

Архиепископ Михаил (Мудьюгин).

ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ОТ АВТОРА

В послереволюционный период, в условиях ограничения церковной деятельности, богословские труды, как известно, в нашей стране почти не публиковались. Научные статьи и даже монографии, посвященные богословским проблемам, распространялись преимущественно «самиздатом». Именно таким образом пришли к читателю труды ныне покойных К. Сборовского и А. Шишкина, которые особенно ценны тем, что затрагивают многие мировоззренческие и философские проблемы, находившиеся тогда в «монопольном» ведении материалистов.

Настоящая монография – дань благодарной памяти этим ученым.

Также хочу выразить глубокую признательность моей ученице и духовной дочери Т. В. Кузнецовой, взявшей на себя труд редактора и корректора, а также моей бессменной сотруднице С. Н. Тетюшевой, которая в течение почти тридцати лет участвует в моей работе в качестве машинистки-референта.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин), декабрь 1994 г.

ВВЕДЕНИЕ

Весьма важным для правильного подхода к любой дисциплине является ее определение, которое в предельно краткой форме обычно содержится уже в ее наименовании.

Наш предмет называется «Основное богословие».

Остановимся сначала на понятии богословия как таковом. Как и в греческом языке, переводом с которого является это составное слово (θεολογία), его можно понимать двояко: как слово или учение о Боге и как Слово Божье, т.е. учение, исходящее от Бога. Нетрудно видеть, что в первом толковании инициатором и автором суждений о Боге мыслится человек, а о Боге говорится как об объекте человеческого мышления и слова. Во втором толковании слово исходит от Бога, Он мыслится как Субъект слова, а человек – как объект воздействия Господа через Его Слово. Хотя такое понимание богословия более возвышенно и в религиозной жизни должно быть главенствующим, однако следует признать, что и первое толкование имеет определенные права гражданства: как об этом подробно будет сказано позднее, возможность богопознания обусловлена не только наличием Откровения, но и способностью человека его воспринимать и на его основе формировать те или иные представления и умозаключения о Боге – Источнике и основном содержании Откровения. Говоря словами Священного Писания, хотя «Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор 2:11), однако «мы приняли ... Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (ст. 12), и этот дар познания нам необходим, ибо «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого, истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3), как сказал Сам Господь в Своей Первосвященнической молитве.

Итак, богословие в прямом значении слова есть богопознание, т.е. комплекс представлений и суждений о Самом Боге, составляемых на основе и в пределах Божественного Откровения. Хранителем, истолкователем, вестником Откровения является Христианская Церковь.

Богословие, в широком смысле слова, включает многое, что является плодом церковного творчества: сюда относятся истолкование Священного Писания, церковные каноны, даже разработка и формулирование понятий и положений, не всегда непосредственно преподанных Священным Писанием, литургическая деятельность и ее осмысление, нормы нравственности, вытекающие из Откровения, религиозное искусство и другое. Однако, поскольку Церковь убеждена, что в ней по неложному обещанию ее

Основателя и Главы действует Дух Святой, научающий всему и наставляющий ее на всякую истину (Ин 14:26; 16:13), она имеет все основания считать, что и эти разработанные и акцептированные ею понятия и представления, объединяемые наименованием «Священное Предание», тоже являются в той или иной степени результатом Откровения и потому могут и должны быть предметом богословского изучения и познания.

Многообразие церковного творчества привело к возникновению широкого спектра богословских наук. Так, кроме основного, существуют и в духовных школах преподаются догматическое, нравственное, пастырское, сравнительное богословие; первое место в ряду этих богословских наук занимает основное богословие.

Основным оно называется потому, что в нем рассматриваются и изучаются самые главные, основные, наиболее общие истины, без усвоения которых все главные богословские науки могут показаться беспочвенными. Многие из этих истин имеют столь обобщенный характер, что без них невозможно религиозное мышление вообще. Таковы истины бытия Божьего и утверждение о наличии в человеке духовного начала. Сюда же относится рассмотрение сущности религии как таковой, ее происхождения, ее отношения к разным сторонам человеческой жизнедеятельности и др.

Некоторые из специфически христианских положений, входящих в предмет основного богословия, служат краеугольным камнем христианской догматики, почему, в частности, содержание догматического богословия можно рассматривать как развитие и раскрытие этих истин. Таковы, в частности, понятия об Откровении, основы Христологии и сотериологии, учение о происхождении, смысле и цели тварного мира и человека, т.е. основы эсхатологии и телеологии. Непосредственную органическую связь имеет наш предмет, как и другие богословские дисциплины, с важнейшим видом Откровения, со Священным Писанием. Несомненна связь с церковно-историческими науками, особенно с развивавшейся в течение веков апологетикой. Сопряженность нравственного богословия с основным постоянно подтверждается неудачей продолжающихся попыток найти или искусственно создать внерелигиозную основу нравственности.

Обобщая, можно сказать, что на положениях основного богословия базируется все здание христианского ведения и незнание их снижает убедительность христианского мышления, затрудняет ответ «всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании» (1 Петр 3:15).

Анализируя содержание наименования нашей дисциплины, мы видели, что она изучает прежде всего истины, являющиеся основой и объектом религиозного переживания. Так, рассмотрение сущности религии немыслимо без применения психологического анализа, а ее происхождения – без привлечения обширного исторического материала; проблемы богопознания требуют синтеза данных религиозного опыта (эмпирики), обобщаемого и дедуктируемого в направлении, указываемом Откровением.

В основное богословие входит также изучение самого религиозного переживания, утверждения и развития религиозной, в частности, христианской идеи, также – сопоставление христианства с другими религиями. Здесь основное богословие тесно соприкасается с психологией религии, с ее историей и со сравнительным религиоведением.

Важнейшее место в основном богословии занимает критическое, богословски ориентированное рассмотрение духовной правомерности религиозных представлений; здесь оно смыкается с философией религии.

При всем том основное богословие – самостоятельная наука. Оно должно не растворяться в других науках, а лишь учитывать их данные и разрабатывать свои проблемы в тесной связи как с другими богословскими науками, так и с религиоведением, органически связывая их между собою. Религиоведение, как и любая небогословская наука о религии вообще, – история, психология, социология и философия религии – может развиваться на почве богословских проблем, но также и без нее, как в рамках церковной жизнедеятельности, так и вне их. Именно основное богословие, пользуясь данными этих наук, выявляет их богословский аспект и включает их в сферу церковного восприятия.

Из упомянутой выше присущей основному богословию оценки содержания религиозных представлений и всего религиозного переживания в целом вытекает

апологетическая функция основного богословия, что и явилось поводом для его второго, традиционного наименования: «Апологетика» – от ἀπολογία (оправдываю, защищаю), ἀπολογία (защита, оправдание).

В прошлом это наименование науки являлось наиболее распространенным, без достаточного, на наш взгляд, к тому обоснования. В самом деле, если речь идет о защите, то возникает ряд вопросов: кого или что должно защищать, кто должен за эту защиту браться и какие средства защиты применять?

О защите Бога не может быть и речи, ибо само понятие Бога подразумевает всемогущество, силу, возможности коей бесконечно превосходят любые силы в созданном Богом мире, и потому постановка задачи о защите Бога столь же бессмысленна, сколько кощунственна.

То же можно сказать и о защите Церкви, точнее, ее внутренней духовной основы, пытаться защищать такую – все равно, что защищать живущего в Церкви Духа Святого.

Что же касается человечески-земной стороны Церкви, ее иерархической структуры, ее возможностей обладания материальными ценностями, материальных и правовых условий ее жизнедеятельности, то защита всего этого требует преимущественно внешних, организационных, юридических и материальных способов; для решения проблем правовых приходится пользоваться в первую очередь гражданским законодательством, при решении проблем материальных – заниматься бухгалтерией и кассовыми книгами и даже к членам Церкви обращаться не только со словами благовестия, но и с призывами к активному трудовому и финансовому участию в церковной жизни. Конечно, повышение нравственного и религиозно-общееобразовательного уровня христиан сказывается положительно и на этом материальном аспекте церковной жизни, но для этой цели приходится применять не столько научно-проповеднические методы, сколько пастырско-душепопечительный.

Говоря о проблемах защиты интересов Церкви, не следует упускать из вида прямо относящихся к ним слов Спасителя, сказанных в Гефсимании апостолу Петру: «Возврати меч твой в его место; ибо все, взявшие меч, мечом и. погибнут. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?» (Мф 26:52-53).

Апологетический аспект, присущий всякой богословской науке, сводится в конечном счете к стремлению защитить человеческие души от негативного эффекта заблуждений, т.е. отрицания истины или ее извращений.

Элемент преодоления внутренних проблем и внешних возражений есть в каждой науке вообще и в любой богословской науке в частности. С другой стороны, религиозная личность, независимо от степени ее богословской квалификации, онтологически заинтересована в истинности и в убеждающем воздействии

исповедуемой ею религии. Отсюда – апологетическая окраска, присущая в той или иной степени каждому религиозному переживанию. Этой окраской обладает также любое явление христианской жизни, например, крест на церковном куполе или на груди христианина, любое богослужение, даже любой соответствующий Христову учению поступок исповедующего это учение человека (Мф 5:16; 1 Ин 5:4-5).

Это особенно присуще основному богословию, содержание которого включает проблемы мировоззренческого плана, имеющие для духовной жизни личности значение, по своей актуальности первостепенное, притом не для какого-либо одного или многих лиц, но буквально для каждого человека, т.е. можно сказать, что основное богословие обладает свойствами тотальности и универсальности.

Существует два метода апологетического изложения любой доктрины, любых положений, истинность которых противопоставляется другим доктринам, другим положениям, противоречащим истине или от нее отклоняющимся: метод позитивного изложения истины и метод опровержения лжеучений. Оба они теснейшим образом взаимосвязаны, однако первенствующее значение и наибольшую действенность имеет первый из этих методов, т.е. изложение истины в ее цельности или как совокупности частных истин, раскрытие их содержания и взаимосвязи, их соотношения с реальностями духовного и материального бытия. Именно этот метод был по преимуществу присущ проповеди Иисуса Христа и Его апостолов, всей первоначальной Церкви. Ведь всепобеждающая истина христианства идентична Богочеловеческой Личности Христа

Спасителя, Который сказал: «Я путь, истина и жизнь» (Ин 14:6), Который «на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Ин 18:37).

Кроме того, позволительно спросить, может ли серьезная, претендующая на научную объективность дисциплина ставить свое содержание в зависимость от не находящихся под ее контролем факторов, отрицающих само это содержание, факторов явно тенденциозных, нередко произвольных, сугубо субъективных и противоречивых? Опровержение отклонений от истины без основательного ее изучения можно сравнить с изучением алхимии до ознакомления с химией или сложных физических и космологических теорий до усвоения элементов современной физики и космографии.

Само изложение, рассмотрение и изучение богословских истин, тем более главных, составляющих предмет основного богословия, несомненно способствует предохранению занимающихся всем этим человеческих душ от заблуждений, иначе говоря, как бы защищает их от различного рода концептуальных влияний, вредных для их духовного здоровья, опасных, в конечном итоге, для их спасения.

Однако элемент дискуссионный занимает в основном богословии как в науке свое законное место и должен составлять существенную часть его изложения. Заботясь об обеспечении организма всем необходимым для нормальной жизнедеятельности, т.е. воздухом, светом, теплом, движением, питанием, приходится принимать необходимые меры и для предотвращения, а в случае необходимости и лечения возникающих по тем или иным причинам нарушений, т.е. болезней. Именно такова, хотя и вторичная относительно возведения и раскрытия истины, но тоже весьма важная и для основного богословия специфическая задача христианской науки, которая обусловила присвоение основному богословию его другого наименования – «Апологетика».

Итак, позитивное изложение богословской истины могло бы быть само по себе достаточным и самодовлеющим, если бы богословие существовало и развивалось изолированно, вне контактов с другими отраслями знания, а также вне взаимодействия с широкими социальными кругами, равно как и с громадным числом отдельно взятых личностей. Может быть, методы богословия, в частности основного, мало чем отличались бы от методов других, особенно – гуманитарных наук, если бы все эти постоянные и многообразные контакты осуществлялись только с лицами и группами лиц, благоприятно или, по крайней мере, нейтрально относящимися к богословию и к лежащим в его основе истинам!

В действительности все обстоит иначе. Основное богословие уже по своему существу тесно связано со многими обширными и разнообразными проблемами.

Мало того, богословие существует и развивается в окружении множества людей и целых сообществ, которые относятся к нему с отчуждением, а часто и с враждебностью, принимающей иногда весьма активное выражение. Достаточно упомянуть наличие и распространенность в мире ряда так называемых «живых» религий, а также нерелигиозных мировоззрений – пантеизма, атеизма, деизма и др. Из них многие практикуют активный прозелитизм, присущий и христианству как мировой, претендующей на общечеловеческую значимость религии, в центре которой находится миссия общечеловеческого спасения, осуществляемого Христом через Его Церковь.

Отсюда неизбежность диалога, в условиях которого существует Церковь и ее богословие. Ведь Сам Христос, придя на берега Иордана, немедленно вступил в диалог со всеми окружающими Его людьми, неся им свет Своего слова, Своих поступков, всей Своей Богочеловеческой Личности, и именно в диалоге она оказалась «на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий» (Лк 2:34).

Как известно, этот диалог был неоднозначен: одни отвечали на обращение к ним Христа признаниями: «Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин 1:49); «Ты – Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16:16), «Господь мой, Бог мой!» (Ин 20:28), другие же реагировали злобными возражениями (Ин 5:16; 8:29), провокациями (Мф 22:15-22) и, наконец, смертным приговором и распятием.

Диалогом являлась проповедническая деятельность апостолов, их преемников, в конечном итоге – Церкви христианской в течение всех веков ее существования.

Можно сказать, что диалог с инакомыслящими есть практическое применение и проявление любого церковного богословия, прежде всего основного, и непосредственно из него вырастающих, составляющих как бы его продолжение разделов догматического богословия.

Само собой разумеется, что и в процессе диалога первенствующее место должно принадлежать позитивному раскрытию христианской истины¹, осуществляемому с использованием обычных охарактеризованных выше методологических возможностей. Однако диалог сам по себе, независимо от своего содержания, неизбежно накладывает на характер изложения особый отпечаток, определяемый взаимодействием сторон диалога, особенностями как их личными, так и тех концепций, которых каждая из них придерживается.

Этим объясняется резкое повышение в условиях диалога роли и значения апологетического элемента. Если, как мы видели, он присущ в той или иной степени каждой мировоззренческой концепции, то для христианского учения, иначе говоря – богословия, он естественен в связи с упомянутой выше спасающей миссией христианства, которую он осуществляет прежде всего в диалоге и которая вне диалога немыслима.

Особенности такого феномена, как диалог, обуславливают актуальность для нас ряда практических наук. Некоторые из них имеют не только познавательный, но и художественный аспект, как-то: гомилетика (или, применяя устаревшее в русском языке наименование, – риторика), диалектика (в древнем значении этого слова – искусство спора), а также логика, стилистика и некоторые другие филологические науки. Актуальность и даже необходимость их использования в диалоге обусловлена главным образом часто присущей диалогу полемической направленностью, выражающейся в стремлении убедить собеседника (а также присутствующих свидетелей диалога) в справедливости излагаемой данной стороной положений и в неправильности, ошибочности позиции партнера.

Здесь следует подчеркнуть необходимость воздержания от ряда приемов, которых как морально-негативных следует избегать в любом диалоге, но которые в диалоге по религиозной тематике совершенно недопустимы.

1. Должно быть исключено любое насильственное воздействие на партнера по диалогу. Это многократно происходило в истории христианской миссии и происходит до сих пор на всех уровнях диалога. Бывают случаи насильственного привлечения детей к участию в религиозной жизни старших поколений, что, как правило, обрекает на неудачу соответствующие воспитательные усилия и оставляет тяжелый след в душах детей, иногда на всю жизнь; бывали случаи насилия в общегосударственном масштабе, примером чему может служить обязательность крещения, исповеди, причащения и церковного бракосочетания в дореволюционной России: заведомо неверующие люди по принуждению принимали участие в Таинствах, внутренне этим возмущаясь и над собственными действиями насмехаясь.

Еще более ярким примером попыток насильственной миссии могут служить крестовые походы и практика инквизиции, равно как и известные в истории Церкви казни еретиков в 1503-1504 гг., сожжение вождя старообрядчества Аввакума (1682 г.) и пытки, которым подвергались его единомышленники (Епифаний, Феодор и др.).

Несомненно, психологической основой всех этих видов насилия являются греховные эмоции гордости, гнева, презрения, мстительности и ненависти, лицемерно прикрываемые личиной ревности о славе Божьей.

Принципиальная порочность насильственных методов «обращения» инакомыслящих была вскрыта не кем иным, как Самим Иисусом Христом. Ученикам, вознамерившимся отомстить отказавшим им в ночлеге самарянам, Он ответил: «Не знаете, какого

вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасать» (Лк 9:56; см. также Мф 26:52; Ин 18:10-11; Лк 22:49-51).

2. Недопустима заведомая ложь. Будучи пороком уже по своему происхождению, ибо по словам Христовым, дьявол «лжец и отец лжи» (Ин 8:44), ложь, давая иногда тактические, временные преимущества или выгоды, в конечном итоге разоблачается и дискредитирует истину, в целях защиты коей она применялась, равно как и самих незадачливых «защитников»: «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узно» (Мф 10:26).

