁶ - См. подробнее об этом в гл. II, § 6, п.5: Положительный взгляд на происхождение религии.

¹³⁷ - Наука // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3.

¹³⁸ - Рассел Б. Человеческое познание / Пер. с нем. М., 1957. С. 204.

¹³⁹ - Эйнштейн А. Собрание научных трудов / Пер. с англ. М., 1967. Т. 4, с. 136.

- ¹⁴⁰ - Берг Л. Теория эволюции. Пг., 1922. С. 67–68.
- ¹⁴¹ - Эйнштейн А. Указ. соч. С. 154.
- ¹⁴² - Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. М., 1958. С. 195.
- ¹⁴³ - Таунс Ч. Слияние науки и религии // Литературная газета. 1967. № 34.
- ¹⁴⁴ - Берг Л. Наука, ее содержание, смысл и классификация. Пг., 1922. С. 18–23.
- ¹⁴⁵ - Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики / Пер. с англ. М., 1966. С. 30.
- ¹⁴⁶ - Фейнман Р. Характер физических законов / Пер. с англ. М., 1968. С. 77–78.
- ¹⁴⁷ - Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики / Пер. с нем. М., 1953. С. 64–66.
- ¹⁴⁸ - Оппенгеймер Р. О необходимости экспериментов с частицами высоких энергий // Техника – молодежи. 1965. № 4. С. 10.
- ¹⁴⁹ - Логика научного исследования / Под ред. П.В. Копнина. М., 1965. С. 230–231.
- ¹⁵⁰ - Лем С. Сумма технологии. М., 1968. С. 127.
- ¹⁵¹ - Налимов В.В. Что есть истина? // Химия и жизнь. 1978. №1, с. 49.
- ¹⁵² - Франк Ф. Философия науки. М., 1960. С. 76.
- ¹⁵³ - Мамчур Е.А. Проблема критерия простоты научных теорий. // Вопросы философии. 1966. № 9, с. 159.
- ¹⁵⁴ - Наан Г. К проблеме бесконечности. // Вопросы философии. 1965. № 12, с. 65.
- ¹⁵⁵ - Черкашин П. Гносеологические корни идеализма. М., 1961. С. 189.
- ¹⁵⁶ - Беседа с академиком Г. Нааном. О диалектике познания. // Наука и религия. 1968. №12, с. 23.
- ¹⁵⁷ - Казютинский В.А. Астрономия и диалектика. Астрономический календарь. Ежегодник. Вып. 73. М., 1969. С. 148–149.
- ¹⁵⁸ - Васильев Л.С., Фурман Д.Е. Христианство и конфуцианство. // История и культура Китая. М., 1974. С. 422.
- ¹⁵⁹ - Копнин П. Философия в век науки и техники // Литературная газета. 1968. № 5. Ср. Философия // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5, с. 332: «По самой 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».

¹⁶⁰ - Казютинский В.В. *Астрономия и диалектика* // *Астрономический календарь. Ежегодник. Вып. 73. М., 1969. С. 146.*

¹⁶¹ - Шахнович М.И. *Ленин и проблемы атеизма. М.-Л., 1961. С. 185.*

¹⁶² - Ломоносов М. *Стихотворения / Под ред. П.Н. Беркова. «Советский писатель», 1948. С. 7.*

¹⁶³ - См. п. 2: *Понятие науки.*

¹⁶⁴ - Светлов Э. *Истоки религии. Брюссель, 1970. С. 258.*

¹⁶⁵ - 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. М., 1963. Т. 1.*)

¹⁶⁶ - Ньюком С. (1835–1909), американский астроном.

¹⁶⁷ - Герц, Генрих (1875–1894) – немецкий физик, специалист в области электромагнитных и электродинамических явлений.

¹⁶⁸ - Бор, Нильс (1885–1962) – выдающийся датский физик, создатель квантовой теории атома.

¹⁶⁹ - Конт, Огюст (1798–1857) – французский философ, основатель позитивизма.

¹⁷⁰ - Пастер, Луи (1822–1895) – знаменитый французский биолог.

¹⁷¹ - Месмер (1733–1815) – французский врач.

¹⁷² - Шопенгауэр, Артур (1788–1860) – немецкий философ-идеалист.

¹⁷³ - Горбовский А. *Загадки древнейшей истории. 2-е изд. М., 1971. С. 77–79.*

¹⁷⁴ - Прп. Исаак Сириин. *Слова подвижнические. Слово 30. М., 1858. С. 195.*

¹⁷⁵ - См. гл. III, § 3, п.2: *Телеологический аргумент.*

¹⁷⁶ - Здесь и далее цитируется по магнитофонной записи.

¹⁷⁷ - В дореволюционной орфографии слово «мир» как обозначение греховного проявления в человеке (и производные от него «мирской», «омирщение») писалось через «і».

¹⁷⁸ - 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.

¹⁷⁹ - Богатую этимологию понятия «истина» дает свящ. Павел Флоренский в своей теодицеи «Столп и утверждение истины» во втором письме «Сомнение».

¹⁸⁰ - Термином «мистика» здесь и далее обозначается неверный, мнимый духовный путь, по терминологии отцов Церкви – «прелестный», в отличие от опыта действительного богопознания, теосиса (обожения). Архим. Киприан Керн: «..на языке наших отцов самого слова «мистика» нет, это понятие западного происхождения». А. И. Сидоров: «мы предпочитаем данное понятие [«тайнозрение»] термину «мистика», чуждому православному языку и мышлению» (Архим. Киприан (Керн)). Антропология св. Григория Паламы. М. 1996. С. XXXIX–XL).

¹⁸¹ - Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 67.

¹⁸² - Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Серг. Посад, 1917. С. 272.

¹⁸³ - Попытаться представить себе это можно на следующем примере. Время в нашей галактике течет существенно медленнее, чем на Земле, так что средняя продолжительность человеческой жизни составляет там всего около двух секунд – фактически, «есть только миг между прошлым и будущим».

¹⁸⁴ - Хомяков А.С. Сочинения. М., 1910. Т. 1, с. 347.