Ярким примером такой «апологетической лжи» может служить приписывание религиозных воззрений авторитетным личностям, в действительности бывшим заведомо атеистами. Даже сама по себе попытка укрепить усвоение абсолютных и вечных истин столь дешевым способом, как ссыла на человеческий авторитет, всегда сугубо

относительный, представляет собой прием весьма сомнительной ценности, но этот прием приобретает порочный характер, когда ссылка не отвечает действительности, не соответствует историческим данным.

3. Недопустимым следует признать внесение в серьезный диалог, предметом которого являются жизненные проблемы мирозерцания, человеческого поведения и человеческих судеб, элементов насмешки, зубоскальства и карикатуры в любом виде и форме. Насмешкам нельзя подвергнуть сущность тематики диалога, объект убеждений и верований. В диалоге по мировоззренческим и религиозным вопросам полемический сарказм совершенно непозволителен.

4. Не только насмешка, но и всякий оскорбительный выпад против участников диалога должны быть исключены, равно как и оценка личных качеств или поведения как участников диалога, так и других приверженцев доктрин или позиций, коих участники диалога придерживаются или представляют. Нужно помнить, что личные недостатки, слабости, грехи, пороки ни в коей мере не могут бросать тень или дискредитировать учения, взгляды, убеждения или мировоззрения тех или иных лиц, как бы порочны или несовершенны они ни были (Мф 23:3). Достаточно вспомнить поведение учеников Христовых, когда был схвачен их Учитель, раздоры между апостолами в процессе их проповеднической деятельности (Гал 2:11-13; 2 Петр 3:16; Деян 15:37-41), пороки, в которых обвинял апостол Павел членов Коринфской церкви (1 Кор 1, 5, 6) и многие другие отрицательные факты новозаветной и позднейшей церковной действительности. Все они, при своей явной негативности, не могут служить основанием для дискредитации христианской веры, для отвержения спасающего действия Божьего на верующих христиан.

5. Не менее неудачным приемом спора следует признать демагогические попытки дискредитировать мнение оппонента по каким-либо побочным, косвенным аспектам, не имеющим по своему характеру концептуального значения. К числу таких пошлых попыток следует отнести ссылки на «несовременность» высказываемых оппонентом положений, на «отсталость от жизни» или на несоответствие этих положений взглядам тех или иных авторитетных лиц или даже общества в его большинстве.

Однако перечисленные нами возможные изъяны апологетического применения богословия вообще и основного богословия в частности еще раз подтверждает и подчеркивает важность и непререкаемость изложенного выше принципа превалирования позитивного изложения христианской истины над всеми другими аспектами и методами ее провозглашения и внедрения. Истина Христова – Сам Христос (Ин 14:6; проповедь Е/о учения продолжение Его спасающего делания, совершаемое Церковью и ее богословием согласно Его Завету и поручению (Мф 28:19). Голос Церкви в ее вероучении – голос Христов, по Его слову: «всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин 18:37).

Можно сказать, что первым и самым великим апологетом был Сам Богочеловек, Который каждым Своим словом и поступком боролся за освобождение человеческих душ от законничества, обрядоверия (Мф 15:1-20; 12:1-8) и всего, что противоречило выполнению людьми обеих заповедей любви, на которые Он указал как на первые, основные и всеобъемлющие (Мф 22:35-40;).

Но упомянув о тех методах апологии, которых следует ей избегать, уместно сказать о том, какой метод можно считать наиболее целесообразным, и привести замечательное высказывание великого христианского мыслителя XVII столетия Блеза Паскаля: «Человек лучше убеждается теми доказательствами, до которых доходит сам, чем которыми убедились другие. Поэтому апологет должен поставить себя на место убеждаемого, понять его внутренний мир и направить его так, чтобы он самостоятельно продумал и принял возведенную ему истину. Нужно обращаться ко всем душевным способностям человека, захватить его всецело, его разум, сердце, во всем возбудить стремление к обращению, чтобы никакая наклонность не вела к гибели»².

Глава: I. СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Религия есть данный в опыте факт, имеющий широчайшее, по мнению многих, даже универсальное распространение. Подавляющее большинство населения земного шара

придерживается той или иной религии, считая ее положения истинными, т.е. адекватными реальной действительности. Такое признание называется исповеданием религии и потому можно сказать, что большинство людей исповедуют ту или иную религию.

Определение понятия религии может быть дано в рамках социальной психологии. Исследователи, считающие себя чуждыми религии, изучают ее только в таком аспекте.

Еще более узкий характер имеет эмпирически-культовый аспект религии, изучение которого возможно чисто эмпирическим путем и потому общедоступно³.

Наиболее полное и всестороннее определение религии может быть дано только на основе религиозного опыта. Религиозный опыт является для верующего, как правило, тотальным, охватывает разум (рационально-познавательную функцию души), чувство (эмоциональную функцию) и волю (активно-деятельную функцию). Важнейшей и исходной составной частью религиозного опыта является восприятие и усвоение Откровения.

1. Нецерковные определения религии (критический обзор)

Рассмотрим некоторые из многочисленных определений религий, данных известными мыслителями.

Так, немецкий богослов Ф. Шлейермахер (1768-1834) утверждал, что в основе религии – сознание зависимости от высших Сил⁴. Великий философ XVIII века И. Кант (1724-1804) указывал на чувство нравственного долга как на основу религии⁵. Философ Ф. Паульсон (1896-1908) писал, что в основе религии внутреннее настроение, характеризующее «смирением и упованием»⁶. Почти наш современник Б. Рассел (1872-1967) считал, что в основе религии «страх перед неведомым»⁷.

Общая черта всех этих определений – исключительный акцент на психологическую сторону религиозного переживания и отсутствие упоминаний о его объекте, о его внешнем источнике, т.е. ничего не говорится о божестве (одном или многих). Между тем, как известно, именно «нечто божественное», как бы его в разных религиях себе ни представляли, является объектом религиозной жизнедеятельности и в то же время, по единодушному убеждению приверженцев любой религии, ее источником. Следует тем не менее отметить, что в каждом из приведенных определений содержится доля истины, что почти всегда свойственно односторонним, под определенным углом зрения суждениям.

К последнему из приведенных высказываний тесно примыкает атеистическое определение религии как иллюзорно-фантастического отражения объективно-существующего бытия (конечно, материального, другого последовательные материалисты не знают) в человеческом сознании. Такое определение религии, в отличие от других, включает объективно, т.е. независимо от сознания существующий материальный мир, поэтому остановимся на нем подробнее.

Это определение противоречит нашему опыту: любой человек хорошо отличает реальные идеи от нереальных, действительность – от игры воображения, подлинное переживание – от сновидения, историческое повествование – от сказки. Если такое смешение в отдельных случаях и было возможно в доисторическую эпоху на наиболее низких уровнях развития человечества, в исторический период развития, тем более в наше время, оно невозможно и практически не наблюдается, а религия существует, и современные религиозные люди по интенсивности, искренности и яркости своих переживаний не уступают своим как будто менее культурно развитым предкам.

Существуют общеизвестные примеры такого фантастического отражения: сказки, легенды, поверья и т.п. Дети верят им, и в их сознании реальность преломляется в фантастических образах. Однако с возрастом вера в сказки исчезает. Легенды и поверья тоже теряют свою вероятность с повышением культурного уровня; и религия, если бы она была только фантастическим порождением сознания, давно бы исчезла – взрослые, а тем более культурные люди, бесспорно отвергли бы ее. Невозможно и бессмысленно утверждать, что то, чем живет подавляющее большинство человечества в течение всех тысячелетий нашего исторического бытия, является лишь «иллюзорным отражением». Такой взгляд выражает пренебрежение к человечеству, к его познавательным способностям, разуму, духовным силам.

Кроме того, идея Бога как Существа всесовершенного, т.е. Абсолюта, никак не могла бы быть отражением материального мира, в восприятии которого нет ничего опытно-

абсолютного (примеры: относительность познания, в частности измерения величин; наличие антагонистических явлений в природе, относительность движения, времени в свете теории относительности).

Рассматриваемое определение оставляет также открытым вопрос: что побуждает человека заниматься самообманом и не только превращать данные опыта в систему, чаще всего весьма сложную, якобы иллюзорных, не соответствующих этим данным представлений, но и, руководствуясь этими представлениями, подчинять им свою жизнь, идти на определенные, весьма значительные самоограничения, иногда на самопожертвование, вплоть до мученичества?

Следует, однако, отметить, что если убрать из рассматриваемой формулы характеристику отражения реальной действительности как «иллюзорно-фантастического», то эта формула окажется близкой к реалистическому определению религии, свойственному христианской философии: религия действительно отражает существующую реальность, причем Высшую Реальность – Бога, хотя, к слову сказать, отнюдь не сводится лишь к отражению, – процессу, по существу своему сугубо пассивному (см. гл. «Происхождение религии»).

Есть еще одно определение, очень хлесткое по форме, но слабое по содержанию: «Религия – опиум для народа»⁸. Этим образным определением хотят сказать, что религия преподносится народу кем-то, кому это выгодно, как средство его одурманивания (Betaubungsmittel), т.е. погружения в состояние, сопровождаемое приятными, но иллюзорными, не имеющими реальных оснований и притом вредными переживаниями. Определение ложно, а примененный в нем образ неудачен по ряду причин: опиум – природный продукт, и его упоминание в определении само по себе опровергает цели упоминания: если религию сравнивать с природным продуктом, значит, она не изобретена как нечто искусственное, чуждое человеческой природе, а свободно произрастает в душе человека и в обществе как нечто им присущее;

убогость утверждения того, что религия есть нечто внешнее, привносимое в сознание и в жизнь кем-то, с какими-то своекорыстными целями, особенно подчеркивает предлог «для». Однако эта идея, некогда столь популярная («жрецы изобрели религию и обманывают народ в целях самообогащения»), давно опровергнута: если жрецы – изобретатели религии, то откуда они появились и как стали жрецами? (см. гл. «Происхождение религии»); действие опиума кратковременно, скоротечно; действие религии целожизненно, передается от одного поколения к другому. Хотя выражение, форма и даже содержание религиозной жизни меняются, однако она присуща человечеству, как утверждают антропологи и этнографы, с самого начала в его существования и, как мы убеждаемся ежедневно, – по настоящее время; опиум вызывает состояние опьянения, нарушая нормальную деятельность центральной нервной системы. Это состояние не стимулирует сознательную, целеустремленную деятельность человека, хотя бы даже в целях удовлетворения его утилитарных, эгоистических потребностей. Между тем религия (прежде всего христианская), не нарушая нормальных физиологических функций, поощряет самую возвышенную духовную деятельность, противодействуя удовлетворению низменных наклонностей и побуждая к развитию высших способностей и устремлений идейно-нравственного характера, как-то: самоограничение, т.е. обуздание собственных страстей, животных и эгоистических инстинктов, сочувствие и сострадание окружающим, взаимопомощь, включая в пограничных ситуациях самопожертвование, наконец – любовь как «свокупность совершенства» (Кол 3:14).

Благотворное влияние христианства на общественную и личную жизнь можно продемонстрировать на фактах, взятых из современной жизни. Так, в США разводом кончается каждый четвертый из заключаемых браков, но среди христиан, систематически посещающих храмы, на 57 браков приходится только один развод, а среди семейств, где ежедневно совершается семейная молитва с чтением Священного Писания, разводом завершается только один брак из 500!⁹

Как известно, злоупотребление алкоголем, никотином, применение наркотиков – это социальное зло, перед которым современное общество (любой структуры), со всеми его средствами воспитания и принуждения оказывается совершенно бессильным. Между тем эта проблема решается в тех церковных общинах, где пользование возбуждающими и

одурманивающими средствами в принципе запрещено (например, у баптистов, адвентистов, «Братьев Христа» (США) и др.).

Общеизвестны грандиозные масштабы христианской благотворительности и просветительной деятельности на всех континентах; при всех ее недостатках следует с восхищением признать, что тысячи и даже миллионы людей, особенно детей, были спасены от голодной смерти и истощения, получили образование (в основном начальное и среднее) и тем самым доступ к знаниям и культуре. Однако наиболее, пожалуй, субъективно-ощутимым и универсальным плодом христианской веры является радость общения с Богом, известная всякому христианину и в какой-то мере, несомненно, присущая также иудаисту и мусульманину. Радость осознания любви Божьей, вытекающего из нее прощения, примирения и близости с Богом, общения с Ним, тем в большей степени присуща христианину, чем в большей степени он христианин, т.е. чем сильнее в нем развита вера, надежда и любовь (1 Кор 13:13).

Эта радость, при всей своей субъективности, приобретает поистине социально-церковные масштабы в дни церковных торжеств, особенно в дни Пасхи, когда радость воскресения, освобождения, победы над злом и смертью овладевает душами с непреодолимой силой, побеждая и вытесняя скорби, страх и прочие порождения духовного мрака¹⁰; нам остается лишь напомнить, что, приходя в себя от действия опиума и других наркотических средств, наркоман каждый раз осознает, с одной стороны, их вредоносность, с другой – зависимость от повторного их применения.

Ничего подобного в религиозных переживаниях нет. В той или иной степени, в той или иной форме они присущи подавляющему большинству человечества. Если бы даваемое ими удовлетворение, радость, на высших ступенях переживания – счастье (блаженство) были бы призрачными, иллюзорными, то давно уже наступило бы отрезвление и разочарование, тем более что жизнь верующего сопряжена с немалым самоограничением, а нередко и с внешними трудностями (Мф 19:23-30; Ин 16:21). Таким образом, само длительное, многовековое, а в индивидуальном плане – целожизненное существование религии опровергает ее сопоставление с опиумом.

2. Реалистическое определение религии, основанное на религиозном опыте

Мы ознакомились с различными определениями религии, которые давались, так сказать, извне, людьми, придерживавшимися разных воззрений, но не имевшими подлинного религиозного опыта.

Теперь нам следует сформулировать общее определение религии, с учетом изученного материала, но исходя из присущего нам, как верующим людям, религиозного опыта. Мы обоснованно претендуем на возможность общего определения религии, реалистического, основанного на собственном опыте и на данных, предоставляемых нам религиоведением.

Религия как социальный феномен есть массовое, организованное и авторитетное искание и осуществление контакта со сверхчувственной, Высшей Реальностью.

В истинных монотеистических религиях, в частности в христианстве и в иудаизме (может быть, и в исламе), имеет место реальный контакт с истинной, высшей реальностью – Богом.

В ложных религиях это контакт с мнимыми реальностями (например, с языческими божествами) и носит иллюзорный, воображаемый характер¹¹.

Рассматриваемая в индивидуальном плане Истинная Религия есть взаимоотношение или общение, состоящее в божественном воздействии, воспринимаемом, осознаваемом и переживаемом человеком, сознательно на это воздействие отвечающим.

Людам, которые активно, убежденно исповедуют ту или иную религию, приписывается религиозность, т.е. устойчивое систематическое, иногда целожизненное переживание общения со сверхчувственной Высшей Реальностью на личном, социальном и всемирном уровнях. Людей, которым свойственна религиозность, называют *религиозными* (или верующими).

Из нашего определения религии в ее индивидуальном преломлении следует важный вывод. Очевидно, религиозная принадлежность связана с духовной активностью, без которой восприятие, осознание и переживание божественного воздействия немислимо. Поэтому формальная принадлежность к какой-либо религии отнюдь не равнозначна религиозности. Бывает, что зарегистрированный (как это практикуется в некоторых

странах Запада) член религиозной общины причисляет себя к той или иной религии или вероисповеданию, однако не питает в душе даже поверхностного интереса к религиозным вопросам и не практикует (а может быть, даже не знает) установлений и требований, которые эта религия к нему предъявляет. Разумеется, такого человека религиозным считать нельзя. *Социальная религиозная принадлежность без индивидуальной религиозности является фикцией.* Про таких людей Христос говорил словами пророка: «Приближаются ко Мне люди сии устами своими, сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф 15:8; Ис 29:13). Именно этот принцип провозглашал апостол Павел, когда говорил, что формальная принадлежность к числу потомков Авраама еще не означает принадлежности к избранному народу (Рим 9:6-8), «ибо не тот Иудей, кто таков по наружности и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим 2:28-29), «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал 6:15).

В Священном Писании слово «религия» и его производные не встречаются. Чаще всего весь комплекс религиозных переживаний, отношение человека к Богу, называется там «верой», и это обозначение прочно вошло в обиходный язык христиан, и не только христиан. Так, в Послании к Евреям говорится, что «без веры угодить Богу невозможно» (Евр 11:6), и далее указывается на ее великое значение в жизни и истории, а в другом послании апостол Павел, сопоставляя веру с другими христианскими функциями – надеждой и любовью, указывает на недостаточность веры в чисто рациональном понимании этого слова (1 Кор 13:2,13). Последователей Христа, иначе – христиански-религиозных людей апостолы называли «верующими» (Ин 1:12; Гал 3:7,9) или чаще – «верными» (2 Кор 6:15; Еф 1:1).

Слова «верный», «верующий» широко применяются и в других религиях, как например в исламе, приверженцы которого называют друг друга «правоверными». И в наше время мы обычно делим всех людей на «верующих» и «неверующих», независимо от их формальной религиозно-конфессиональной принадлежности, ибо, как мы знаем, часто человек, будучи по рождению, крещению и даже воспитанию – христианином, оказывается неверующим и сознательно отвергает свою христианскую принадлежность¹².