¹⁸⁵ - Вопросы Философии. 1999. № 2, с. 115.

¹⁸⁶ - Берг Л.С. Наука, ее содержание, смысл и классификация. Прг. 1921. С. 18–20, 23. Подробнее см. в § 1, Религия и наука.

¹⁸⁷ - Цит по: Кюнг Г. Существует ли Бог? 1982. С. 296.

¹⁸⁸ - Фрэзер Д. Золотая ветвь. Ч. 1. Магия и религия. М., 1931. С. 73.

¹⁸⁹ - Цит по: Григулевич И. Пророки новой истины. М., 1983. С. 191.

¹⁹⁰ - Там же. С. 193.

¹⁹¹ - Крайним, экстравагантным, нетрадиционным.

¹⁹² - Григулевич И. Указ. соч., с. 191.

¹⁹³ - Там же. С. 200.

¹⁹⁴ - Литературная газета. 1967, № 34.

¹⁹⁵ - См. подробнее в гл. VI. Язычество. § 4. Магия.

¹⁹⁶ - См. об этом, например, Булгаков С. Свет невечерний. Серг. Посад, 1917.

¹⁹⁷ - См. подробнее в гл. VI. Язычество. § 3. Мистицизм.

¹⁹⁸ - Аксаков И.С. Христианство и социальный прогресс. Цит. по:

Палицкий А. На запросы духа. Петроград. 1914. С.7

¹⁹⁹ - Прп. Каллист Катафигиот говорил: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть».

²⁰⁰ - Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 30, с. 195.

²⁰¹ - С. Булгаков. Средневековый идеал и новейшая культура. // Сб. «Два града». М., 1911. Т. 1, с. 169–170.

²⁰² - С. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность. // Там же. С. 190–191.

²⁰³ - Спасение и вера по православному учению. М., 1995. С. 60. – Переизд.: М., 1913.

²⁰⁴ - Цит. по: ЖМП, 1980. № 3, с. 67.

²⁰⁵ - Свт. Тихон Задонский. Твор. Т. 2. М., 1899. С. 99.

²⁰⁶ - Авва Дорофей. Душеполезные чтения. М., 1874. С. 262.

²⁰⁷ - Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т. 4. СПб., 1905. С. 24.

²⁰⁸ - Игнатий (Брянчанинов), свт. Твор. Т. 5. СПб., 1905. С. 47.

²⁰⁹ - О цели христианской жизни. Сергиев Посад. 1914. С. 41, 42.

²¹⁰ - Хомяков А.С. Полное собр. соч. Изд. 3. М., 1886. Т. 2, с. 85.

²¹¹ - Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. Сл. 57. М., 1858. С. 420.

²¹² - М. Антонов. Перестройка и мировоззрение. // «Москва». 1987, № 9, с.157.

²¹³ - Там же. С. 165

²¹⁴ - Макарий Египетский. Духовные беседы... Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1904. Беседа 15, п. 21, с.121.

²¹⁵ - Там же. П. 23.

²¹⁶ - Очень удачно степень святости со степенью свободы соотносит блж. 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*).

²¹⁷ - Св. Исаак Сирин Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 28, с. 190.

²¹⁸ - Св. Ефрем Сирин. Псалтирь. М. 1874. № 66.

²¹⁹ - Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 521–522.

²²⁰ - Кант И. Соч.Т. 3. М., 1964. С. 478.

²²¹ - Цит. по: иером. Дамаскин. Не от мира сего. М., 1995. С. 980

²²² - П. Калиновский. Переход. М., 1991. С. 15.

²²³ - Эпиктет, например, писал: «Кто свободен телом и несвободен

душой, тот раб; и, в свою очередь, кто связан телесно, но свободен духовно – свободен».

²²⁴ - Статьи епископа Игнатия Брянчанинова по вопросам церковно-общественным. // Л. Соколов. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915. Приложения, с. 20, 21.

²²⁵ - Прпп. Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни в ответах. СПб., 1905. Ответ № 373, с. 253–254.

²²⁶ - Вопросом о правах человека особенно активно, как известно, занимались французские мыслители XVIII 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» очень условно. И последующая история показала, к чему привела свобода, ограниченная этим расплывчатым понятием. «Дерево познается по плоду» (Мф, 12, 33). И свобода агрессивной пропаганды аморальности, культа силы, алчности и прочих пороков обнаружила уже во время т.н. Великой Французской революции и в дальнейшем (особенно в революции 1917 г. и в настоящее время) полную нравственную несостоятельность этой концепции.

²²⁷ - В 2005 г. ЮНЕСКО в Декларации по универсальным принципам биоэтики требует: «Интересы и благо индивида должны преобладать над единственным интересом науки или общества». ПАСЕ в том же году в резолюции «Женщины и религия в Европе» декларирует: «Свобода вероисповедания ограничена правами человека». Поэтому отказ, например, венчать гомосексуалистов будет (и уже есть) рассматриваться как нарушение закона со всеми вытекающими отсюда последствиями.

²²⁸ - Д. Несбитт и П. Эбурдин. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. М.1992.

²²⁹ - Цит по: иером. Дамаскин. Не от мира сего. М., 1995. С. 870–871.

²³⁰ - Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня (Ин. 14, 21).

²³¹ - См., напр.: Столп Православной Церкви. Прг., 1915. С. 402.

²³² - 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.

²³³ - Дневник А.А. Киреева. Цит. по С.Л. Фирсов. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 315.

²³⁴ - Н. Бор указывает на два вида суждений: тривиальные, в которых противоположное утверждение является отрицанием первого, и нетривиальные, в которых суждение противоположное является столь же истинным. В христианстве, напр.: Бог триедин, Христос Бог и Человек, Евхаристические хлеб и вино – Тело и Кровь Христа.

²³⁵ - Энгельс, например, писал о христианстве: «Оно встало в резкое противоречие по отношению ко всем существовавшим до него религиям» (Мысли Маркса и Энгельса о религии. М.1955. С. 60).

²³⁶ - Новый Завет. Брюссель. 1964. С. 408.

²³⁷ - Св. Ипполит Римский. Твор. Вып. 1. Казань, 1898. С. 129–130.

²³⁸ - Древний патерик. М., 1874. Гл. 10: О рассудительности, п. 2.

²³⁹ - Максим Генин. Нострадамус. Центурии. Избранные фрагменты. Харьков, 1991. С. 67–68.

²⁴⁰ - Там же. С. 152.

²⁴¹ - Там же. С. 154.

²⁴² - Там же. С. 155.

²⁴³ - См.: Брокгауз и Эфрон. Т. 41. Ст. «Нострадамус».

²⁴⁴ - Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С. 440.

²⁴⁵ - Свт. Игнатий (Брянчанинов). Письма о подвижнической жизни.

М., 1995. № 90.

²⁴⁶ - «Благовест – ИНФО». 1999 г. № 3 (172).

²⁴⁷ - Василий (Преображенский), еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М., 1996. С. 12–13.

²⁴⁸ - Еп. Игнатий. Творения. СПб., 1905. Т. 4, с. 323–324.

²⁴⁹ - Крайне отрицательно влияет на психику человека чтение оккультной литературы, таких, например, авторов, как: Е. Блаватская, А. Безант, Рерихи, Р. Штейнер, Э. Шюре. Теперь выходит много подобной литературы: Р. Бах «Чайка по имени...», В. Сидоров «Семь дней в Гималаях», Л. Андреев «Роза мира», Гурьев «Записи диалогов с космическим разумом», С. Лазарев «Диагностика кармы» и др. Сюда же нужно отнести и выходящую миллионными тиражами серию книг В. Мегре о т. н. Анастасии «Звенящие кедры России».

²⁵⁰ - См., напр.: ЖМП. 1992. № 6, «О лжеучениях...»

²⁵¹ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 3.

²⁵² - Там же. С. 56.

²⁵³ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 2, с. 59.

²⁵⁴ - Там же. С. 126.

²⁵⁵ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 3, с. 18.

²⁵⁶ - Там же.

²⁵⁷ - В сирийском тексте: «...никто да не обманывает сам себя и не даётся в обман видениям», т.е. пусть не думает, что без предварительного очищения своей души можно достигнуть духовного познания.

²⁵⁸ - Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 74, с. 530.

²⁵⁹ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 2, с. 17.

²⁶⁰ - Свт. Игнатий. Собрание писем. М., СПб., 1995. Письмо № 290.

²⁶¹ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 1, с. 255.

²⁶² - Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 55, с. 372.

²⁶³ - См. характеристику католической мистики, напр.: свящ. П. Флоренский. «Столп и утверждение истины», прим. 400.

²⁶⁴ - Еп. Игнатий. Указ. соч. Т. 1. С. 559.

²⁶⁵ - Там же. Т. 4, с. 499.

²⁶⁶ - Лодыженский М.В. Свет Незримый. Прг., 1915. С. 109.

²⁶⁷ - А.А.Кирпиченко.

²⁶⁸ - Св. Франциск Ассизский. Сочинения. М., Изд. францисканцев,

1995. С. 145

²⁶⁹ - Там же. С. 20.

²⁷⁰ - Лодыженский. Указ соч. С. 129.

²⁷¹ - Там же. С. 112.

²⁷² - Там же. С. 133.

²⁷³ - Откровения блаженной Анжелы. М., 1918.

²⁷⁴ - Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Т. 1. С. 867–868.

²⁷⁵ - Мережковский Д.С. Испанские мистики. Брюссель, 1988. С. 88.

²⁷⁶ - Там же. С. 73.

²⁷⁷ - Там же. С. 69.

²⁷⁸ - Валаамский старец схиигумен Иоанн (Алексеев). Письма о духовной жизни. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2007, с.268.

²⁷⁹ - Джемс В. Многообразие религиозного опыта. / Пер. с англ. М., 1910. С. 337.

²⁸⁰ - Повесть об одной душе. // Париж, «Символ», 1996. № 36, с.151.

²⁸¹ - Там же. С. 90.

²⁸² - Там же. С. 183.

²⁸³ - Там же. С. 95.

²⁸⁴ - Быков А.А. И. Лойола. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1890. С. 28.

²⁸⁵ - Лодыженский М.С. Свет Незримый. Пг., 1915. С. 139–140.

²⁸⁶ - Там же. С. 140.

²⁸⁷ - Прп. Нил Синайский. 153 главы о молитве. Гл. 115.

²⁸⁸ - Прп. Симеон Новый Богослов. О трех образах молитвы. // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 463–464.

²⁸⁹ - Прп. Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим.

²⁹⁰ - Подробнее об этом: Успенский Н.Д. Византийская литургия.

²⁹¹ - Там же. С. 223, вопрос 301.

²⁹² - Лавсаик. М., 1992. С. 126–127.

²⁹³ - См.: Свт. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 1. СПб., 1905. С. 274.

²⁹⁴ - Примеров этого можно было бы привести множество. Один из них см. в Житии прп. иеросхимонаха Илариона Оптинского (Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 190).

²⁹⁵ - «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).

²⁹⁶ - Жития святых. Выпуск 13. Джорданвил.1968,с. 13.

²⁹⁷ - Житие и подвиги преподобного Сергия Радонежского. Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1904.С. 113–114.

²⁹⁸ - Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. Слово 30, с. 137.

²⁹⁹ - Там же. Сл. 36, с. 225.

³⁰⁰ - Блж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. Толкование на Евангелие от Матфея. Казань. 1906. (Гл.12, ст.43–45).

³⁰¹ - Свт. Игнатий (Брянчанинов). Собрание писем. М., 1995. С. 217–218.

³⁰² - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб.,1897. Т. 3, кн. 1, с. 341.

³⁰³ - Послушник Симеон. Путешествие утлой ладьи по бурному житейскому морю. М., 2000. С. 72.

³⁰⁴ - Архимандрит Ефрем Святогорец. Отеческие советы. Саратов. 2006. С. 174.