3. Наиболее общие элементы религиозного сознания и переживания

Помня, что наше определение религии претендует на универсальность, и пользуясь данными религиозного опыта, попытаемся выделить наиболее общие черты, присущие всякому религиозному сознанию, независимо от специфики той или иной религии. Религий существует много, но все они связаны общностью, обусловленной прежде всего единством человеческого рода, идентичностью его биологически-психологических данных, сравнительным сходством мышления, эмоций, потребностей и интересов людей, а прежде всего и более всего, реальным бытием единого истинного Бога, бытием, независимым от человеческих представлений, убеждений, верований, заблуждений.

Таких черт, или элементов религиозного сознания, по меньшей мере пять:

а) Убеждение в существовании сверхъестественных или, по крайней мере, обладающих сверхъестественными свойствами существ или предметов, которые в сознании религиозного человека являются объектами его религиозного отношения¹³.

Таковыми объектами у язычников, например у многих диких племен, являются силы природы, нередко солнце, земля, у тотемистов – амулеты, а у анимистов – души умерших предков.

В наиболее возвышенных и развитых монотеистических религиях – христианстве, иудаизме, исламе – объект религии – единый и истинный Бог, известный людям в меру Своего самооткровения (см. гл. «Учение об Откровении»).

Человек, искренне убежденный в нереальности чего-либо сверхъестественного, не допускающий даже возможности существования чего-либо за пределами материального мира и его явлений, не имеет религии и не может быть назван религиозным, или верующим. Обычно таких людей называют (в том числе и сами они) атеистами, безбожниками или (что не совсем точно) – неверующими.

б) Убежденность в возможности контакта, общения и даже взаимодействия с объектами религии.

Эта черта очень важна для уяснения сущности религиозного переживания. Деистов, например, нельзя назвать религиозными людьми, ибо, признавая существование Бога как первопричины всего сущего, они отрицают возможность живого общения с Ним, считая, что Он не влияет на жизнь и судьбы созданного Им мира.

Для любой религии характерна убежденность в том, что с объектом (или объектами) религии возможно общение: со стороны человека — в форме молитвы, жертвоприношения, исполнения тех или иных требований божеств, со стороны божества предполагается знание человеческих действий, слов и даже мыслей, желание и возможность воздействовать на человеческие судьбы (положительно или отрицательно), наконец, возможность предъявления людям своих пожеланий и требований; иначе — то или иное воздействие на человеческую волю и поведение.

На возможность контакта с божеством как на неотъемлемое свойство религии указывает само происхождение слова «религия», в основе которого лежит латинское *religare* — «связывать, соединять» (Лактанций на этом основании определяет религию как союз человека с Богом); или же (как полагал Цицерон) это слово *religere* — «отлагать, откладывать для особого употребления», в переносном смысле — «относиться к чему-либо с особым вниманием и почтением».

в) Сознание зависимости от объектов религии, основанное на отмеченной выше убежденности в их существовании как существ (или предметов), обладающих сверхъестественными свойствами, в частности — способностью влиять на человеческие судьбы.

Это сознание зависимости является также косвенным следствием сознания возможности общаться с божеством. В самом деле, это общение всегда неравноправно и неравносильно: человек знает, что он много слабее божества, и может его только просить, умолять, излагать ему свои желания, задабривать его жертвоприношениями, в то время как божество могущественно, способно влиять на обстоятельства жизни человека, радовать его или печалить, может, наконец, поддерживать и сохранять саму его жизнь или отнять ее. Во многих религиях (в христианстве, исламе и др.) воздействие воли божества на участь человека распространяется и на его посмертное существование. Отсюда осознание и переживание всецелой зависимости от объекта религии.

Все три приведенные нами элемента религиозного сознания объединены в известном тексте Евр 11:6: «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает».

Здесь указывается на основу всякой религии — на убежденность в существовании Бога, упоминается возможность «искать» Его и к Нему «приходить» и наконец высказывается уверенность в Его ответной реакции, которая зависит, конечно, от Его благосклонности: «ищущим Его воздает».

Разные варианты Божественной реакции на поведение людей, в частности на их молитвенное обращение, можно найти на многих страницах Священного Писания: «Я думал: отвержен я от очей Твоих; но Ты услышал голос молитвы моей, когда я воззвал к Тебе... Господь хранит верных, и поступающим надменно воздает с избытком» (Пс 30:23-24). Эта же мысль в тексте Притчей: «Если над кощунниками Он (Бог) посмеивается, то смиренным дает благодать» (Притч 3:34), который апостолы Иаков и Петр перефразируют так: «Бог гордым противится, смиренным же дает благодать» (Иак 4:6; 1 Петр 5:5).

г) Осознание определенных требований со стороны объектов религии и ответственности, связанной с выполнением или невыполнением этих требований.

Этот аспект религиозного переживания тесно переплетается с предыдущим. Религиозный человек не только знает, что божество (в общем случае — божества) может влиять на жизнь его самого и ему подобных, не только убежден в своей зависимости от воли божества, но также считает, что божество тем или иным способом сообщает ему (непосредственно или через других людей, например, жрецов, пророков и др. свою волю. Божество информирует не только о своем существовании, но и о своих желаниях и требованиях, предъявляемых к данному человеку или к целому коллективу — роду, племени, общине и т.п.

Осведомленность о требованиях — заповедях божества — переживается, как правило, положительно: их наличие подразумевает возможность для человека достигнуть

желаемой ситуации путем исполнения ставшей ему известной Божественной воли. Не зная этой воли, человек чувствует себя находящимся во власти божественного произвола, который во всех нехристианских религиях страшен, ибо им чуждо представление о любви Божьей, и приверженцам этих религий приходится иметь дело только с безграничным или, во всяком случае, безмерно превосходящим человеческие возможности могуществом божества. Именно этот доходящий до ужаса страх слышен, когда апостол говорит о христианах, утративших веру и тем самым свое преимущество – быть уверенными в любви Божьей: «Страшно впасть в руки Бога живого» (Евр 10:31).

Когда же воля божества известна, то человек вступает в своего рода, может быть неписанные, но ясно осознаваемые договорные отношения: исполнение требований и заповедей божества влечет за собой его благоволение, неисполнение – наказание. В наиболее ясной форме эту альтернативу можно найти в Пятикнижии (см., например, Втор 30:15-18), где отношения, устанавливаемые между Богом и Израильским народом, находят выражение в четком, письменно зафиксированном договоре.

д) Стремление к установлению добрых отношений с объектами религии, прежде всего их умиротворение исполнением их требований (заповедей), а в случае нарушений – соответствующей компенсацией, покаянием или жертвоприношением.

Зная волю божества и его требования, обращенные к субъекту религии, последний, как это следует из предыдущего, видит себя поставленным перед дилеммой: принять эти требования к исполнению или их отвергнуть, ими пренебречь, их нарушить.

Нередко эти требования противоречат или представляются человеку противоречащими его желаниям и даже потребностям, в результате чего возникает искушение их нарушить, или обойти, или же (как это нередко практикуется в примитивных религиях) попытаться обмануть божество, скрыв от него поступок, нарушающий его заповедь (нечто подобное можно усмотреть в поведении Адама и Каина после их грехопадений, см. Быт 3:8-10; 4:9; ср. также Деян 5:3).

Однако уверенность в реальности объекта религии (божества или божеств) и в их могуществе, равно и в личной от них зависимости, настойчиво побуждает религиозного человека стремиться к приобретению и сохранению благоволения божества исполнением его требований, каковы бы они ни были: жертвоприношения, обрядовые ритуалы, словесные обращения (молитвы), определенное поведение по отношению к окружающим и другие.

В случае же вольного или невольного нарушения преподанных ему заповедей (законов, требований) человек оказывается перед необходимостью восстановить нарушенные добрые отношения с божественным законодателем, получить прощение и вернуть его расположение.

Средствами для этого на примитивном уровне служат те же жертвоприношения, совершаемые, чтобы задобрить божество. Особенно ценным и действенным считается жертвоприношение, если оно связано (обычно так и бывает) с ущемлением собственных интересов. Виновный, сознавая неизбежность наказания, старается предотвратить его, предпочитая наказать себя сам, чем подвергнуться наказанию со стороны разгневанного могущественного божества.

На более высокой ступени религиозности место жертвоприношения занимает покаяние; при этом жертва как внешний знак может оставаться, но центр тяжести переносится с нее на внутреннее состояние, на самоосуждение и изменение личного поведения в соответствии с требованиями божества. Особенно отчетливо эту, имевшую место в истории религий, трансформацию и возвышение религиозного переживания до более высокого уровня можно проследить в истории иудаистской религии.

Автор Книги Бытия представляет себе жертву как нечто физически приятное Богу (Быт 8:21), в законе Моисеевом жертвоприношения за грех, их качество и количество точно регламентированы в зависимости от тяжести нарушений Закона, и только Давид выражает убежденность в том, что Бог обычной жертвы не желает и «к всежжению не благоволит», а вот приличная и угодная «жертва Богу – дух сокрушенный» (Пс 50:18,19). В другом месте псалмопевец (Асаф) говорит от имени Божьего: «не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих, ибо Мои все звери в лесу и скот на тысяче гор ... ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои» (Пс 49:14).

Наконец, спустя несколько столетий после Давида, пророк Исайя повторил его мысль в еще более ярких выражениях (Ис 1:11-20), а пророк Осия достиг понимания, что Бог «милости, а не жертвы хочет, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос 6:6). Эта истина столь возвышенно-духовна, требует такой духовной устремленности, что и Христос ее напоминал (Мф 9:13; 12:7); ведь и во все последующие времена, включая наше, встречаются люди, воображающие, что можно откупиться от Бога толстой свечой или загладить грех грошовой милостыней!

4. Особенности религиозного сознания в христианстве как в истинной религии

Обзор элементов религиозной жизни, которые мы считаем общими для любых ее разновидностей, может натолкнуть на мысль, что все религии более или менее равноценны, а если и отличаются одна от другой, то лишь частностями, имеющими преимущественно объективно-внешний характер, внутренняя же сторона религий, переживание их людьми в основе своей якобы одинаково, называют ли они Бога Саваофом, Отцом, Аллахом или как-то иначе, почитают ли они Христа, Моисея или Мухаммеда, более того – верят ли они в единого Бога или во многих.

Если так, то в чем преимущество христианства? Не является ли оно лишь одной из религиозных разновидностей, практически равноценных? Примерно так и считали некоторые мыслители – Л. Толстой, а еще ранее его Лессинг, Ренан, Штраус и другие.

Такой подход к факту религиозного плюрализма называется синкретизмом и является большим искушением, угрожающим христианству и, следовательно, делу спасения людей, совершенному Иисусом Христом, ибо реализация этого дела относительно любого отдельного человека требует веры (Ин 3:36; 16:16).

На чем, однако, зиждется христианская уверенность в несравненном превосходстве нашей религии? Неужели только на том, что мы имели счастье родиться от родителей-христиан, получить в детстве св. Крещение и тем войти в лоно христианской Церкви?

Не вдаваясь в подробный анализ догматики христианства, не касаясь земной жизни и Богочеловеческой Личности его Основателя, не обращаясь также к истории Церкви – его хранительницы и распространительницы, мы можем охарактеризовать нашу религию одним словом, исчерпывающим ее догматическую и нравственную сущность в той мере, в какой она по воле Божьей нам открыта: слово это – *Любовь*. В самом деле, Бога мы, христиане, знаем как абсолютную Любовь (1 Ин 4:16), знаем, что этой любовью совершенно наше спасение (Ин 3:16; 1 Ин 4:10; Рим 5:8) и что наше счастье, блаженство, паша истинная, временная и вечная жизнь в ответной любви к Нему (1 Ин 4:19; 1 Кор 13:13; Гал 5:6; Кол 3:14).

Ничего подобного мы не находим ни в какой другой религии. Анализируя религиозное переживание, мы нашли там много элементов эгоизма: заинтересованность в благоволении божества, боязнь его гнева, страх навлечь на себя наказание. Все это имеет место и в христианской религии, однако надо всем этим возвышается, доминирует любовь, которая, по словам апостола, «до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда ... В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4:17-18).

В любви – величие, радость и красота христианства; в любви – его истинность, потому что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16). Нам же любовь и воспринимать, и переживать радостно потому, что мы созданы по образу и подобию Бога и тем самым онтологически причастны к Его сущности, т.е. к Его любви: «Мы Его и род ... ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян 17:28). Поэтому «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16).

5. Вера, разновидности ее проявления

Вера (в самом общем и употребительном значении слова) есть явление духовной жизни, один из видов реакции человека на получаемую извне информацию. Эта реакция, по характеру – положительная, заключается прежде всего в суждении о воспринимаемой информации как адекватной реальному состоянию, событиям, иначе – адекватной действительности. Если поступающая информация такой оптимальной реакции непосредственно не вызывает, значит, она подвергается сомнению и упомянутое позитивное суждение может, по мнению получателя информации, иметь место только после ее проверки. В этом случае вера отсутствует, и ее место занимает сомнение с

последующей опытной проверкой, которой информация подтверждается или отвергается. Усвоение информации после опытной проверки называется эмпирическим познанием.

Нетрудно увидеть, что лишь сравнительно незначительная часть получаемой и усваиваемой нами информации подвергается опытной проверке; в большей своей части сведения принимаются «на веру», хотя, вообще говоря, доступны проверке. Таковы, в основном, сведения по физике, химии, географии, астрономии и из других областей естествознания, начиная с самых примитивных сведений и вплоть до весьма сложных обобщений включительно.

Так, редко кто из нас наблюдал за описываемым во многих учебниках географии постепенным появлением судна на горизонте, когда сначала из-за выпуклости морской поверхности показываются верхушки мачт, потом средняя часть, и наконец нашему взору оказывается доступным все судно целиком, чем, как известно, демонстрируется сферичность земной поверхности. Если же обратиться к более сложным явлениям, то можно в качестве примера вспомнить утверждение теории относительности, что время для любого наблюдателя зависит от скорости его перемещения в пространстве: при скоростях, близких к скорости света, время протекает иначе, чем при скоростях, характерных для наземных условий.

Если, слыша о первом явлении и доверяя тем, кто имел случай его наблюдать, мы считаем его доказательством (или точнее – признаком) кривизны земной поверхности, то относительность времени никем опытно еще не переживалась, и мы верим в данном случае автору теории относительности – Альберту Эйнштейну и другим физикам, хотя сами в подавляющем большинстве не только не подвергали проверке правильность их расчетов, умозаключений и выводов, но даже не можем себе вообразить устанавливаемый ими факт неодинакового протекания времени для людей, перемещающихся с разными скоростями.

Частое и систематическое восприятие и усвоение одной и той же информации, истинность которой принимается в каждом отдельном случае на веру, а в дальнейшем частично подтверждается на опыте или, по крайней мере, ничем не опровергается, приводит к *уверенности*, под которой мы понимаем глубокую убежденность в истинности тех или иных положений или даже целых систем знаний, в своей совокупности составляющих то, что называется *мировоззрением*. Именно как «уверенность» определяет Священное Писание веру в классическом тексте: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

Что касается «осуществления ожидаемого», то здесь речь идет о другой разновидности веры, более сложной и возвышенной, чем просто усвоение информации без проверки и даже чем уверенность в истинности той или иной информационной системы: речь идет о *доверии* к отдельным лицам, к категориям лиц, объединенных общей сферой деятельности, или занимаемым ими общественным положением, к целым организациям и институтам, наконец (и это высший объект доверия) – к Богу.

В самом деле, мы питаем доверие к нашим родителям и воспитателям (особенно в детстве), к преподавателям учебных заведений, в которых учимся, к авторам разных учебных пособий и научных трудов, врачам и другим специалистам в разных отраслях знания, техники, жизни. В большинстве случаев мы доверяем не столько отдельным лицам (как это имеет место по отношению к родителям или отдельным наставникам и руководителям), сколько целым категориям лиц в силу их положения, должности или звания. Таково доверие ко всем педагогам данного или вообще любого государственного учебного заведения, таково доверие к экипажу самолета или судна, которому мы доверяем нашу жизнь, к персоналу больницы, в которой лечимся. Здесь имеет место доверие к ряду свойств целых коллективов людей, к их квалификации, добросовестности, дисциплинированности, работоспособности: за всем этим стоит доверие к государству, которое, применяя систему подготовки, отбора и контроля, обеспечивает условия, необходимые для нашего образования, лечения, передвижения и т.п.¹⁴

Именно поэтому нас так возмущают случаи, когда те или иные должностные лица не оправдывают оказанное им доверие, когда они проявляют недостаточную степень квалификации, неопытность, небрежность, недобросовестность. При этом их личные отрицательные свойства, их поведение, образ действий подрывают доверие не только к ним лично, но и к коллективам, учреждениям и институтам, членами и функционерами

которых они являются. Занятие ими должности, которой они не соответствуют, возложение на них обязанностей, с которыми они явно не справляются, использование ими прав, которыми они злоупотребляют, рассматриваются как упущения, как дефекты деятельности управляющей ими инстанции, правомочной допускать или прекращать их дальнейшую деятельность, и оказываются основанием или, по крайней мере, поводом для претензий и даже для утраты доверия к этой самой инстанции. Потребитель, объект обслуживания, чувствует себя обманутым в своей доверии к учреждению (например, к учебному заведению, больнице, Аэрофлоту, железнодорожному управлению и к другим обслуживающим его организациям) и, не имея возможности сам принять меры по отношению к служащему (одному или многим), вызывающему его недовольство, требует этих мер от учреждения. Нормальное отношение может быть восстановлено лишь в случае исправления ошибки или отстранения от должности не отвечающих своему назначению деятелей.