³⁰⁵ - Цит. по: Иеромонах Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. С. 213

³⁰⁶ - Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С. 445.

³⁰⁷ - Там же. С. 444.

³⁰⁸ - Там же. С. 72.

³⁰⁹ - Сердце чисто созижди во мне, Боже. Коломна, 1995. С. 299.

³¹⁰ - Специальный чин изгнания злых духов, содержащийся в Требнике митр. Петра Могилы (XVII в.), католического происхождения. 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 молитвою и постом и при этом редких единиц – только тех, на кого указывал им Господь. Лишь в конце XX в. по причине глубокого оскудения духовной жизни отдельные священнослужители начали т.н. «отчитывание», разработав специальный чин.

³¹¹ - См. подробнее гл. VI: Язычество.

³¹² - С. 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.

³¹³ - Апология 1, 5. // Памятники древней христианской письменности. Т. 4. М., 1863. С. 25.

³¹⁴ - Апология 1, 44. С. 83.

³¹⁵ - Апология 1, 46 // Памятники древней христианской письменности. Т. 4. М., 1983. С. 85.

³¹⁶ - Апология 1, 56, с. 96.

³¹⁷ - Строматы. IV, 8.

³¹⁸ - Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством: В 2-х т. Пг., 1916. Т. 1, с. 175.

³¹⁹ - Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1968. С. 84. См. также: Радхакришнан. Индийская философия. М., 1956. Т. 1, с. 582.

³²⁰ - Вивекананда Суоми. Джнана-йога. СПб., 1914. С. 8.

³²¹ - Там же. С. 275.

³²² - Там же. С. 277, 279.

³²³ - Там же. С. 283.

³²⁴ - Там же. С. 278.

³²⁵ - Там же. С. 299.

³²⁶ - См., например, Глаголев С.С. Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне Церкви. Харьков, 1900.

³²⁷ - Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 674.

³²⁸ - Попов И.В., проф. Конспект лекций по патрологии, Серг. Пос., 1916, 38 изд., с. 34–35.

³²⁹ - Татиан. Речь против эллинов, § 29. М., 1863. С. 169.

³³⁰ - Там же. 30. С. 170.

³³¹ - Там же. 2. С. 161–162.

³³² - Тертуллиан. Творения. Т. 1. Апология, § 23. СПб., 1847. С. 56.

³³³ - Арсеньев Н.С. В исканиях Абсолютного Бога. М. 1910. С. 15, 33, 39, 40.

³³⁴ - Робертсон Дж. Первоначальное христианство. 1930. С. 64.

³³⁵ - Цит. по: Несмелов В.И., проф. Наука о человеке. Казань, 1966. Т. 2, с. 316.

³³⁶ - См.: Н. Арсеньев. В исканиях Абсолютного Бога. М. 1910. С. 37.

³³⁷ - М. Феликс. Октавий. § 25. Русс. пер. М., 1866. С. 89.

³³⁸ - Никодим Милаш, еп. Правила Православной Церкви с толков. Т. 1. СПб., 1911. С. 152–153.

³³⁹ - Цит. по: Фаррар Ф. Первые дни христианства. СПб., 1892. С. 88.

³⁴⁰ - «Есть данные, что в России до революции было 360 000 священнослужителей, а к концу 1919 г. их осталось 40 000», – 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.

³⁴¹ - Авва Дорофей. Душеполезные поучения. М., 1874. Поуч. 9, с. 126.

³⁴² - Тертуллиан. Твор. Т. 1. СПб., 1847. Апология, 23. Об идолопоклонстве, 1. С. 144.

³⁴³ - Кюнг Г. Существует ли Бог? 1982. С. 295.

³⁴⁴ - Там же. С. 297.

³⁴⁵ - Светлов Э. У врат молчания. Брюссель, 1971. С. 80–81.

³⁴⁶ - 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. См. подробнее далее в § 4. Магизм.

³⁴⁷ - См. гл. VI: Откровение, § 3. Индивидуальное откровение и его признаки. Гл. IX: Духовная жизнь, § 1, 7 Прелесть.

³⁴⁸ - Антропософия (от греч. – человек и – мудрость) – мистическое учение, ставящее на место Бога человека, постигшего «тайную мудрость», «истинный» смысл бытия и через это ставшего сыном Божиим.

³⁴⁹ - Штейнер Р. († 1925) – германский философ, мистик, основатель антропософии.

³⁵⁰ - Бердяев Н. Самопознание. Париж, 1949. С. 205–206.

³⁵¹ - См. гл. II, § 8: Многообразие религий.

³⁵² - Булгаков С. Свет Невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 323.

³⁵³ - Апология. 1, 7 // Памятники древней христианской письменности. В 7 т. Т. 4. М., 1860–67. С. 25.

³⁵⁴ - Апология. 1, 46. Там же. С. 85.

³⁵⁵ - Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 616, прим. 261.

- ³⁵⁶ - Василий Великий. Творения. Т. 1. СПб., 1911. Беседы на шестоднев. Бес. 9, с. 92, 93.
- ³⁵⁷ - Дьяченко Г.Н. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 6, 567, 234.
- ³⁵⁸ - См. гл. IX: Происхождение мира.
- ³⁵⁹ - Прот. А. Мень: В иудаизме нередко понятие Царства Божия связывали с внешним торжеством Израиля и фантастическим благодеянием на земле.
- ³⁶⁰ - Казило С. Обзор журнала «Христианская Мирная конференция».
- ³⁶¹ - В греческом тексте здесь стоит глагол *plhrîsai* (infinitiv, aoristi, activi от *plhrōw* – наполнять, восполнять, исполнять, кончать).
- ³⁶² - Свт. Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений: В 12 т. СПб., 1900. Т. 6, с. 91.
- ³⁶³ - Для понимания духовной жизни в наше время особенно полезны: Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения. М., 1874; Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. СПб., 1903; Творения. Т. I–V. СПб., 1905; Собрание писем. М.-СПб., 1995; Иоанн, схиигумен. Письма Валаамского старца. Коломна, 2001; Игумения Арсения. М., 1994; Никон, игумен. Как жить сегодня. Письма о духовной жизни. М. 2008. Лазарь, архим. Таинство исповеди. М., 1995.
- ³⁶⁴ - Здесь и далее в скобках указываются: первая цифра – номер тома, вторая – страница Творений свт. Игнатия (Брянчанинова) по изданию 1905 года.
- ³⁶⁵ - Иустин Философ, св. Апология 1, 46.
- ³⁶⁶ - Исаак Сириянин, св. Слова подвижнические. М., 1858. Сл. 34, с. 217.
- ³⁶⁷ - Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб., 1905. Ответ 274.
- ³⁶⁸ - Монах Меркурий. В горах Кавказа. «Паломник», 1996. С. 7–8.
- ³⁶⁹ - См. также гл. VI, § 3: Индивидуальное откровение.
- ³⁷⁰ - Прп. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах. Гл. 131. // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5, с. 214.
- ³⁷¹ - См. примеры в гл. VI, § 3: Индивидуальное откровение.
- ³⁷² - Добротолюбие, т. 5. М., 1890. С. 17.
- ³⁷³ - Предание учеником своим М., 1849. С. 25
- ³⁷⁴ - Св. Феофан (Говоров). Что потребно покаившемуся и

вступившему на добрый путь спасения. МДА, «Новая книга», 1995. С. 87.

³⁷⁵ - Свт. Игнатий. Собрание писем. М.-СПб., 1995. №159, с. 303.

³⁷⁶ - Св. Феофан (Говоров). Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. МДА, «Новая книга», 1995. С. 72–73.

³⁷⁷ - Древний патерик. М., 1874. Гл. 10, п. 159.

³⁷⁸ - Здесь и далее ссылки на Творения святителя Игнатия делаются по изданию: СПб. 1905.

³⁷⁹ - Здесь и далее ссылки даются на «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему» по изданию: УМКА-PRESS. Paris.1973.

³⁸⁰ - Эта тема требует специального рассмотрения.

³⁸¹ - Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова. М.-СПб. 1995. №276.

³⁸² - В этом отношении очень показательна книга известной протестантской писательницы 18-го века Ж. Гюйон «Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобрести внутреннюю, сердечную Молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства». СПб. 1822.

³⁸³ - Св. Феофан. Собрание писем. Выпуск 5. № 824. М. 1899. С. 110.

³⁸⁴ - Там же. №825. С.112.

³⁸⁵ - Вот некоторые из «духовных» писаний последних лет: Г.П. Дурасов. «Богом данная Макария»; Татьяна Гроян. «Царский архиерей»; Иеромонах Трифон. «Чудеса последнего времени»; С.Г. Залесский. «По вере вашей да будет вам. Об иконе Божией Матери, именуемой “Воскрешающая Русь”»; А.Г. Чахвадзе. «Окно в мир горний: явления, чудеса и молитвы последних времен»; «Русь Православная»; «Духовные беседы и наставления старца Антония»; С. Девятова. Очерк «Пензенский старец Алексей» в книге «Православные старцы 20 века»; иеромонах Гавриил. «Пензенский старец Алексей. Приидите ко мне все труждающиеся...»; Схимонахиня Антония. «Я испытал тебя в горниле страдания»; «Угодница Божия Пелагия Рязанская»; «Ах, мама, маменька»; «Встреча с вечностью» (видеокассета и DVD-диски); Лучезарный батюшка. Воспоминания об игумене Гурии (Чезлове) .

³⁸⁶ - «его язык, как моторчик, непрерывно повторял односложную Иисусову молитву» (с.190).

³⁸⁷ - Свами Нараянананда. Практические наставления по достижению Самадхи. М., 2003, с. 70 – 73.

- ³⁸⁸ - Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. М. 1858. Сл. 55.
- ³⁸⁹ - О цели христианской жизни. Серг. Посад, 1914. С. 41.
- ³⁹⁰ - Прп. Симеон Новый Богослов. // ЖМП, 1980. №3, с. 67.
- ³⁹¹ - Прп. Максим Исповедник. Твор. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. «Мартис», 1993. Вопрос 42, с.111.
- ³⁹² - Св. Феофан (Говоров): «Но надо при сем иметь в мысли, что в сем умертвии греху через крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно-свободных решимостей самого человека» (Толкование первых восьми глав послания св. ап. Павла к Римлянам. М., 1890. С. 332).
- ³⁹³ - Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. М., 1892. Слово второе, с. 30.
- ³⁹⁴ - См.: свящ. Павел Флоренский. Освящение реальности. // Богословские труды. №17. М., 1977. С. 148–152.
- ³⁹⁵ - 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» (Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. Беседа 5, с. 40).
- ³⁹⁶ - Прп. Симеон Новый Богослов пишет: «Имя (Его) нам неизвестно, кроме имени “Сущий”, неизреченный Бог, как сказал Он» (Исх. 3, 14)» (Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. Серг. Посад, 1917. С. 272).
- ³⁹⁷ - Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 98–99.
- ³⁹⁸ - 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. М., 1891. Ч. 1, с. 155). «Лестница» прп. Иоанна четко проводит эту идею взаимообусловленности, как добродетелей, так и страстей в духовной жизни христианина.
- ³⁹⁹ - Св. Исаак Сирин 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» (Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1858. Слово 72, с. 528).