Возвращаясь к явлениям религиозной жизни, убеждаемся, что большую часть религиозной информации люди получают от религиозных обществ, в недрах которых они родились, воспитываются и живут. В христианстве таким обществом является Церковь. Именно она сохраняет, распространяет, из поколения в поколение передает Божественное Откровение; она подготавливает, посвящает и назначает провозвестников Откровения, равно как она же совершает предусмотренные Откровением Таинства и преподает их наравне с самим Откровением как средства спасения.

Далеко не все христиане обладают личным религиозным опытом, убеждающим их в истинности всего, что устно или письменно преподается им через Церковь, а у тех из них, кто этот опыт приобретает, он, как правило, является результатом их принадлежности к Церкви и воспитания в условиях ее информационной атмосферы. Так же, как и в других сферах познания, мышления, творчества, человек и здесь усваивает информационный материал в основном «на веру», доверяя Церкви и, следовательно, преподаваемому ею Откровению. Такие истины, как троичность Бога, сочетание во Христе божественной и человеческой природ и воля, а также символика внешне-обрядовой стороны религиозной жизни, не бывают предметом опытного постижения и воспринимаются от Церкви на веру, в силу ее авторитета, сочетающегося с религиозной потребностью человека, о которой мы будем иметь случай подробно говорить в следующей главе.

Родственность между религиозной верой и проявлениями веры и доверия в повседневной жизни отмечалась уже древними авторами. Так, св. Кирилл Иерусалимский (f386) писал: «Не только у нас, которые носим имя Христово, за великое почитается вера, но и все то, что совершается в мире, даже людьми, чуждыми Церкви, совершается верою. На вере утверждается земледелие, ибо кто не верит тому, что соберет произросшие плоды, тот не станет сносить трудов. Верою водятся мореплаватели, когда, вверив судьбу свою малому древу, постоянное стремление волн предпочитают твердейшей стихии, земле, предадут себя самих неизвестным надеждам и имеют при себе только веру, которая для них надежнее всякого якоря»¹⁵.

Восприятие информации может быть, вообще говоря, процессом чисто рациональным, совершенно не затрагивающим эмоциональную сферу психики. Вряд ли ознакомление с теоремой Пифагора или с тем фактом, что расстояние от Земли до Луны составляет 360 тыс. км, вызовет у кого-либо сколько-нибудь интенсивные положительные или отрицательные эмоции.

Однако длительное восприятие информации, сопровождаемое ее систематизацией, может вызывать переживания уже эмоционального характера, например уважение и благодарность к лицу или учреждению, являющемуся источником или передатчиком информации. Когда систематизированная информативная совокупность определяет мировоззрение, то она непосредственно затрагивает и эмоциональную сферу, влияет на нее, вызывая определенные эмоции, направленные не только на источник информации, но и на ее содержание.

Так, знакомясь с космографией, человек может испытывать удивление и эстетическое удовлетворение (а в частных случаях, наоборот, ужас) перед беспредельностью Вселенной, закономерностями бытия, перед красотой и величием мироздания.

Если одновременно, ранее или позднее, тот же человек получит такое элементарное религиозное понятие о Боге как Творце и Законодателе Вселенной, о месте, занимаемом

в ней человеком – образом и подобием Божиим, о конечных судьбах мироздания, в нем может возникнуть и развиваться вся совокупность эмоций, объединяемых обычно именованием «религиозное чувство»; сюда входят благоговение, ощущение зависимости и связанный с ним страх, в пределе – благодарность, надежда на Бога и любовь к Нему.

Многие из этих чувств уже выходят за рамки веры в узком, собственном значении этого слова. Однако, как совокупность чувств, тесно связанных с восприятием на веру информации, в частности и в особенности религиозной, следует выделить *верность* (или *преданность*), представляющую собой устойчивое эмоционально-окрашенное и интенсивно-положительное отношение к самому объекту системы информации, к ее совокупности и наконец – к ее источнику.

Верность – высшая и наиболее сложная разновидность веры; наиболее яркое выражение ее мы находим в религиозной сфере, хотя она может иметь место не только по отношению к Богу (в данном случае – Объекту информации), к Церкви (источнику информации) и к вероучению (системе информации), но и по отношению к совершенно другим объектам в самых разнообразных сферах. Такова преданность и верность науке, отдельным лицам и т.д.

Преданность, верность, однажды возникнув и развившись, оказывают стимулирующее действие на дальнейшее доверчивое восприятие и усвоение новой информации из того же источника, причем доверие достигает столь сильной степени, что сомнениям не остается места даже в случае, если личный опыт вступает в противоречие (действительное или кажущееся – это в субъективном плане безразлично) с получаемой информацией.

Так, человек, преданный атеистически-материалистической системе мировоззрения, оказывается во многих случаях недоступным воздействию опровергающих его убеждения данных исторического и повседневного опыта, в частности, опыта созерцания материального мира (природы), личного самосознания, нравственного чувства и других данных, убедительно говорящих о Боге как о Едином Принципе и Начале бытия; такой человек настолько предан ставшим для него привычным догматическим стереотипам, что по свойственной многим инерции инстинктивно уклоняется от критического к ним отношения, боится их переосмысления, предпочитая повторять лживые, но привычные и представляющиеся ему достоверными ссылки на науку, данные которой якобы лежат в основе материалистического мировоззрения¹⁶.

Аналогично человек, преданный той или иной религии или точнее – Богу, Которого проповедует и возвещает религия, тоже склонен к безоговорочному и некритическому восприятию религиозной информации, если, конечно, он уверен в ее божественном происхождении. Точно так же он оказывается невосприимчивым к данным опыта, если они представляются ему противоречащими содержанию авторитетной религиозной информации.

Различие, однако, между преданностью, религиозного человека, и преданностью атеиста заключается прежде всего в том, что в первом случае Объектом преданности и верности является Бог, а во втором – объект в полном смысле отсутствует (Ин 4:22), а подспудным и замаскированным, чаще всего и неосознанным объектом является личное, узко понимаемое благополучие самого субъекта. Действительно, быть атеистом выгодно в самом глубоко эгоистическом плане: атеизм часто поощряется извне сильными мира сего и сам потворствует жизни «во страстях и похотях», жизни, направленной к удовлетворению своих личных, более или менее низменных потребностей и склонностей (Ин 3:19-21).

Второе, не менее существенное различие в том, что там, где принимаемые на веру догматические положения сопоставляются с

объективно достоверными данными как материального, так и духовного опыта, оказывается, что этот опыт подтверждает данные Откровения, как это имеет место, например, в отношении оспаривавшихся в свое время библейских данных о сотворении мира, о единстве происхождения человечества, о потопе, об историчности Иисуса Христа и Его учеников и многого другого¹⁷.

Такого подтверждения не получают надуманные, искусственные, вступающие в постоянное противоречие с живым самоосознанием и объективными данными общечеловеческого опыта догматы атеизма.

Плюрализм веры как явления духовной жизни ярко отражен в Священном Писании. Наиболее элементарное проявление веры – «уверенность в невидимом» (Евр 11:1), согласие с содержанием религиозной информации без попыток его опытной проверки – раскрывается в одном из последующих стихов той же главы: «Без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр 11:6). Здесь вере, несмотря на ее, в рамках данного текста, чисто рациональный (свободный от эмоций) характер, придается нравственно-религиозная ценность: она предстает как условие богоискания, богоугождения и последующего благовоздаяния, т.е. тех добрых взаимоотношений с божеством, стремление к которым, как мы видели выше, составляет неотъемлемый элемент всякого религиозного переживания.

Гораздо большей нравственной ценностью и действенностью обладает, по признанию Самого Христа, вера сотника, пришедшего просить об исцелении своего слуги: «Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры» (Мф8:5-10), говорит Он. Очевидно, вере сотника присуще глубокое доверие ко Христу, основанное на убежденности в Его сверхъестественных возможностях. В представлении сотника желаемое им событие оказалось свершенным еще до его фактического совершения, т.е. здесь вера уже не только «уверенность в невидимом», но и «осуществление ожидаемого» (Евр 11:1).

Еще большей силы, устойчивости и, можно сказать, тотальности достигает вера, проявленная Авраамом в его беспредельной преданности Богу. И беспрекословное повиновение повелению оставить свою страну и идти, «не зная, куда идет» (Евр 11:8), и принятие с полным доверием обетования о рождении сына в глубокой старости (Быт 18), и, наконец, - вершина веры! - готовность принести в жертву единственного сына (Быт 22, Евр 11:17-19), все это вместе составляет преданность Богу, духовное состояние, где вера достигает высшего, устойчивого, ничем не поколебимого состояния, где вера становится верностью до смерти, венчаемой венцом вечной жизни (Откр 2:10). Поистине «поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Быт 15:6, Рим 4:3).

История Церкви по настоящее время включительно являет бесчисленные примеры веры во всех ее проявлениях: это результат как неиссякающего действия благодати Божьей, так и свидетельство распространенности, жизненности и глубины религиозных переживаний.

Глава: II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ

1. Всеобщность и древность религии

Изучая сущность религии, мы исходим из факта ее существования, факта, который не могут отрицать даже самые ожесточенные ее противники. Существование религии, ее широкое распространение, глубокое влияние, оказываемое ею как на отдельных лиц, так и на человеческие общности, в сопоставлении с присущим тварному миру законом причинности, заставляет нас задумываться о ее происхождении.

Следует оговориться, что речь не идет о какой-либо конкретной конфессии: ставится вопрос о причинах возникновения религии вообще как индивидуального переживания и как социального явления.

Очевидно, определенное значение для исследования проблемы имеет исторический метод. В самом деле, религия – явление не новое; установлен факт ее существования у всех без исключения древних народов, не только тех, чья история и быт сравнительно хорошо изучены (египтяне, ассирийцы, персы, римляне, греки, германцы, славяне и др.), но и у ставших сравнительно недавно объектом внимания историков древних африканских народностей. Углублением в историю этих народов многие надеются выяснить как обстоятельства (время, место и др.), так и причины возникновения религии.

Исторический метод позволяет установить два факта, имеющие громадное значение для всей проблемы в целом: *распространенность религии и ее древность*; однако именно последнее обстоятельство; необходимость определять время появления религии, а следовательно, и многими априори предполагаемую дорелигиозную эпоху существования человечества в глубине тысячелетий, делает исторический метод в приложении к исторической проблеме мало перспективным.

Остановимся, однако, на факте распространенности религии. Он известен не только нашим современникам, его отмечали еще в древности.

Так, греческий путешественник и писатель Плутарх (46-120) писал: «Посмотрите на лице земли: вы найдете города без укреплений, без науки, без чиновничества; увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах; но вы не найдете ни одного человеческого общества без веры в божество, ни одного города, в котором не было бы никакого святилища, не были бы в обычае никакие молитвы, жертвы, клятвы и т.п.»

Римский писатель Сенека (5 г. до Р.Х. – 65 г. по Р.Х.) с уверенностью утверждал, что «всем врождено понятие о божестве, поэтому никогда ни один народ не находился в таком состоянии беззакония и безнравственности, чтобы не признавал никакого божества»¹⁸.

Современные исследователи – Гумбольдт, Вундт, Циммерман, Вайтц, Фрезер и др. свидетельствуют, что нравы и обычаи самых диких племен с несомненностью указывают на наличие у них религиозных представлений.

Следует отметить, что все приведенные высказывания не отрицают существование отдельных лишенных религиозных представлений лиц, но утверждают всеобщую распространенность религии в социальном плане среди народов и племен различной расовой принадлежности.

В частности, Ж. Катрфаж (1810-1892) писал: «Обязанный по существу своих специальных занятий изучать все человеческие расы, я напрасно искал атеизма у самых низших из них, точно так же, как и у самых высших. Я его не встречал нигде, за исключением разве отдельных индивидуумов и в кругах, более или менее ограниченных, что мы видели в Европе в прошлом столетии и что встречаем иногда в настоящее время»¹⁹.

Ему вторит известный этнограф Ф. Ратцель (1844-1904): «Этнографии безрелигиозные народы неизвестны»²⁰. Что касается двадцатого столетия, то распространенное мнение о нем, как о времени упадка религиозности, «кризиса религии», следует считать весьма спорным. В частности, в начале века известный философ-персоналист В. Хоккинг писал: «Не следует спешить с суждением о том, что наш век не религиозен. Потенциально люди становятся более религиозными. Это развитие религии – еще скрытый факт»²¹. Успехи миссионерской деятельности, мощные мистически окрашенные движения в молодежной среде разных стран Европы и Америки, устойчивость, качественный прогресс и другие проявления жизнеспособности религии в странах господствующего атеизма и, наконец, мощный подъем религиозности в странах ислама, все это говорит о том, что прогноз Хоккинга оправдывается²².

Таким образом, распространенность религии является фактом, не вызывающим серьезных возражений ни у кого. Иначе обстоит дело с вопросом о древности религии. Здесь существуют два взаимоисключающих воззрения: согласно одному из них, религия не изначально присуща человеку, она якобы является продуктом определенных социально-классовых отношений, с ними возникает и с ними исчезает; такими лежащими в основе религии классовыми отношениями служит эксплуатация человека человеком. Считая, что на заре развития человечества такой эксплуатации не было, сторонники этого взгляда утверждают, что и религиозные представления тогда еще не существовали²³.

Согласно противоположному воззрению, религиозные представления присущи человеку изначально и, не будучи сами по себе обусловлены какими-либо внешними условиями или обстоятельствами (в том числе и классово-производственными отношениями), сопровождают его в течение всей истории человечества. В сущности, этому воззрению соответствует библейское повествование о жизни прародителей, которые с первого момента своего существования пользовались богообщением, и жизнь которых, следовательно, характеризовалась наличием глубоких религиозных представлений и переживаний, основанных на преподанном им Откровении.

Очевидно, торжеством, притом решающим, первого из упомянутых воззрений было бы открытие археологической антропологией убедительных доказательств существования когда-либо в далеком прошлом народов или хотя бы племен, лишенных каких-либо религиозных представлений. Однако до сего времени таких доказательств не найдено. Обнаруженные в раскопках (особенно мест захоронений) идолы, амулеты и

другие предметы непосредственно культового назначения свидетельствуют о наличии религиозных представлений у предков человека, вплоть до каменного века включительно. О том же говорят и некоторые наскальные рисунки²⁴. Поэтому тем, кто силится во что бы то ни стало доказать безрелигиозность предков человека, учитывая несомненное наличие элементов религии у неандертальцев, приходится высказывать предположения о безрелигиозности питекантропов и синантропов²⁵, что теоретически возможно, но для данной проблемы уже не представляет интереса, ибо ни те, ни другие еще не имели свойств, характерных для *homo sapiens*, и потому не могут быть названы людьми²⁶; с таким же успехом можно было бы сослаться на безрелигиозность обезьян и долгопятов.

Ведь, согласно новейшим антропологическим концепциям, даже трактовка периода первобытного стада(!) как дорелигиозного этапа развития общества неправомерна... «лучше назвать это время периодом формирования первоначальных религиозных представлений, как, впрочем, и остальных форм сознания»²⁷. Итак, мы можем констатировать полное научное крушение теории «дорелигиозной эпохи».

Другим методом объективного исследования религиозных представлений древнейших людей служит попытка изучения древнейших религий современных нам народностей, находящихся еще на столь низком уровне развития, что они могут быть отнесены к людям каменного века и, вероятно, более ранних эпох. Несомненным преимуществом этого метода следует признать возможность ознакомления с образом жизни изучаемых субъектов, с характером их мышления, в частности, религиозного, не по косвенным указаниям, сообщаемым предметами материальной культуры давно исчезнувших цивилизаций, а путем наблюдения самих объектов изучения, наблюдением, осуществляемым в процессе непосредственного длительного контакта. Конечно, достоверность и научная эффективность такого изучения предполагает два условия: тождество или, по крайней мере, существенное сходство между изучаемой современной культурой и древней, религиозные элементы и соответствующие представления которой нас интересуют, а также достоверность и достаточное количество наблюдений.

По признанию большинства исследователей, выполнение первого условия является лишь априорным допущением, а второго – зависит от местных условий, таких, как степень открытости представителей изучаемого племени, личные свойства исследователя, степень его общительности, наблюдательности, объективности и многое другое. Все же этому методу в антропологии и, в частности, в исследовании происхождения религии придается большое значение. В настоящее время после споров, продолжавшихся несколько десятков лет, никто из ученых не настаивает на существовании безрелигиозных народов, в том числе самых примитивных. Однако в вопросе направления развития религиозных верований мнения отдельных антропологов и этнографов сильно расходятся.

Наконец, третий метод исследования проблемы происхождения религии имеет психологический характер и включает как самонаблюдение, так и объективное изучение психологии религии в индивидуальном и социальном аспектах. Каждый из нас может размышлять об истоках религиозных переживаний – собственных и окружающих, доступных нашему наблюдению, лиц. Конечно, и здесь подразумевается реальность предпосылки, что формирование личной религиозности в какой-то мере повторяет общечеловеческий опыт возникновения и развития религиозных переживаний. Только допуская реальность такой аналогии, можно надеяться на продуктивность этого метода.

Становится очевидной тесная связь проблемы происхождения религии с проблемой ее сущности, явившейся предметом рассмотрения в предыдущей главе. В самом деле, объективная сущность религии логически определяется ее происхождением, а наше представление о ее происхождении зависит от того, что мы знаем о ее сущности, как ее себе представляем.

Первое из этих положений самоочевидно, а второе становится ясным, как только мы представим себе людей, по-разному относящихся к религии как таковой.