- 400 - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2, с. 334.
- 401 - Прп. Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. Киев, 1902. С. 33.
- 402 - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 2, с. 127.
- 403 - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. Т. 4, с. 9.
- 404 - Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Троице-Сергиева Лавра, 1904. С. 360.
- 405 - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. СПб., 1985. С. 187.
- 406 - Прпп. Варсануфий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. СПб., 1905. С. 297.
- 407 - Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. Слово 3-е, с. 36.
- 408 - 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» (Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 4. СПб., 1898. С. 385).
- 409 - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2, с. 57.
- 410 - Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1858. Слово 55, с. 372–373.
- 411 - Еп. Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2, с. 53, 55.
- 412 - Прп. Исаак Сирий. Указ. соч. Слово 55, с. 389.
- 413 - Прп. Исаак Сирий. Указ. соч. Слово 55, с. 371–372.
- 414 - Лествица. Слово 25, § 37.
- 415 - Свт. Тихон Задонский. Твор. Т. 2. М., 1899. С. 99.
- 416 - 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.
- 417 - Прп. Исаак Сирий. Указ. соч. Слово 48, с. 299–302.
- 418 - О цели христианской жизни. С. 17–21.
- 419 - Игумен Никон. Письма духовным детям. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 119
- 420 - Еврейское слово «йом» (переведенное на церковно-славянский и русский языки как «день») означает не только день, но и период, эпоху,

неопределенный промежуток времени, момент.

⁴²¹ - Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 144.

⁴²² - См., например, высказывания 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.

⁴²³ - Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Париж, 1964. Т. 2, с. 51, 53.

⁴²⁴ - София, по Е. Трубецкому, есть «неотделимая от Христа Божия премудрость и сила» (Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918. С. 104).

⁴²⁵ - Там же. С. 105.

⁴²⁶ - Цит. по: Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. 2-е изд. Киев, 1884–1885. Т. 3, с. 40.

⁴²⁷ - Ср.: Х. Яннарас. Мир. // Вера Церкви. М., 1992.

⁴²⁸ - Там же. С. 42, прим. 4.

⁴²⁹ - Определение четвертого Вселенского собора 451 года в г. Халкидоне.

⁴³⁰ - 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.

⁴³¹ - См., например: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. / Пер. с франц. М., 1987.

⁴³² - Цит. по: Лелотт Ф. Решение проблемы жизни. Брюссель, 1959. С. 91.

⁴³³ - Беседа прп. Серафима Саровского с Н.А.Мотовиловым о цели христианской жизни. Серг. Посад, 1914. С. 11.

⁴³⁴ - Свт. Феофан. Собрание писем. Вып. I. М., 1898. С. 98.

⁴³⁵ - Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопросы философии. 1991. № 2, с. 44.

⁴³⁶ - Населенный космос. / Под ред. В.Д. Пенелиса. М., 1972. С. 77.

⁴³⁷ - Бен Хобринк. Эволюция. Яйцо без курицы. М., 1993. С. 66.

⁴³⁸ - 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. Чикаго, 1983).

⁴³⁹ - См., например: Курьер. 1972. № 8/9; так же: «Человек». // БСЭ. Т. 29, с. 50–54.

⁴⁴⁰ - См., например: Моррис Г. Сотворение мира: научный поход. Сан-Диего, Калифорния, 1981; Тростников В. Научна ли «научная картина мира»? // Новый мир, 1989. №12.

⁴⁴¹ - Зеньковский В.В. Основы христианской философии: в 2 т. Париж, 1964. Т. 2, с. 35.

⁴⁴² - Догматик 7-го гласа.

⁴⁴³ - Например, свт. Игнатий Брянчанинов, говоря о 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. СПб., 1905. Т. 1, с. 480).

⁴⁴⁴ - См. гл. VIII: Духовная жизнь

⁴⁴⁵ - Свт. Игнатий. Творения. СПб. 1905, Т. 4, с. 271).

⁴⁴⁶ - Уже в 19 веке свт. Филарет Московский писал: «Как скучно видеть, что монастыри все хотят богомольцев, то есть сами домогаются развлечения и искушения. Правда, им недостает иногда способов, но более недостает нестяжания, простоты, надежды на Бога и вкуса к безмолвию» (Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. «Отчий дом», 1994. С. 359).

⁴⁴⁷ - «По благословению наместника... праздник продолжился в Духовском корпусе Александро-Невской лавры: пелись старинные русские и малороссийские колядки и “щедрилки”, колядующие ходили со “звездой” – особым святочным фонарем, водили хоровод под гармонию. Были и ряженые, непременные участники Святок – “коза-дереза”, медведь-озорник. Дети, затаив дыхание, следили за представлением в “вертепе” – кукольном театре. В этот святой вечер казалось, что воскресла русская старина, и жив вечно юный дух народа, не утратившего дар неподдельной радости в наше смутное время» (Пресс-служба Санкт-Петербургской епархии. Р.Х. 2002/03. Православное обозрение). «12 августа в Киеве прошло празднование Дня Крещения Руси. Впервые в истории

украинского Православия по случаю церковного праздника был организован рок-концерт, на котором выступили грузинская джазовая певица Нино Катамадзе, украинская рок-группа “Братья Карамазовы” и российская рок-группа “ДДТ” ... Организаторами выступили три киевских монастыря – Голосеевский, Ионинский и Свято-Успенская Киево-Печерская лавра... С приветственной речью к слушателям обратился предстоятель УПЦ МП митрополит Владимир, который благословил зрителей и выразил надежду на то, что подобные празднования станут доброй традицией в будущем» («Фома», сентябрь, 2007. С. 9).

⁴⁴⁸ - «Эпоха Возрождения породила гуманизм, который, сочетая христианство и язычество, провоцировал такое всеобъемлющее своеволие, что Рабле сформулировал правило, характеризующее жизнь множества людей, в одной фразе: “Поступай так, как тебе нравится”, а по наблюдениям Эразма [Роттердамского] в 1501 г., ни один язычник не был столь развращен, как средний христианин». Джордан Омэн О.Р. Христианская духовность в католической традиции. Рим – Люблин, 1994. С. 232.

⁴⁴⁹ - Цит. по: Еп. Игнатий Брянчанинов. Соч. Т. 4. СПб., 1905. С. 271.

⁴⁵⁰ - Слово 29-е на пришествие Господне. Сл. 106-е об антихристе. «Об антихристе и страшном суде нет пространнее, чувствительнее и трогательнее учения преподобного Ефрема Сирина, умиляют и приводят в страх его слова» (Иоанн Троицкий. // Руководство к духовной жизни старца Адриана Югского. М.-Рига. 1995.С. 329).

⁴⁵¹ - П. Калиновский. Переход. М., 1991. С. 15

⁴⁵² - Свт. Игнатий. Твор. Т. 4. СПб., 1905. С. 323–324.

⁴⁵³ - Собрание писем свт. Игнатия. М.– СПб., 1995. Письмо № 44.

⁴⁵⁴ - Новосёлов М.А. Письма к друзьям. М. 1994.

⁴⁵⁵ - Еп. Игнатий Брянчанинов. Соч. СПб., 1905. Т. 4, с.267.

⁴⁵⁶ - «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.

⁴⁵⁷ - Буквально цифра 666 в еврейском языке соответствует словосочетанию «ха-мелек ле-исраэль», то есть – «Царь Израилев».

⁴⁵⁸ - Свт. Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. 5. СПб., 1905. С. 308.

⁴⁵⁹ - «Первый благотворительный рок-концерт, организованный при

участии молодежного отдела Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви (РПЦ), прошел накануне в Ледовом дворце северной столицы. Концерт собрал 13,5 тысячи зрителей. В нем принимали участие Юрий Шевчук, Константин Кинчев, Вячеслав Бутусов, Борис Гребенщиков и другие рок-звезды. Средства от благотворительной акции пойдут на восстановление домовых храмов петербургских вузов. По мнению организаторов концерта, рок-музыканты и РПЦ могут успешно сотрудничать в борьбе с насилием, наркоманией и другими пороками современного общества. Подобные акции предоставляют Церкви возможность выйти из храмов и напрямую обратиться к представителям молодого поколения» (Православное обозрение, № 130. 15.01.2003).

⁴⁶⁰ - Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский монастырь. 2003. С. 238, 243.

⁴⁶¹ - Свт. Игнатий Брянчанинов. Твор. Т. 2. С. 139.

⁴⁶² - В Окружном послании Священного Синода Элладской Церкви № 2641, от 9 февраля 1998 г., 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).

⁴⁶³ - «Путь». 1937. № 52.

⁴⁶⁴ - Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 208–211. Далее ссылки в тексте по этому изданию.

⁴⁶⁵ - См.: Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. 1–2. М., 1913.

⁴⁶⁶ - См.: В.И. Экземплярский. «Христианское юродство и христианская сила. К вопросу о смысле жизни». Киев, 1916.

⁴⁶⁷ - Священник Анатолий Жураковский. К вопросу о вечных муках. «Христианская мысль», 1916. № 7–9.

⁴⁶⁸ - См.: кн. Евгений Трубецкой. Смысл жизни. М., 1918, с. 93–94. Далее ссылки в тексте по этому изданию.

⁴⁶⁹ - См. его Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии пасхального догмата)». Серг. Посад, 1916, с. 331. Далее ссылки в тексте по этому изданию.

⁴⁷⁰ - Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. Париж, 1945, с. 507. Далее ссылки в тексте по этому изданию.

⁴⁷¹ - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. СПб., 1916. с. 38–39

⁴⁷² - Преп. Елифаний Кипрский. Творения. Ч. 1. М., 1863. с. 140.

⁴⁷³ - Цит. по: игумен Иларион (Алфеев). Христос победитель ада. СПб.2001, с.84.

⁴⁷⁴ - Свт. Афанасий Великий. Творения. Т.3. М., 1994. с. 464

⁴⁷⁵ - Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 7. М. 1865. С.530. Вот как эту мысль комментирует игумен, ныне епископ, Иларион (Алфеев): “VI Вселенский Собор включил имя св. Григория Нисского в число “святых и блаженных отцов”, а VII Вселенский Собор даже назвал его “отцом отцов”. Что же касается Константинопольского Собора 543 г. и V Вселенского Собора, на которых был осуждён оригенизм, то весьма показательно, что, хотя учение Григория Нисского о всеобщем спасении было хорошо известно Отцам обоих Соборов, его не отождествили с оригенизмом. Отцы Соборов сознавали, что существует еретическое понимание всеобщего спасения (оригенистический апокатастасис, находящийся в связи с идеей предсуществования душ), но существует и его православное понимание, основанное на 1Кор 15:24–28”.

⁴⁷⁶ - Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 543.

⁴⁷⁷ - Там же. С.557–558.

⁴⁷⁸ - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн.1. СПб. 1899. С.440. Но у Иоанна Златоуста можно найти утверждения и о вечном наказании грешников.

⁴⁷⁹ - Св. Ефрем Сирий. Творения. Ч.8. Сергиев Посад, 1914. С. 312

⁴⁸⁰ - Исаак Сирий, св. Слова подвижнические. Сл. 90, с. 615. М. 1858.

⁴⁸¹ - Преп. Исаак Сирий. О Божественных тайнах и о духовной жизни. (Новооткрытые тексты). Москва. 1998. Беседа 39. С. 200–201. Там же. Беседа. 41. С.216.

⁴⁸² - Максим Исповедник, преп. Твор.. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. «Мартис», 1994. С. 44, вопр. 7.

⁴⁸³ - Игнатий (Брянчанинов). Твор. Т.1. СПб.1905. С. 127.

⁴⁸⁴ - Преп. Исаак Сирий. О Божественных тайнах и о духовной жизни. М. 1998. Беседа 41. С. 216.

⁴⁸⁵ - Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С.905.

⁴⁸⁶ - Сергей Булгаков. Свет Невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 413–414.

⁴⁸⁷ - Св. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 13.

⁴⁸⁸ - Прп. Иоанн Дамаскин. Творения. М., 1997. С. 66.

⁴⁸⁹ - Св. Ефрем Сирийский. Псалтирь. М. 1874. Пс. № 134, с.194.

⁴⁹⁰ - Св. Иоанн Златоуст. Творения. Увещание к Феодору падшему. СПб. 1895.Т.1, книга 1, с. 13.

⁴⁹¹ - Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Изд. «Индрик». М. 2002. Слово 18, 6 (1). С. 590.

⁴⁹² - Н. Бердяев. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж. 1931. С.241.