Религиозный человек, независимо от религиозной принадлежности, убежден в высоком, как правило, откровенном происхождении исповедуемой им религии. Если он (как обычно это и бывает) воспринял свои религиозные понятия от родителей, от социальной среды, в процессе получения образования или иным путем, он будет смотреть на все эти источники как на промежуточные инстанции, возводя изначальное

происхождение полученных им религиозных сведений, представлений, правил, обычаев к божественному источнику, как бы он его (или их) себе ни представлял.

Совершенно иначе смотрит на происхождение той или иной религии лицо, ее не исповедующее, отвергающее, считающее ее (полностью или частично) заблуждением. Для него вполне, в принципе, приемлемой может быть та или иная из многочисленных натуралистических теорий происхождения религий, с которыми нам предстоит вкратце познакомиться. При этом атеисты, с ходу отвергая истинность любой религии²⁸, для объяснения происхождения всех их ищут общую социально-экономическую, психологическую, государственно-политическую или иную причину. Приверженцы же той или иной религии, будучи убеждены в ее божественном происхождении, нередко отказывают в нем другим религиям, рассматривая их как заблуждение и объясняя их возникновение естественными, исторически сложившимися факторами²⁹.

Таким образом, метод, названный нами психологическим, неизбежно носит печать известного субъективизма, причем не столько личного, сколько религиозно-конфессионального. Видимо, степень успешности его применения связана со степенью соответствия истине той религии, которую исповедует данный мыслитель или исследователь.

Итак, мы приходим к следующим весьма важным выводам: всеобщность религии в прошлом и настоящем не вызывает обоснованных возражений; данные исследований, этнографических и археологических, говорят в ее пользу; современная антропология опровергла продиктованные далекими от научной объективности соображениями усилия «открыть» в историческом прошлом человечества безрелигиозную эпоху; представления о происхождении религии, базирующиеся на религиозном самосознании, — плюралистичны и носят отпечаток индивидуальности, в частности степени и характера религиозности данного человека, его религиозной и конфессиональной принадлежности и т.п.; однако всем религиям свойственно убеждение в своем откровенном происхождении; божество (одно или многие) так или иначе себя проявляет, и эти проявления составляют содержание Откровения, лежащего в основе или даже составляющего сущность религиозных представлений и верований данной религии. В дальнейшем нам предстоит кратко перечислить различные религии, пытаясь одновременно классифицировать их по ряду признаков, отчасти имеющих общий характер, отчасти — сугубо специфичных для той или иной религии; теперь же продолжим изучение проблемы происхождения религии в целом.

2. Гипотезы о естественном происхождении религий

Попытки исследовать происхождение религии в условиях игнорирования всего, что свидетельствует об этом религиозное сознание, подразумевают убежденность в том, что религия усвоена человечеством в процессе его развития, а отнюдь не присуща ему искони. Иначе говоря, предполагается существование в историческом прошлом периода безрелигиозного человечества: предположение, как мы видели, лишено научной основы и опровергается современной антропологией, археологией и этнографией. Казалось бы, несостоятельность теории возникновения религии в ходе антропологического развития исключает необходимость рассмотрения предположений о причинах ее возникновения в силу отсутствия у такого рода предположений реальной основы. Однако эти, весьма разнообразные, нередко взаимопротиворечивые предположения и теории были широко распространены среди мыслителей, ученых и, конечно, общественности в течение столь длительного времени, что приобрели необоснованную популярность.

Кроме того, если способность к религиозным переживаниям и ее глобальная реализация на основе Откровения свойственна человечеству в целом, то становление религиозности в индивидуальном плане — реальность нашего, как и всякого другого времени. Оба эти обстоятельства обуславливают целесообразность критического обозрения подобных гипотез, с тем чтобы иметь возможность убедиться в несостоятельности каждой из них в отдельности и получить еще большие основания для критического отношения к идее позднего возникновения и образования религиозных представлений, какие бы причины этому возникновению ни приписывались.

Одна из древнейших версий происхождения религиозных представлений усматривает их причину в изобретательности жрецов, источником благосостояния которых эти религиозные представления являлись. Жрецы якобы придумали богов и, создав сложный

ритуал богослужений и жертвоприношений, монополизировали его, эксплуатируя человеческое невежество и доверчивость. Сообщниками жрецов объявлялись также вожди и старейшины соответствующих племен, отчего сама теория нередко называется политико-теократической.

Этот взгляд на происхождение религии высказывался некоторыми из греческих софистов и скептиков (Секст Эмпирик, II-III вв.), пользовался большой популярностью среди «просветителей» XVIII века и наивных богоборцев послереволюционного периода в нашей стране.

Несмотря на то, что так называемый научный атеизм давно от версии сознательного обмана отказался, она до сих пор бытует среди людей, примитивно-враждебно настроенных против религии: «все попы выдумали» – такого рода реплики можно слышать и в наше время.

Несостоятельность версии сознательного обмана становится очевидной уже при осмыслении факта, что жрецом человек не рождается, а становится в условиях наличия религиозной ситуации, т.е. религия является по отношению к жреческому сословию чем-то первичным, что неизбежно порождает жречество. Гипотеза эта оставляет открытым вопрос, как у самих жрецов (и правителей) могла возникнуть идея о сверхъестественном, т.е. о Боге или божествах. Действительно, согласно утверждениям антропологов и религиоведов, древнейшими формами религиозного мышления и поведения в историческом аспекте являются фетишизм, анимизм и другие, соответствовавшие родовому социальному укладу и не требовавшие еще жреческого обслуживания, чего нельзя сказать о более позднем тотемизме, где объекты религиозного почитания приобретают социальное звучание, общеродовую и даже общеплеменную значимость. Жречество становится носителем и хранителем уже образовавшихся религиозных традиций, принимает на себя посредничество между народом (*profani*) и божествами, совершая все более усложняющиеся богослужебные ритуалы и возвещая народу «волю божества». Однако даже там, где впоследствии складывалась теократическая форма правления, она являлась сравнительно поздним политическим формированием. Законодатели и представители исполнительной власти использовали уже сложившиеся религиозные и моральные представления, ярким примером чему может служить власть судей, а потом и царей древнего Израиля, возникшая много позже получения народом закона, опиравшаяся, таким образом, на вполне сложившуюся систему религиозных представлений и отправлений. К тому же история некоторых народов вообще не знает теократической формы правления (Греция, Рим, Китай и др.). Опровергая «мифологическую теорию» возникновения христианства, в частности в изложении одного из самых ранних ее представителей Бруно Бауэра (1809-1882), Ф. Энгельс писал: «С религией, которая покорила Римскую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительной частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей»³⁰. Если это высказывание Ф. Энгельса вполне справедливо в приложении к христианству, оно тем более применимо к религии как таковой, феномену духовной жизни человечества в целом и почти каждого человека в отдельности.

Другой, не менее популярной и, пожалуй, более поздней версией является попытка искать корни религиозных представлений в чувстве страха: «*Timor primos deos fecit*» (Лукреций. *De natura rerum*, IV). Согласно этой теории, человек, осознавая свою беспомощность перед явлениями природы, стал по своему невежеству предполагать существование неких сверхъестественных, опасных, как правило, сознательно угрожающих ему сил.

Поводом для таких гипотез могло служить наличие элементов страха в религиозных переживаниях. Между тем страх свойственен не только человеку, но и животным, которые испытывают его перед явлениями природы, будучи, как известно, полностью лишены религиозного сознания. Остается непонятным, что побудило первобытного человека не только бояться, скажем, грозы или землетрясения, а видеть в них проявление каких-то стоящих за ними неведомых таинственных сил и именно в этих силах усматривать первопричину устрашающих явлений. Первобытный человек мог объяснять явления природы вмешательством сверхъестественных существ только потому, что был убежден в реальности этих существ или, по крайней мере, был склонен

верить в возможность их существования, сами явления могли оказываться для него подтверждением его верований, но не их источником или причиной.

Одним из важнейших условий возникновения религиозных представлений на почве страха сторонники такой гипотезы считают невежество первобытного человека, отсутствие у него естественнонаучных представлений о сущности природных явлений. Если бы это было так, то религиозные представления имели бы временный, переходный характер; с развитием просвещения и распространением даже самых элементарных, соответствующих реальности представлений и знаний, они должны были бы исчезнуть, подобно тому как исчезает с возрастом мнимая достоверность детских сказочных образов, подобно тому как с пробуждением исчезает кажущаяся реальность сновидений. На самом деле, как известно, этого не произошло: устойчивость религии не была нарушена не только элементарными данными непосредственного опыта, но и происходящим в наше время ошеломляющим развитием научных представлений, их накоплением и систематизацией, осуществляемых во все убыстряющемся темпе.

Наличие в научном мире множества глубоко религиозных людей, не являясь ни в какой мере доводом в пользу истинности тех или иных религиозных воззрений, убеждает, однако, в отсутствии какой-либо причинной связи между невежеством и религией.

Френсису Бэкону (1561-1626) приписывается крылатое изречение, истинность которого постоянно подтверждается практикой: «Малые знания удаляют от Бога, большие к Нему приближают». Интересно в этой связи возражение одного из современных ученых на примитивно-поверхностное суждение Г. В. Плеханова о происхождении религии. Плеханов писал: «Это очень просто, вера в эти силы обязана своим возникновением невежеству». А. Спиркин отвечает: «Это "очень просто" не так уж на самом деле просто. Питекантроп был куда более невежественным, чем кроманьонец (не говоря уже о современном попе), однако он не был фетишистом»³¹.

Нельзя обойти молчанием психологический аспект проблемы, тесно связанный, с одной стороны, с самонаблюдением, а с другой – с психологией религии. Анализируя собственные религиозные эмоции, мы убеждаемся, что страх, если и занимает в них определенное место, то сугубо второстепенное, притом качественно отличен от страха в житейском понимании этого слова. В самом деле, страх перед катастрофическими или опасными явлениями природы, перед дикими зверями, перед любым видом опасности сопровождается инстинктивным желанием ее избежать, от нее уйти, иначе говоря – выйти из сферы воздействия угрожающего субъекта. Для преодоления собственного страха часто оказывается необходимо (но далеко не всегда достаточно) усилие воли, направленной на преодоление страха или, по крайней мере, на обеспечение поведения, внушаемого разумом или эмоциями, диктующими преодоление страха. Примерами может служить необходимость преодоления неизбежного страха в условиях военных действий, при прыжках с высоты, при спасении утопающих и во многих других экстремальных ситуациях. Между тем характерной чертой религиозных переживаний (особенно в христианстве) является большая или меньшая любовь к объекту религиозного почитания, одним из следствий (и признаков) которой следует признать стремление максимально сблизиться с ним, стремление, несовместимое со страхом и даже противоположное ему. Эту реальность с большой силой выразил апостол Иоанн Богослов: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершенен в любви» (1 Ин 4:18).

Если в христианстве стремление к близости с Божеством достигает своего апогея, то примитивное, несовершенное проявление его можно усмотреть и в действиях первобытного человека, любовно берущего в руки и старающегося сохранить дорогой для него фетиш или амулет, будь то раковина, кость, зуб животного или любой другой предмет, которому язычник придает сакральное значение, приписывая фетишу целительные, охранительные или какие-либо другие желательные свойства.

Элементарный страх наказания Отцы Церкви характеризовали как рабский. Он, несомненно, присущ примитивным видам религиозного переживания и мышления, особенно характерен для язычества, в меньшей степени для иудаизма, а наличие такого страха у христианина свидетельствует о низком уровне его духовного развития, далекого еще от состояния «свободы славы детей БОЖИИХ» (Рим 8:21).

Страх, несовместимый с любовью, имеет совершенно иную природу: «Не Самого Бога боюсь я, – писал Климент Александрийский, – а боюсь низвержения из лона Его»³².

Здесь – страх утратить общение с любимым Существом, страх, не имеющий ничего общего с боязнью Самого этого Существа. К особенностям страха, который испытывает любящий Бога человек, принадлежит благоговейный трепет, состояние радостной приподнятости, вызываемой близостью к Великому Всемогущему Источнику безмерной любви. Именно к такому состоянию призывает псалмопевец: «Служите Господу со страхом и радуйтесь [перед Ним] с трепетом» (Пс 2:11); именно такому страху Он хочет научить Своих детей (Пс 33:12), страху, который не мучителен, а, наоборот, сопряжен с «радостью спасения» (Пс 50:14).

Известный богослов Н. П. Рождественский справедливо замечает: «Религиозный страх соединен с чувством почтения и глубочайшего смирения», между тем как «физический страх возбуждается в нас далеко не всегда предметами высшими нас и отнюдь не соединяется в нас с чувством уважения к этим предметам»³³.

В настоящее время даже отрицательно настроенные к религии авторы признают ошибочность утверждений о преобладании у верующих «отрицательных эмоций, таких, как страх, отчаяние, печаль, грусть, ненависть и т.д.»³⁴.

Необходимо остановить внимание на весьма распространенном взгляде на человеческие страдания как причине возникновения религиозных представлений. Жизнь человека полна негативных переживаний, и потому, нуждаясь в утешении, а также в осмыслении собственной участи, он обращается к религии, стремясь в ней найти для себя иллюзорный источник духовных сил. К этой теории примыкает родственная ей доктрина, трактующая религию как удел слабых душ, как признак духовной слабости. К числу авторов этой доктрины следует отнести Э. Гартмана (1842-1906), отчасти Л. Фейербаха (1804-1872).

Эта теория, часто называемая в научной литературе теорией пессимизма, или пессимистической, применительно к первобытному населению нашей планеты страдает явной надуманностью, отсутствием научного обоснования. На начальных ступенях развития люди не могли испытывать состояние рефлексии, угнетенности, не могли иметь глубоких переживаний, связанных с осознанием бедственности той или иной ситуации. Любое неблагоприятное стечение обстоятельств вызывало, как правило, активность, направленную на преодоление дискомфорта или тем более страданий, побуждало к действию и не оставляло места для каких-либо мучительных раздумий о смысле страданий, – размышлений, к которым первобытные люди вообще еще не были способны. Непонятным остается также психологический механизм, который послужил бы возникновению идеи божества у первобытного человека, до того подобными идеями не обладавшего. Откуда появилось представление, что божества могут оказаться источниками утешения и поддержки?

Кроме того, далеко не все языческие божества воспринимались как добрые и благожелательные; многие из них представлялись мстительными, злыми, вредоносными (Ариман у персов, Ваал у финикийцев, Шива у индийцев и многие другие), не говоря о том, что даже добрые, по мнению человека, божества были подвержены колебаниям настроения и легко переходили от благоволения к гневу и ярости.

Теория пессимизма как стимула религиозности подсказана, конечно, примерами из повседневной реальности, причем примерами благотворного воздействия религии на душевное состояние людей, живущих настоящей духовной жизнью. Конечно, религия, в особенности христианская, дает человеческой душе мир, покой, уверенность, радость, в пределе – счастье, именуемое на языке Священного Писания блаженством (Мф 11:28; 5:3-11; Ин 16:22). Немало есть человеческих душ, которые в поисках душевного, «свышнего»³⁵ мира обретают его (часто после долгих исканий, колебаний, заблуждений) у Того, Кто «есть мир наш» (Еф 2:14).

Однако сам поиск этого мира, неудовлетворенность внешними проявлениями жизни и активная потребность в ее осмыслении, в заполнении духовного вакуума, свидетельствует не о слабости, а наоборот, о силе духа, о его способности к развитию, к движению, а движение адекватно жизни, и само состояние духовного мира невозможно в условиях духовной спячки; этот внутренний мир является показателем духовного роста, восхождения «от силы в силу» (Пс 83:8), а вовсе не слабости, уныния и отчаяния.

Однако представить себе первобытного человека обуреваемым горестями, внутренними конфликтами, разъедаемым рефлексией и ищущим смысла жизни значило бы совершенно утратить способность научно-реалистической оценки исторической

ситуации. Надо полагать, что сами сторонники «пессимистической» версии происхождения религии не могут всерьез относить ее к нашим предкам, к неандертальцам, уже обладавшим, как известно, устойчивыми религиозными представлениями, переживаниями, равно как и религиозной практикой, иначе говоря – культом.

При оценке «пессимистической» версии необходимо также учитывать плюралистичность религиозных переживаний, комплекс которых включает, как известно, отнюдь не только позитивные по религиозной окраске переживания, но и негативные, как, например, раскаяние в содеянных нарушениях воли Божьей, боязнь соответствующего наказания, необходимость воздержания от многих действий, желательных или даже соблазнительных, но противоречащих совести и закону Божьему. Уже в силу этого для большинства людей, живущих поверхностными, в основном эгоистическими житейскими интересами, религия, в частности христианская, с ее призывами к самоограничению, даже к самоотвержению (Мф 16:24; Лк 14:26) не может иметь такой притягательной силы, чтобы принимать ее только из каких-то своекорыстных побуждений. Ведь путь веры заведомо не широкий, и не удобный, и не легкий, и не кто иной, как Сам Христос отметил, что этим путем следуют немногие (Мф 7:14).

Полагаю, что от внимательного читателя не ускользнула диаметрально противоположность «пессимистической» версии ранее рассмотренной теории страха. О каких поисках утешения и ободрения можно говорить, если искомый источник этого позитивного воздействия вселяет ужас и страх?

Последней из подлежащих рассмотрению гипотез о происхождении религий, игнорирующих данные Откровения, будет так называемая анимистическая теория. Ее разработка принадлежит английским ученым и мыслителям, из которых наиболее известны Э. Тэйлор (1832-1917) и Г. Спенсер (1820-1903). Исходным импульсом появления первичных религиозных представлений они считали иррациональную деятельность сознания, в частности сновидения, галлюцинации и т.п. Древнейшим религиозным представлением якобы была идея о невидимом, сверхчувственном духе, существующем параллельно со своим двойником – реальным человеком, но независимо от него. Предполагалось, что такого рода идеи возникали в сознании первобытного человека под влиянием сновидений, содержащих образы умерших людей. Патологические состояния психики – галлюцинации, бредовые идеи и образы тоже могли, по мнению приверженцев анимистической теории, способствовать возникновению и закреплению идеи о существовании духов, приобретающих после смерти данного человека (а может быть, даже и при его жизни) самостоятельное, независимое от тела бытие.

Более сложные религиозные понятия рассматривались как результат развития и усложнения первичной идеи о существовании у каждого человека некоей параллельной духовной субстанции.

Слабой стороной анимистической теории происхождения религии следует признать прежде всего субъективизм таких психологических явлений, как сон, галлюцинация и др. В самом деле, можно допустить, что увидевший во сне своего умершего предка человек способен уверовать в реальность его существования как некоей первопричины сна или явления, однако уверить или убедить других в реальности собственной души (духа) сновидец не в силах, так содержание сновидения не может быть отождествлено с религиозным представлением, тем более переживанием. Здесь отсутствует сознание зависимости от могущественного объекта религиозного почитания, а, как мы знаем, это сознание – одна из важнейших черт, присущих всякому религиозному переживанию. Даже совершенно некультурному человеку с примитивным сознанием нет оснований наделять возникающие помимо его воли объекты сомнамбулических или психопатологических состояний какими-то особыми способностями, возможностями и даже желаниями воздействовать на его личную судьбу и поведение. А раз нет осознания могущества и нет ожидания соответствующего воздействия со стороны воображаемых объектов, то нет и побуждений к поддержанию добрых с ними отношений, их умилоствлению, т.е. нет и других черт, характерных для любого религиозного сознания и переживания (см. предыдущую главу).

Животные (во всяком случае высшие³⁶) тоже видят сны, однако зоопсихологи не находят у них даже зачатков идеи о самостоятельном существовании их «двойников», т.е. идеи субстанционального, отличного от них духа. Ч. Дарвин объясняет это

отсутствием у животных «важнейших свойств человеческого ума, воображения, любопытства, разума и др.»³⁷. Следуя этому объяснению, приходим к заключению, что, по мысли Ч. Дарвина, источником идеи о духовной субстанциональности человека являются не сны и не объекты психической патологии, а высшие способности человека, отличающие его от животного. Наоборот, разум человека, способность к анализу собственных переживаний, присущая ему с тех пор, как он стал *homo sapiens*, должна была предотвращать возможность приписывания объектам сновидений реального существования, как предотвращает такую возможность и в более поздние периоды существования человечества, вплоть до нашего времени включительно.

В реальности собственного духовного начала спонтанно, часто подсознательно (как, например, у материалистов) убеждает человека его самосознание, властно говорящее о подчиненности его тела тождественной его «я» его духовной субстанции, жизнедеятельность которой онтологически отлична от материальной составляющей некоего психофизического организма, именуемого человеком.

Однако осознание своей духовной сущности еще не есть религия. Скорее можно сказать, что такое осознание является предпосылкой религиозного сознания, но не более, ибо для религиозного сознания характерно представление о реальности не только самого себя как духовного существа, но прежде всего Бога (или божеств), с Которым данный субъект находится в контакте, или, может быть, только вступает в контакт, или даже (по меньшей мере) осознает возможность такого контакта. Все это выходит далеко за пределы выводов и заключений анимистической теории происхождения религий, столь же несостоятельной, как и другие рассмотренные выше концепции.

Подводя итог разбору теорий происхождения религий, можем отметить, что при всем их разнообразии и взаимных противоречиях (нередко взаимоисключающих) у них есть общие легко различимые **черты**.

а) При внимательном анализе каждой версии в отдельности обнаруживается аналогия с соответствующими, идейно близкими воззрениями на религию, подвергшимися критике в предыдущей главе. Так, например, выявляется родство между попыткой свести религиозное переживание к чувству зависимости от сверхъестественных факторов и попыткой усмотреть первоисточник этого переживания в чувстве страха, такого рода параллели можно обнаружить также между другими теориями о происхождении и сущности религии.

б) Одной из общих черт рассмотренных версий происхождения религии является неправомерное распространение отношения к религии, присущего многим людям нашего времени, на первобытное человечество, которое, согласно чуждым религии воззрениям, якобы было когда-то безрелигиозно, а в какой-то период своего развития приобрело религиозные представления и стало практиковать религиозный культ.

Если для многих людей нашего времени такие психологические феномены, как страх перед будущим (в частности перед смертью и перед неизвестным, но инстинктивно предчувствуемым предсмертным состоянием), стремление найти утешение и обрести твердую почву под ногами среди житейских невзгод, действительно, оказываются толчками или поводами для обращения к Богу, то перенесение этого опыта на примитивно мыслящих первобытных людей (например, на популяцию первобытного стада или хотя бы даже на неандертальцев или кроманьонцев) лишено всякого обоснования, носит произвольный и отнюдь не научный характер.

в) Все рассматриваемые версии происхождения религии относятся к ней как к продукту человеческого мышления, и общей для этих теорий является презумпция нереальности сверхъестественного фактора — тем самым сводится на нет само понимание религии как связи между божеством и человечеством, между сверхъестественным и естественным факторами. В основе всех их лежит уже рассмотренное нами в предыдущей главе отношение к религии как к совокупности иллюзорных, вымышленных состояний. В этой односторонности, в игнорировании главного фактора — Божественного Откровения — основной дефект подобных версий, лишаящий их какой-либо реалистичности.

г) Наконец, нельзя упустить из виду отмеченную в предыдущем параграфе безрезультатность поисков безрелигиозности в далеком прошлом человечества, которые оказываются тщетными при изучении палеонтологических и антропологических объектов, относящихся к периоду даже «первобытного стада» (см. раздел 1 настоящей

главы). Как мы уже имели случай отметить, одного этого, так сказать, отрицательного результата в сущности достаточно, чтобы подтвердить и обосновать ложность и научную беспочвенность всех рассматриваемых односторонних (т.е. игнорирующих Откровение) версий происхождения религии.

3- Церковно-христианское учение о происхождении религии

Всякий живущий религиозной жизнью, особенно если он христианин, сознает или по крайней мере интуитивно чувствует, что религия претендует на тотальный охват всей его духовной жизнедеятельности, на руководство его мыслями, словами и делами, на прямое проникновение в глубину его духовной личности. Ведь религия, как мы знаем, есть связь, контакт, сопряжение человека с Богом, и так как одной из сторон этого сопряжения, притом доминирующей, является Бог, то оно не может не быть тотальным, охватывающим человека целиком. «Сын мой, отдай сердце твое мне» (Притч 23:26), – таково обращение, таков призыв Бога к каждому из Его детей: «Кто хочет идти за Мною, Отвергнись себя» (Мф 16:24; ср. Лк 12:26). Это самоотвержение, сопровождаемое облечением во

Христа (Гал 3:27), достигало у апостола Павла и у многих других такой силы, что они могли о себе сказать: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Это Обожение (θεόσις), о котором так много писали богословы древнего и нашего времени, ярко раскрыл вдохновенными пророческими словами Иезекииль: «Возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез 36:26-27, ср. Иер 31:33-34). Подобная тотальная сопряженность с Богом представляется каждому из нас таким же идеалом, как и богоподобное совершенство, к которому призывает Христос (Мф 5:48); как и это превосходящее даже наше разумение совершенство, сопряженность с Богом, достигнутая слиянием с Ним, представляется нам одновременно недостижимой и доступной; недостижимой по бесконечности расстояния, отделяющего нас от Бога и от Его совершенства, доступной, ибо любовь Божья делает для нас возможным восхождение на пути к этому совершенству, реализацию вполне конкретных ощутимых этапов в процессе совершенствования, приближения к Богу, богопознания, богоуподобления, Обожения.

Чтобы назвать человека религиозным, тем более чтобы он сам признал себя таковым, нельзя ожидать или требовать от него достижения какой-то более или менее высокой ступени на пути к Обожению, тем более что судить о продвижении по этому пути может только Сам Бог. Духовному же взору человека, идущего этим путем, как правило, раскрывается лишь захватывающая дух предлежащая ему перспектива, по сравнению с коей любой, даже в сравнении с другими весьма значительный, уже пройденный отрезок пути представляется ничтожным. Так, один авва, посветивший всю жизнь подвигам молитвы и добродетеля, умирая, на вопросы братии о том, сознает ли он себя достигшим спасения, ответил: «А мне, братья, кажется, что я и не начинал еще идти по пути спасения!»

Объективным показателем религиозности человека может служить его становление на путь к Богу, внутренняя обращенность к Нему. В субъективном самоощущении эта обращенность выявляется как устремленность к Богу, желание Его близости, радостное переживание Его любви; отсюда весь бесконечно богатый комплекс религиозных переживаний: радость ощущения спасающей благодати Божьей наряду со скорбным сознанием собственной, отдаляющей от Бога греховности, надежда на помощь Божью в будущем наряду с благодарностью за прошлое и настоящее, радость общения с другими детьми Божьими наряду с озабоченностью их спасением. Устремленность к Богу, может быть, в действительности и имеет место в нехристианских религиях, особенно в монотеистических. Нет сомнения, что даже язычники, убежденные в реальном существовании объектов своего почитания, верят в обоюдный двусторонний контакт, нормальный для религии контакт с божествами. Однако мы знаем, что если одной из вступающих в религиозный контакт сторон являются люди, то другой стороной в этом контакте может быть только единый истинный Бог, Творец неба и земли, в частности всего человечества, в частности и тех самых язычников, Его не знающих, а простирающих молитвенно руки к самым всевозможным обожествляемым ими объектам, будь то священная гора тотемистов, будь то снабженные сложной мифологией и

нашедшие себе более или менее художественное символическое или претендующее на реализм воплощение божества Египта, Вавилона, Греции и Рима.

Нам неизвестно, получают ли не знающие истины, пребывающие «во тьме и сени смертной» язычники какой-либо отклик со стороны Того, Кто единственно может отозваться на их мольбы, однако Слово Божье дает нам основания утверждать, что даже такая ложно направленная устремленность имеет свое значение перед очами Божиими.

Разве не удостоен был великого Откровения Валаам, не принадлежавший к избранному народу (Чис. 22-24)? Разве не сподобились чудодейственной помощи от Христа также язычники, тоже далекие от истинного богопознания (Мф 15:21-28)? Разве не писал апостол Павел к Тимофею, «что уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим 4:10). Все эти примеры позволяют надеяться, что и ложно направленные молитвы не знающего истины, не просвещенного светом истинной веры язычника Всемиловитым Богом приемлются и, может быть, даже исполняются. Во всяком случае, они имеют свою религиозную значимость и ценность, и говорить о полной односторонности соответствующих религиозных обращений и переживаний означало бы брать на себя смелость чрезмерную, было бы равносильно отрицанию милости и любви к своему творению со стороны Того, Кто «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45), Кто «благ и к неблагодарным и злым» (Лк 6:35).

Именно тотальность религии в ее экзистенциальной претенциозности и признание обоснованности, можно сказать, естественности этой тотальности со стороны обладающих религиозной устремленностью людей убеждает в том, что религия не есть плод самостоятельности человеческого духа, не есть результат каких-то биологических, социальных, экономических или иных факторов, коренящихся в человеческой жизнедеятельности; Источник и Причина религии есть благая воля Божья, которой угодно было создать человека по образу и подобию Божьему, которой угодно было согрешившее и удалившееся от Своего Творца человечество спасти, даровав Ему Свое Откровение, кое свою вершину и полноту нашло в воплощении Бога – Слова, в богочеловеческой Личности Иисуса Христа.

Сам акт творения человека сопровождался дарованием ему заповеди, предписывавшей размножение, расселения по земле и обладание ею (Быт 1:28). Принятие этой заповеди – первый известный нам религиозный акт, реализация контакта между Богом и богоподобным творением – человеком. Бог преподает заповедь – один из элементов Откровения – и человек ее воспринимает и усваивает. Совершение этого двустороннего акта говорит о том, что человек был уже к нему способен. Очевидно, способность к религиозной жизнедеятельности, иначе – к богообщению, свойственна человеку с момента его сотворения, с того момента, когда в «прах земной» была вдунута «душа живая» (Быт 2:7). Это не значит, что знание Бога, религиозность свойственна с рождения каждому из потомков Адама: грехопадение с его последствиями помрачило в человеке (в первом и его потомках) непосредственность боговедения, но способность к нему осталась; при наличии соответствующих условий, в частности – побуждающих факторов – эта способность реализуется и развивается.

Итак, не страх, не доверчивость, не восприятие жреческих фантазий, не потребность в самоутешении и не сновидения или призраки следует считать причиной возникновения религиозных представлений и переживаний, а богоподобие человеческого духа, одним из важнейших свойств коего есть способность к богообщению. В восприятии Откровения и в ответной реакции на него, а именно – в богопочитании, в богопрославлении и состоит реализация религиозной жизни, самой религии как таковой.

Многие утверждают, что если человека с детства воспитывать в полном неведении о Боге, то у него не возникнут религиозные представления, чувства и т.п. Отсюда делают вывод, что у человека нет врожденной способности к религии, что она является чем-то по отношению к человеку внешним. Такой вывод аналогичен утверждению об отсутствии способности к мускульным сокращениям у человека с атрофированными в результате бездействия мускулами или утверждение об отсутствии способности видеть у субъекта, зрение коего атрофировалось в результате постоянного пребывания в темноте.

Никто не рождается религиозным, но человеческая душа от рождения, по своей природе способна к восприятию религиозной истины, т.е. Откровения так же, как тело способно к перемещению, а разум к логическому мышлению; и то и другое реализуется в

результате естественного развития, и то и другое может быть предотвращено созданием искусственных условий, обеспечивающих в одном случае – физическую неподвижность и атрофию, в другом – идиотизм или по крайней мере – дебилность.

Аналогично человек, воспитанный в условиях полного отсутствия религиозной информации, тем более в условиях дезинформации о сущности религии, о реальности ее объекта, о воздействии на человечество в историческом и современном аспектах, не может сколько-нибудь существенно реализовать свои религиозные способности; они неизбежно атрофируются, и их регенерация оказывается возможной только в результате непреодолимого воздействия благодати Святого Духа, что в каждом из таких, нередко имеющих место случаев может рассматриваться как преодоление естественного хода вещей, т.е. как чудо. Видимо, именно естественную необходимость проповеди для внедрения христианской истины имел в виду апостол Павел, когда спрашивал: «Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? ... итак вера от слышания, а слышание от Слова Божия» (Рим 10:14,17). О том же мы слышим из уст Самого Христа: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин 15:22).

Произведенный в древности индийским правителем Ашокой опыт с целой группой детей показал, что даже такая, казалось бы органично присущая человеку способность, как членораздельная речь, совершенно не реализуется в условиях полной изоляции ребенка с момента его рождения от языковой среды: нескольких детей со дня рождения держали в изоляции; ухаживавшим за ними лицам было под страхом смерти запрещено разговаривать не только с ними, но и друг с другом в их присутствии. В результате дети, достигнув сознательного возраста, не произносили ничего, кроме нечленораздельных возгласов и крика.

Не лишены интереса и имевшие место случаи выживания и развития человеческих детенышей среди зверей (случаи, аналогичные описанной в известном произведении Р. Киплинга «Книга джунглей» истории Маугли): достигая даже совершеннолетия, эти существа не обнаруживали никаких признаков, даже зачатков понимания или произнесения членораздельных слов, тем менее – связной речи³⁸.

Если несомненно присущая каждому человеку способность говорить реализуется только в условиях слуховых впечатлений извне, то нет ничего удивительного в том, что и природная способность к религиозной жизнедеятельности тоже реализуется только в условиях восприятия извне соответствующих впечатлений и идей, в том числе словесной информации, зрительных образов, примеров для подражания и т.п.

Все эти виды религиозного воздействия могут быть результативными для человека в любом возрасте, однако наиболее эффективными (как и всякие другие психологические воздействия и влияния) они оказываются в применении к детям: как известно, именно в детском возрасте, буквально с первых месяцев жизни человек усваивает наибольшее количество информации, и именно в детском возрасте формируются рациональные, эмоциональные и волевые стороны личности.

Итак, исходной причиной существования религии следует признать волю Божию к сотворению человека по образу и подобию Божьему, что сделало его способным как к восприятию и усвоению даруемого Богом Откровения, так и активной реализации Откровения в своей жизни, точнее в богопочитании во всей его многогранности.

Кульминацией богопочитания является для нас выполнение заповеди о любви к Богу, самой главной, самой великой из всех заповедей (Мф 22:37-38).

«Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин 4:19).

Глава: III. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И РЕЛИГИЯ

1. Мировоззрение, его становление и феноменология

По вхождению в этот мир у человека уже в раннем детстве представления об окружающих его предметах и явлениях формируются в некоторую систему, включающую множество взаимосвязей, подчиняющихся основным закономерностям.

Из этих взаимосвязей первично воспринимаются и усваиваются (преимущественно на подсознательном уровне) те, кои влияют на самочувствие ребенка, способствуют им или, наоборот, мешают удовлетворению его потребностей, его насыщению, его потребности в

тепле. Как известно, наиболее ярко воспринимаются негативные ощущения, боль, дискомфорт. Голод, жажда, холод, сырость – вызывают, как правило, реакцию ребенка в виде плача, беспокойных, рефлекторных телодвижений.