⁴⁹³ - Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин.3:5). Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6:53).

⁴⁹⁴ - Слово 26, § 3,4 по изд. «Индрик». М. 2002.

⁴⁹⁵ - Н. Бердяев. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 241.

Содержание

| | |
|---|----|
| Путь разума в поисках истины профессор Алексей Ильич Осипов | 1 |
| Глава I. Понятие об Апологетике | 3 |
| § 1. Разделы апологетики | 4 |
| Богословская апологетика | 5 |
| Историческо-философская апологетика | 6 |
| Естественнонаучная апологетика | 9 |
| § 2. Краткий очерк истории Апологетики | 12 |
| Раннее христианство и эпоха Вселенских Соборов | 13 |
| Средневековье и эпоха Возрождения | 15 |
| Новое время | 19 |
| XX век | 24 |
| § 3. Русская апологетика | 26 |
| Глава II. Религия | 42 |
| § 1. Человек, мир, религия | 43 |
| § 2. Что такое религия | 47 |
| § 3. О чем говорит слово «религия» | 48 |
| § 4. Основные истины религии | 50 |
| § 5. Сущность религии | 52 |
| § 6. Взгляды отдельных философов на религию | 54 |
| 1. Взгляд Канта | 55 |
| 2. Взгляд Гегеля | 59 |
| 3. Взгляд Шлейермахера | 62 |
| § 7. Происхождение религии | 65 |
| 1. Натуралистическая гипотеза | 66 |
| 2. Анимистическая гипотеза | 68 |
| 3. Гипотеза Фейербаха | 70 |
| 4. Социальная гипотеза | 72 |
| 5. Положительный взгляд на происхождение религии | 78 |
| § 8. Первая религия | 80 |
| § 9. Многообразие религий | 82 |
| § 11. Псевдорелигиозные системы мысли: деизм, пантеизм, теизм | 85 |
| Глава III. О бытии Бога | 88 |

| | |
|--|------------|
| § 1. Доказательство | 89 |
| 1. Понятие о доказательстве | 90 |
| 2. Доказательство и истинность | 92 |
| 3. Об относительности эмпирических доказательств | 94 |
| 4. Выводы | 95 |
| § 2. Бога нет, потому что... | 96 |
| 1. Наука доказала, что Бога нет | 97 |
| 2. Его никто не видел | 99 |
| 3. Библия содержит в себе много противоречий | 100 |
| 4. В мире много страданий | 101 |
| § 3. Бог есть | 106 |
| 1. Космологический аргумент | 107 |
| 2. Телеологический аргумент | 109 |
| 3. Онтологический аргумент | 111 |
| 4. Психологический аргумент | 112 |
| 7. Религиозно-опытный аргумент | 118 |
| Глава IV. Религия и человеческая деятельность | 122 |
| § 1. Наука | 123 |
| 1. Наука или религия? | 124 |
| 2. Понятие науки | 125 |
| 3. Постулаты науки | 126 |
| 4. Методы науки | 128 |
| 5. О достоверности научного знания | 129 |
| 6. О критериях в науке | 133 |
| 7. Наука и мировоззрение | 135 |
| 8. Наука и религия | 137 |
| 9. Религия и наука | 138 |
| 10. Вера и знание в религии и науке | 141 |
| 11. Некоторые выводы | 142 |
| § 2. Путь разума в поисках истины | 143 |
| 1. Философия | 148 |
| 2. Наука | 152 |
| 3. Наука, мистика, магия. | 155 |
| 4. Христианство | 159 |
| § 3. Основа социального служения Церкви | 162 |
| § 4. Свобода, права и Церковь | 172 |
| Глава V. Откровение | 182 |
| § 1. Виды откровений | 182 |

| | |
|--|------------|
| § 1. Виды откровения | 183 |
| § 2. Общее Откровение и его признаки | 184 |
| § 3. Индивидуальное откровение и его признаки | 192 |
| § 4. Экзорцизм | 201 |
| § 5. Оценка естественного богопознания | 208 |
| Глава VI. Язычество | 211 |
| § 1. Натурализм | 213 |
| § 2. Идолопоклонство | 215 |
| § 3. Мистицизм | 216 |
| § 4. Магизм | 220 |
| § 5. Истоки и сущность язычества | 222 |
| § 6. Оценка язычества | 224 |
| Глава VII. Ветхозаветная религия | 225 |
| § 1. Учение | 226 |
| § 2. Ветхозаветная религия и христианство | 232 |
| Глава VIII. Духовная жизнь | 238 |
| § 1. Основы духовной жизни (по творениям святителя Игнатия Брянчанинова) | 239 |
| 1. Правильная мысль | 241 |
| 2. Что значит вера во Христа | 243 |
| 3. Познай самого себя | 245 |
| 4. Добрые дела | 246 |
| 5. Опасно преждевременное бесстрашие | 248 |
| 6. Правильная молитва | 250 |
| 7. Прелесть | 252 |
| 8. Католицизм | 254 |
| 9. Наставник | 256 |
| 10. Истина одна | 260 |
| § 3. О святости в Православии | 288 |
| 1. Бог и человек | 289 |
| 2. Ступени жизни | 290 |
| 3. Писание и Церковь | 292 |
| 4. Святость | 293 |
| 5. Законы жизни | 295 |
| 6. Любовь и заблуждение | 298 |
| 8. Плоды Духа | 301 |
| Глава IX. Происхождение мира | 305 |

| | |
|---|-----|
| § 1. Две нехристианские концепции | 306 |
| § 2. Христианское понимание мира | 308 |
| § 3. Гипотеза антимира | 312 |
| § 4. Творение или (и) эволюция | 314 |
| § 5. Христианская экология | 317 |
| Глава X. Эсхатологическая проблема в русском православном богословии и религиозно-философской мысли XX века | 319 |
| § 1. Понятие об эсхатологии | 320 |
| § 2. Антихрист | 322 |
| § 3. 666 и ИНН | 327 |
| § 4. Антиномия геенны | 333 |
| Примечания | 351 |