Первая закономерность, которую он очень быстро интуитивно усваивает, это законы ассоциативности и причинности. Так, приближение к материнской груди вызывает представление об удовольствии, получаемом от процесса еды, а заунывная колыбельная, повторение которой совпадает с состоянием утомленности, ассоциируется с рефлексом сна. Устранение дискомфорта после плача вызывает подсознательное усвоение, а потом запоминание причинной связи между громким плачем и его позитивно переживаемым следствием, будь то насыщение, смена пеленок, возможность получить свободу телодвижений или удовлетворение других физиологических потребностей.

Осознание реальных взаимосвязей между впечатлениями, являющимися результатом событий в среде обитания, происходит много позднее и нередко носит единично-случайный характер. Так, если с действием силы земного притяжения ребенок практически знакомится, впервые уронив на пол игрушку, и продолжает испытывать ее действие на себе при падениях, то свойство огня причинять боль познается обычно в результате личного опыта, однако случайного, как правило, единичного и притом много более позднего.

С развитием ребенка у него создается устойчивая презумпция причинности: сначала интуитивно, а потом все более осознанно он не только связывает явления и факты с какими-то причинами, следствием коих они в его сознании являются, но и приобретает уверенность, что определенные действия, поведут к определенным результатам. Эта уверенность лежит в основе собственной целесообразной деятельности ребенка, способность к которой возникает очень рано на инстинктивно-рефлекторном уровне и которая, однако, с развитием интеллекта все более осмысливается.

Имея опыт болевого ощущения в результате материнского шлепка, ребенок легко усваивает причинно-следственную связь между ударом и болевым ощущением, возникающим как его следствие. Испытывая недовольство поведением матери (которая, скажем, недостаточно быстро реагирует на жалобы ребенка, не устраняя его дискомфорта) и в какой-то степени копируя действия матери, ребенок «наказывает» ее, хлопая руками по лицу, по рукам и как придется. В дальнейшем такое активное проявление недовольства закрепляется как навык, и ребенок, если со стороны родителей не будут приняты меры, может вырасти драчуном, а в перспективе и хулиганом. Подобных примеров можно привести множество.

Естественный, можно сказать, насущный интерес к причинно-следственным связям, наличие коих обуславливает жизнеотправление и условия существования ребенка, к трех-четырёхлетнему возрасту (а иногда и раньше) перерастает в здоровую любознательность.

Ребенок «засыпает» взрослых вопросами, т.е., пользуясь усвоенными речевыми навыками, стремится ускорить начавшийся с момента рождения процесс сначала инстинктивно-рефлекторного, а затем и сознательного познания окружающей действительности. Наряду с вопросами онтологического и семиотического порядка («Что это такое?», «Как это называется?») ребенок все чаще задает вопросы, ответы на которые должны вскрыть в его представлениях причинно-следственные связи между воспринимаемыми им предметами и процессами. Усвоив как непреложную закономерность, что окружающие его, главным образом бытовые, предметы кем-то изготовлены, нередко начинают существование прямо на его глазах (простейшие игрушки, предметы обихода, тот же электрический свет, включаемый воздействием на выключатель), ребенок постепенно переходит в своих вопросах из бытовой сферы в сферу природных явлений, спрашивая: «Кто сделал солнце?», «Как держатся облака на небе?», иногда даже – «Как я появился на свет?».

Подобного рода вопросы, как легко понять, свидетельствуют о достижении ребенком достаточной зрелости, позволяющей ему воспринять и усвоить в соответствующих ответах положения мировоззренческого характера. Нередко эти ответы надолго, иногда на всю жизнь, определяют представления, а впоследствии и убежденность ребенка в метафизической сфере, т.е. определяют его взгляды и представления на наличие (или отсутствие) причины бытия окружающей природы, на реальность (или иллюзорность) духовного начала в нем самом и во всем мире, на выходящую за пределы возможной

опытной проверки конечность (или бесконечность) всего космоса, входящего в объем представлений ребенка в виде воспринимаемых им природных объектов (небо, земля, солнце, звезды, горы, море, реки и т.д.) Таким образом формируется мировоззрение ребенка, дополняемое, развиваемое и закрепляемое в дальнейшем процессе изучения естественных наук, литературы, а в условиях религиозного воспитания также сведений вероучительного характера.

Наряду с восприятием и усвоением объектов окружающего мира во всей их взаимосвязанности, ребенок с самого раннего возраста проявляет способность *оценки* всех явлений окружающей действительности, в первую очередь тех, которые непосредственно на него воздействуют, вызывают, как отмечалось выше, комфортное или дискомфортное состояние.

На первых порах эта оценка имеет биологически обусловленный эгоистический характер: все, что доставляет физическое удовлетворение, устраняет болевые или просто дискомфортные ощущения, оценивается позитивно; все, что вызывает боль или дискомфорт, – негативно.

Блаженный Августин рассказывает, что, по его наблюдениям, двое близнецов, помещенных одновременно у материнской груди, отталкивали друг друга, и в их взглядах можно было усмотреть недовольство и даже озлобленность³⁹. В дальнейшем биологический эгоизм ребенка подпадает под действие ряда ограничивающих его и противодействующих ему факторов; таковыми являются требования со стороны окружающих людей, прежде всего со стороны родителей, все более осознаваемые отрицательные последствия безудержного удовлетворения своих желаний (например, боли в животе в результате переедания), ограничения, связанные с необходимостью считаться с потребностью и желаниями других детей, что в многодетных семьях вступает в силу с самых первых дней жизни ребенка, наконец, восприятие и усвоение (это на сравнительно более позднем этапе развития) определенных нравственных норм, не только внушаемых, но и закрепляемых навыками соответствующего поведения (например, совершаемое сначала по инициативе взрослых, а потом и самостоятельно угощение членов семьи, гостей подаренными конфетами и другими лакомствами, совместное пользование игрушками и т.п.)

В дальнейшем к этому присоединяется восприятие и усвоение тех или иных этических норм, внушаемых в процессе нравственного воспитания. Таковое может и должно осуществляться в семье, в школе при помощи соответствующей литературы, кинофильмов, телевизионных передач и т.п.; «может и должно», к сожалению, не означает, что оно осуществляется в каждом отдельном случае или даже в большинстве случаев.

2. Типология мировоззрений

Следует со всей категоричностью отметить, что усвоение и накопление информации само по себе не обеспечивает формирование мировоззрения: мировоззрение людей с одинаковым объемом усвоенной информации может быть совершенно различно: то же можно сказать о культурном уровне, который находится в тесной связи с объемом информации. Среди людей, убежденных в бытии Божьем (равно как и среди атеистов), можно встретить людей как малокультурных, так и стоящих на высотах интеллектуального развития. Мировоззрение является продуктом прежде всего рациональной духовной деятельности, но становление мировоззрения протекает под неизбежным влиянием эмоциональных и волевых факторов.

В наибольшей степени мировоззрение определяется фактором, отличным от мировоззрения, но тесно с ним сопряженным, а именно степенью религиозности. Полноценная, истинная религиозность совместима только с одним мировоззрением, а именно – с теизмом (от Θεός – Бог). Нулевая религиозность сожигает с любым мировоззрением (в том числе, как это ни кажется парадоксальным, и с теизмом), но наиболее логично совмещается с атеизмом.

Связь религиозности с теистическим мировоззрением настолько, однако, сильна, что приводит нередко к смешению понятий «религии» и «мировоззрения». Определение религии знакомо читателю из главы «О сущности религии». В отличие от религии, которая известна нам как двусторонняя активная связь между Богом и человеком, *мировоззрение есть не что иное, как личное суждение человека об основных*

взаимосвязях бытия, рассматриваемых с позиций причинности и целесообразности. В числе этих основных взаимосвязей первое место занимает проблема причины существования всего доступного нашему восприятию мира, а также наличия (или отсутствия) в этом бытии целесообразности. Проблема целесообразности сопряжена с так называемой моральной оценкой отдельных действий и всего поведения отдельных субъектов и даже человечества в целом. Мировоззрение у многих представляет собой осознанную и усвоенную философскую систему представлений и суждений, однако у большинства оно имеет интуитивный характер, а возможность и степень осмысления и систематизации присущих тому или иному человеку представлений и суждений зависит в очень большой степени от интеллектуального уровня, от духовной одаренности, от восприятия и условий жизни. Множество свойственных отдельным индивидуумам мировоззренческих схем поддается группировке по принципу ответа на основные вопросы, иначе – на попытки разрешения упомянутых главных проблем.

ОТВЕТ ПЕРВЫЙ. Причина бытия видимого (материального) мира, т.е. космоса в целом и каждой его части, каждого из его элементов, находится вне материального мира; она сама нематериальна, личностна и, сотворив мир во времени, его «содержит», о нем «промышляет», т.е. поддерживает и осуществляет связь всего тварного мира с собой. Эту причину именуем Богом (в политеизме – божествами)⁴⁰, а само мировоззрение, включающее такое представление о мире и его первопричине, называется, как уже упоминалось, теизмом.

Кто все Собою наполняет, волнует, зиждет, составляет; Кого мы называем – «Бог».

(Г. Р. Державин, ода

«Бог»)

Признание сопряженности мира с его Первопричиной, т.е. с Богом, делает для атеиста возможной религию, т.к. религия в данном случае не противоречит мировоззрению, а, наоборот, является его логическим следствием, использованием предоставляемых им возможностей, а именно – реализацией предусмотренных теистическим мировоззрением конкретных связей и взаимоотношений между Богом и человеком.

ОТВЕТ ВТОРОЙ. Совсем иной идея Бога представляется деисту. Убеденный в бытии Бога – Творца всего видимого мира – деист отрицает возможность какой-либо связи с Ним. По мнению деиста, сотворив мир, снабдив его законами, запрограммировав его развитие, Творец предоставляет мир его закономерностям, на его судьбы не влияет и Себя открывает только как «Сущий», как Первопричина всякого бытия, но не как Законодатель, Промыслитель и Спаситель. Воздействие Бога на созданный Им мир в представлении деиста не имеет места, а обращение человека к Богу, какое-либо общение с Ним, тем более – получение от Него Откровения невозможно. Отсюда следует, что какое-либо религиозно-эмоциональное переживание на почве деизма исключается. Среди видных деятелей науки, философии, искусства, многие были деистами: таковы Ф. Бэкон, А. Эйнштейн, отчасти Ч. Дарвин и многие другие.

Деизм широко распространился среди номинальных христиан, которых много во всех слоях общества. Даже если такие христиане традиционно исполняют религиозные действия, т.е. венчаются, крестят детей, иногда (преимущественно по большим праздникам) даже посещают храмы, они все же остаются деистами, поскольку активная связь с Богом в молитве, в восприятии Слова Божьего у них отсутствует.

ОТВЕТ ТРЕТИЙ дается пантеистам, которые вообще отрицают бытие Бога как Личности и утверждают, что ощущают божество только в природе, которой оно и присуще. Причина бытия материального и духовного мира по взгляду пантеистов не отлична от мира, и сам мир не является внешним к его Причине, т.е. к Богу (как утверждаем мы, теисты), но причина существования мира в нем самом, онтологически ему присуща.

Нетрудно видеть, что такое сопряжение мира с Богом, доходящее у многих пантеистов до полного отождествления, является не чем иным, как обожествлением мира, что роднит пантеизм с грубыми модификациями язычества. Именно таковы пантеистические тенденции буддизма. Представление о мире как о некоем одушевленном организме было свойственно уже приверженцам брахманизма, в недрах которого в V веке до Р.Х. зародился буддизм. Брахманизм видел основу всего в Атмане

(мировой душе) или иначе в Бrame, а Все, т.е. мир во всем его многообразии – результат самораскрытия Бrame. Буддизм в свою очередь довел такое представление о мире до признания его призрачности: мир, согласно буддистским представлениям, есть майя, т.е. мучительный фантом или призрак, от которого можно освободиться погружением в блаженную нирвану – состояние полной свободы от ощущений, желаний и каких-либо других переживаний, к чему и следуя человеку стремиться, если он хочет освободиться от присущего миру страдания.

Из наиболее известных носителей и провозвестников пантеистического учения следует упомянуть Джордано Бруно и Спинозу (эпоха Ренессанса), а из числа более поздних – Ф. Шлейермахера и Штрауса (XIX век). Если пантеизм приводит своих приверженцев к атеизму (в теории это происходит часто, а в жизненной практике – всегда), то Шлейермахера можно считать исключением; приверженность к нравственным традициям, к нравственным позициям христианства и церковно-пастырская деятельность лишали его пантеистические построения какой-либо последовательности, что можно легко проследить в его богословских трудах.

ЧЕТВЕРТЫЙ ОТВЕТ дает атеизм, мировоззрение, диаметрально противоположное теизму и имеющее после него наибольшее распространение.

Атеизм (*греч.* безбожие) есть полное отрицание бытия Божьего.

Хотя и известны попытки построения атеистической концепции на основе субъективного идеализма, однако наиболее систематизированным и последовательным следует признать материалистический атеизм. В данном случае атеизм выступает не как самостоятельная мировоззренческая концепция, а как частное положение материалистической системы. В самом деле, материализм, отрицающий бытие чего-либо за пределами чувственного восприятия, исключает возможность существования мира духовного, нематериального и потому чувственному восприятию недоступного.

Отрицая бытие Божье, утверждая человеческое происхождение самой идеи Бога, последовательные материалисты отрицают также существование духовного начала (души) в человеке, догматически утверждая, что все функции человеческой личности, не поддающиеся непосредственному чувственному восприятию – мышление, эмоции, волевые импульсы – могут быть путем научного антропологического исследования сведены к материальной феноменологии. «Мозг выделяет мысль так же, как печень – желчь», – утверждал философ XVII-XVIII вв. Кабанис; «человек есть то, что он ест», говорил Л. Фейербах.

Столкнувшись, однако, с реальной невозможностью свести всю психическую деятельность человека к явлениям материального порядка, убедившись в неудаче попыток материалистически раскрыть даже общепризнанную взаимосвязь биохимии мозга с психической деятельностью, материалисты в течение последних двух столетий отошли от последовательного материалистического примитивизма и вынуждены теперь признавать как существенное отличие психических явлений от физических (см. *Ленин В. И. Философские тетради*), так и реальность духовной жизни, с материалистических позиций не поддающейся объяснению. Материализм, стремясь довести до непрерываемости свой авторитет (а следовательно, и присущий ему атеизм), демагогически претендует на якобы ему одному присущую научность, игнорируя очевидный факт безбрежного плюрализма существующих мировоззренческих позиций, во многих случаях развившихся в философские системы, каждая из которых, как правило, исключает все другие. Здесь материалисты спекулируют на авторитете научного познания мира, с которым любая философская система отнюдь не может отождествляться, ибо объектом научного познания являются реальности, а то или иное мировоззрение представляет собой попытку приведения этих реальностей во взаимосвязанную систему, попытку, выходящую за пределы возможностей научного познания. Можно сказать, что особенности философских систем в большей степени зависят от субъективных свойств мышления философов, чем от объективных свойств тех реалий, которыми их мышление оперирует.

Именно этим объясняется существование множества взаимопротиворечивых философских систем, за каждой из них стоят имена незаурядных, а нередко и великих мыслителей, философское дарование которых исключает возможность относиться к любой из этих систем с предвзятым пренебрежением, независимо от степени нашего с ней согласия или несогласия.

Как легко заметить, теизм и атеизм — два полюса, между которыми можно расположить более близкий к теизму деизм и более близкий к атеизму пантеизм.

Если вспомнить, что теизм — мировоззрение основное, изначальное, т.е. присущее человеку с его сотворения, а остальные мировоззренческие установки возникли много позднее, можно прийти к постановке вполне закономерного вопроса: что явилось причиной их появления, внедрения и распространения?

Ответ мы находим в словах Христа, обращенных к Никодиму: «Люди более возлюбили тьму, нежели свет; потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ин3:19-20).

Отпад от Бога, омраченные грехом, утратившие естественную склонность к добру, а следовательно, к Богу как источнику добра (ведь «душа человека по природе — христианка», как писал Тертуллиан), люди стали формировать мировоззрение, которое не обличало бы их, не вступало в противоречие с их природным божественным призванием, а наоборот, создавало бы для их греховности благоприятные условия. Самым в этом отношении оптимальным для погрязавших в грехе оказывается атеистическое мировоззрение. С потрясающей силой художественного проникновения это осознал и выразил в своем романе «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевский, когда устами Ивана Карамазова он высказывает мысль, что «если Бога нет, то все позволено». Таким образом, атеизм предстает перед нами как порождение греха, имеющего тенденцию не только внедрения в человеческую душу, но и создания себе в ней максимального комфорта. Невольно вспоминается повествование Спасителя о нечистом духе, который, возвратясь в оставленного им человека, «находит его незанятым, выметенным, убранным» (Мф 12:44).

Разумеется, имеет место и обратное воздействие: атеистическая убежденность содействует развитию греховности, так что рациональная функция духовной деятельности, к сфере которой непосредственно относится выработка и усвоение мировоззрения, здесь сопряжена с эмоциональными переживаниями, являющимися, как правило, теми вратами, проникая через которые, грех овладевает человеческой душой.

Можно с достаточной степенью обоснованности смотреть на деизм и пантеизм как на промежуточные стадии развития атеистического мировоззрения. Деизм признает в божестве личностное начало, но, отрицая возможность какого-либо общения с ним, тем самым отрывается от теизма и лишает саму идею Бога всякой продуктивности: решение проблемы бытия Божьего для деиста становится по существу безразличным, как безразлична бывает часто для взрослого человека судьба его отца, с которым он разлучился сразу же после рождения.

Дальнейшим шагом в направлении к атеизму оказывается пантеизм, где понятие божества утрачивает личностность и потому само божество является безликим и сокрытым за окружающей человека материальной реальностью. Будучи для пантеистов неразрывно сопряженным с природой, божество оказывается ниже человека, т.е. по сравнению с ним менее совершенным. Тем самым человек возводится на вершину всего существующего, представляется «мерой всех вещей» и, обоснованно предаваясь сатанинской гордыне, утрачивает всякий стимул для своего духовного развития и самосовершенствования. А так как духовная жизнь никогда не застывает, никогда не бывает абсолютно статична, то при отсутствии стимула развития к совершенству она неизбежно деградирует; утрачивая возможность приближения к Богу, т.е. развития в добре, душа удаляется от Него, что в нравственно-эмоциональном аспекте проявляется в возрастающей греховности, а в аспекте рациональном — в формировании атеистического мировоззрения.

3. Краткий обзор политеистических религий

Как было показано в главе «Сущность религии», в религиозное переживание вовлекается человек во всей его психофизической целостности. Религия немыслима без рациональной предметности (обычно выступающей в форме догматики и богословского размышления), эмоциональной приподнятости (доходящей обычно до той или иной степени воодушевления, а иногда — даже экстаза), нравственной ответственности за свое духовное состояние и поведение. Как правило, религиозное переживание находит себе и внешнее выражение, именуемое обычно культом. Это разнообразные религиозно

обусловленные действия и относящиеся к ним нормы, правила и обычаи, имеющие внешний, материальный характер, как то: обрядовые действия, режим питания, разного рода омовения и очищения, религиозно мотивированное регулирование труда, семейной жизни и многое другое.

В разных религиях все это, т.е. все духовные и физические проявления религиозного переживания весьма разнообразны, не говоря уже о том, что и в рамках любой отдельно взятой религии поведение и состояние ее приверженцев тоже чрезвычайно плюралистично, хотя между ними можно установить большое сходство (а иногда даже тождество), обусловленное их общей религиозной принадлежностью. Так, религиозные переживания, равно и их внешнее выражение (культ), более или менее характерные для всех приверженцев ислама, существенно отличаются от религиозности и тем более культа христиан и иудеев.

Многочисленны случаи религиозности без принадлежности к той или иной религии⁴¹. Примерами могут служить Л.Н. Толстой, Рабиндранат Тагор, А. Эйнштейн, Вольтер и многие другие. Как правило, причинами такого безрелигиозного состояния религиозных по существу людей являлись неудовлетворенность религией (чаще всего – религиозной организацией), в недрах которой они получили воспитание, или отсутствие религиозного воспитания вообще при наличии возникшей все же по какой-то причине религиозности.

Эти случаи мы пока оставляем в стороне и в дальнейшем будем говорить лишь об организационно оформившихся религиях, т.е. о разных видах религиозной принадлежности, каждый из которых включает определенное вероучение (догматику), религиозно-нравственные нормы, культ и характер мышления. Обычно, наличие всех этих элементов сочетается с организационным объединением приверженцев данной религии, осуществляющих отправление культовых действий, сохранение, разъяснение, раскрытие и передачу следующим поколениям вероучения, а также разработку и внедрение религиозно-нравственных норм и рекомендаций, равно как и надзор за их выполнением.

Все существующие или исторически известные религии (за исключением буддизма⁴²) обращены к личностному божеству (к одному или многим). В сущности, общение с божеством, являющееся средоточием религиозного переживания, предполагает существование личного, разумного, обладающего самосознанием, способностью к общению, божества (одного или многих).

При обзоре существующих в настоящее время (так называемых живых) религий удобно пользоваться схемой, приведенной в конце главы.

Все монотеистические религии основой своей имеют веру (убежденность) в существование единого Бога. Все, что вне Бога, есть Его творение, подчинено Его воле, и бытие этого «всего» (мира видимого и невидимого) обусловлено волей единого Бога.

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4), – таково основное положение иудаизма. «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро» (Пс 103:24). «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1; 1) – в этих основополагающих высказываниях излагается представление иудаизма об отношении всякого внебожественного бытия к Богу; это отношение творения к своему Творцу, к единственной Первопричине всего: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их ... Он сказал и сделалось; Он повелел, – и явилось» (Пс 32:6,9).

Окруженный языческими народами, исповедовавшими политеизм в его разных вариантах, подпадая под их влияние, многие из древних иудеев не решались отрицать реальность языческих божеств (Пс 137:1; 46:1; 96:7), но и в этом случае рассматривали их как существа несопоставимо низшие, Израилю враждебные и в противопоставлении Богу – ложные: «Велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов» (Пс 95:4). Идололатрия язычников, доходившая в крайних формах до полного обожествления изваяний, изображений или предметов природного происхождения, давала израильтянам (позднее иудеям) обильный материал для нескончаемых насмешек и даже издевательств: «Их идолы – серебро и золото, дело рук человеческих. Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат ... Подобны им да будут делающие их и все, надеющиеся на них» (Пс 113:12-16).

Христианство, как известно, возникло в иудейской среде и полностью усвоило и подтвердило идею единобожия.

Речь апостола Павла в афинском ареопаге является своего рода исповеданием христианского монотеизма, имеющим к тому же явно антиязыческую, миссионерскую направленность: «Бог, сотворивший мир, и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам давая всему жизнь и дыхание и все ... ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:24-25,28). Характер этой проповеди совпадает с аналогичным выступлением апостолов Варнавы и Павла в Антиохии (Деян 14:48-50), так что его можно считать типичным для апостольской проповеди вообще, в которой тринитарное учение никогда не противопоставлялось строгому единобожию, а органически (мы скажем теперь – диалектически) с ним сочеталось.

Наиболее поздняя монотеистическая религия – ислам – провозглашает в постоянно повторяемой декларации: «Нет Бога, кроме Бога»; единство Божье – основное положение мусульманской догматики⁴³.

Гораздо более разнообразны и многочисленны политеистические религии. Их изучение ведется давно и будет, несомненно, продолжаться в дальнейшем. Многообразие политеизма, на наш взгляд, является следствием его фантастичности. Между тем как основной принцип монотеистических религий – единобожие имеет Откровенное происхождение и, следовательно, соответствует объективной реальности – истине, сам принцип политеизма – ложен и потому широкий простор предоставляет фантазии, имеющей, как известно, весьма субъективный, а в социальном плане – плюралистический характер. С современным язычеством (так издревле принято в христианстве именовать политеистические религии) христиане начали широко знакомиться с эпохи «великих открытий», т.е. с конца XV – начала XVI столетий. Путешествия Колумба, Васко да Гама, Кука, Магеллана и многих других, носившие частично завоевательный, частично коммерческий характер, имели своим результатом все более тесные контакты с туземным населением «открываемых» территорий. Знакомясь с бытом, нравами, языком аборигенов, европейцы получали некоторое представление и об их религиозных верованиях. За завоевателями и коммерсантами последовали ученые-исследователи (этнографы, географы, антропологи и др.) и миссионеры. Легко понять интерес к религии туземцев, если учесть ее громадное значение в их быту; для миссионеров ее изучение имело даже профессиональное значение.

Отмечая прежде всего уже упоминавшиеся всеобщность и разнообразие языческих верований, исследователи собрали громадный материал, подвергнутый в дальнейшем научной систематизации и обработке. Было установлено, что в разных странах на разных континентах существует большое разнообразие мифов, культов и религиозно-нравственных норм. Нередко различия наблюдались даже между верованиями соседствующих племен.

Наряду с разнообразием отмечалось также в качестве повсеместной общей черты политеистический характер религиозности самых различных народностей и племен. Кроме того, наличествуют и другие обобщающие групповые признаки, помогающие классификации.

Очень многим свойственен *анимизм*, т.е. воображаемое одухотворение природных объектов, и явлений, приводящее к тому, что в сознании анимиста весь мир как бы наполняется духовными существами, не только проявляющими себя в природе, но и влияющими на человеческие судьбы. Развитием анимизма можно считать разновидность примитивной религии, которую известный исследователь Тиле называл *спиритизмом*. Это установление связи между одухотворенной природой и человеческими душами, которые, покидая тело, якобы переселяются в различные материальные предметы. Убеждение в существовании души по выходе ее из тела приводит к почитанию душ умерших предков. Так угро-финские племена почитают священные камни – сейды, в которые вселялись умершие предки («сейда» – покойник)⁴⁴. У индейцев (разных племен) – вся природа, животные, растения и даже неодушевленные предметы населены живущими в них духами, одни из них относятся к человеку враждебно, другие – дружелюбно. Отношение это непостоянно и может меняться в зависимости от поведения человека и даже целых групп. Отсюда *тотемизм*, широко распространенный среди коренных жителей Северной Америки вплоть до последнего времени.

Тотемизмом называется формация сравнительно высокого развития анимизма, наблюдавшаяся, кроме индейцев, также у австралийцев, полинезийцев и других. В этом

случае имеет место почитание (как правило, не носящее характера обожествления) тотема, т.е. покровителя уже не отдельных лиц, а целого рода или племени. Тотемом может быть определенный вид животного, реже – растений⁴⁵. Непочтение к тотему, с которым каждый член рода считает себя пожизненно связанным, является преступлением, влекущим за собой суровое наказание (смертную казнь, иногда – изгнание из племени).

Параллельно с анимизмом и тотемизмом широкое распространение получил и почти повсеместно (особенно в Центральной Африке) до сих пор наблюдается *фетишизм*. Под этим названием обычно понимается почитание отдельных природных объектов (чаще всего мелких и транспортабельных) как то: камни, раковины, обломки случайных предметов, кости и др. Согласно мнению большинства исследователей, фетиш оказывается предметом почитания не сам по себе (большинство ученых разделявших эту точку зрения, изменили свои взгляды), а потому, что в нем предполагается присутствие особого духа или таинственной силы (Роули, Тиле, Ф. Шульце, О. Кент и др.)

Такое понимание фетишизма сближает его с анимизмом. В самом деле, различие между анимизмом и фетишизмом сказывается лишь в том, что под первым наименованием объединяются все виды поклонения стационарным природным объектам (по выражению М. Мюллера – неосознательным, как то: небу, звездам, заре и т.д., и полусознательным – горам, рекам, земле, морям и др.), а под вторым – природным объектам мелким, транспортабельным. Это дало основание Э. Тэйлору (1832-1917) считать фетишизм явлением производным от анимизма⁴⁶. Заслуживает интереса образное выражение Маркса, назвавшего фетишизм «религией чувственных вожделений». Фетишизм сохранялся и в других, более сложных религиях. Так, например, богиня Кибела в Передней Азии почиталась в виде большого черного камня, перемещаемого на колеснице. Даже в монотеистических религиях, в частности в христианстве, элементы фетишизма до сих пор бытуют в сфере народного благочестия, проявляясь как суеверия, имеющие, однако, у многих верующих (преимущественно католиков и православных) авторитет иногда не меньший, чем возвещаемые Церковью Откровенные Истины. Таково применение амулетов, ладанок, «наговоренных» талисманов и т.п.

Гораздо более сложной религиозной разновидностью является *идололатрия*. Основным формальным признаком, отличающим идололатрию от фетишизма, анимизма и родственных им религиозных формаций, является наличие идола, т.е. искусственно изготовленного священного объекта Обожения, почитания, поклонения и служения. Идололатрию можно считать уже сформировавшимся зрелым политеизмом, обладающим развитой мифологией, довольно сложным культом и религиозно-освященными нравственными требованиями, имеющими характер заповедей и норм, охватывающих самые разнообразные жизненные ситуации. В развитой мифологии почти всегда можно проследить генеалогический и иерархический порядок: одни боги занимают главенствующее положение (например, Зевс – Юпитер у греков и римлян; Ану, Бел и Еа в Вавилоне), другие – подчиненное, зависимое, вспомогательное, иногда враждебное (Зевс и Титаны).

Идолы весьма разнообразны по размерам (от «карманных», переносных статуэток, до громадных статуй, как, например, в Карфагене и Египте), по художественности изготовления, по своему значению. Идолам чаще всего придается человеческий, но нередко животный или полу животный облик (бык Апис в Египте, золотой телец у израильтян, соблазненных идолопоклонством (см. Исх32), кентавры у греков и т.п.)

Как правило, объектом обожествления являлся не сам идол, не изделие из камня, дерева или других материалов, а воображаемое более или менее духовное существо, изображением, символом, знаком которого служил данный идол.

Так было в языческой мифологии, сопряженной с примитивной, однако довольно отчетливо и почти повсеместно прослеживаемой своего рода языческой догматикой. Однако народные религиозные представления, всегда имеющие, как известно, тенденцию к предельной конкретизации, чаще всего переносили свойства и способности, приписываемые в принципе более или менее отвлеченному божеству, на его изображение, на идола, и тогда в глазах наиболее примитивно мыслящих обожествлялся сам идол, заслоняя и даже подменяя свой отвлеченный прототип в сознании молящихся.

Так, согласно Книге пророка Даниила, даже персидский царь Дарий был твердо убежден, что статуя Вила ночью, в отсутствие людей оживала и съедала

жертвоприношение. Потребовалось вмешательство Даниила, чтобы разоблачить жрецов, приходивших целыми семьями и поедавших все приношения (Дан 14:1-22). Несомненно, что часто практиковавшиеся подобного рода жреческие обманы, в том числе прорицания оракулов, разного рода волшебства, низводили поклонение широких масс язычников на ступень примитивного обожествления произведений их собственных рук.

Именно таким примитивом представлялись языческие верования израильским и иудейским пророкам; их литература изобилует насмешками над идолами, приверженцы которых наделяли их не только сознанием, но также могуществом, властью и другими способностями и возможностями (Пс 134:15-16; Пс 113:12-16; Иер 16:19-20; ИС 11:19-20; 14:9-20).

Однако Ветхий Завет дает нам примеры и другого, символического, так сказать, более "возвышенного" понимания политеистических верований, причем иногда, как уже отмечалось, священный автор даже не отрицает реальности божеств, символом которых являются идолы, а лишь настаивает на их ничтожестве в сопоставлении с единым истинным Богом (Пс 96:7; Пс 85:8; 135:2; 95:4-5).

Еще более отчетливым было понимание язычества многими из христиан первых веков, которые, не отрицая реальности языческих божеств, связывали их с христианской демонологией, зачисляя в сатанинское воинство. Основание для такого суждения христиане находили в повседневной жизни язычников, связанной так или иначе с религиозными ритуалами: распущенностью, включающей сакральный разврат и проституцию, освященной обычаями и религиозными предписаниями жестокостью, во многих религиях доходившей до человеческих жертвоприношений, у некоторых племен ритуальным каннибализмом, – все это возбуждало отвращение и приводило к мысли о действии демонических сил, которые через язычество со всеми его ужасами влекли к гибели отдельных людей и все человечество.

Обращаясь к приведенной ниже схеме, замечаем, что в одной группе с идололатрией под названием «мифологический политеизм» помещены ряд других существующих и имеющих значительное распространение религий: брахманизм, индуизм и другие. Из них брахманизм, распространенный почти исключительно в Индии, развивался в период, близкий к Р.Х., из ведизма – политеистической религии, сохранившей, однако, остатки еще более древнего почитания единого высшего существа, владыки вселенной, которого именовали Азур (дыхание, жизнь), Дьякус (светлый), Питар (отец). Количество богов у ведистов постоянно увеличивалось, причем опять-таки некоторые из них (Варуме, Агии) признавались главенствующими, другие – подчиненными.

Брахманизм заимствовал у ведистов основу культа, а также учительную, историческую и богослужебную письменность – Веды. Это учение явилось попыткой подвести под религиозные проявления ведизма философскую систему, имеющую пантеистическую тенденцию. В священных книгах брахманизма разработано учение о Брахме (или Бrame) как о сверхчувственной сущности, стоящей за миром явлений. Весь мир явлений носит призрачный характер («маяя»), порожден деятельностью Брахмы, или иначе – Мировой Души, есть его вечное саморазвитие. Согласно священным книгам брахманизма – Упанишадам, мир произошел через расширение Брахмы или излияния от него. Наивысшим благом является слияние с Брахмой; чтобы удостоиться этого, нужно восходить от низших ступеней бытия к высшим. Отсюда учение о переселении души, в результате чего смерть оказывается переходом из одного модуса бытия в другой⁴⁷.

Надо различать философский брахманизм и практикуемый. Последний, восприняв многое из религиозных представлений и культовых форм ведизма, преобразовался в современный индуизм, явившийся результатом синтетической трансформации более ранних религий, ведизма, брахманизма, буддизма и разнообразных, часто не систематизированных народно-политеистических верований.

Индуизм сформировался в процессе ожесточенной борьбы брахманизма с появившимся в V веке до Р.Х. и господствовавшим в Индии целое тысячелетие буддизмом. Известный этнограф А. Ляй-ель дает индуизму довольно исчерпывающую характеристику: «По внешней своей форме индуизм есть фантастический политеизм, устанавливающий поклонение бесчисленным божествам, их изображениям и эмблемам, а по внутреннему смыслу он – пантеизм, и все бесчисленные божества, все силы и

предметы природы считаются только проявлениями всеобъемлющей божественной энергии, выражающейся в бесконечном количестве видов».

В качестве высших божеств почитается триада – Брахма, Вишну и Шива, у каждого из которых имеется богиня-супруга. Брахма представляется как мудрый творец, Вишну – бог милосердия, бесконечно воплощающийся в разные образы, Шива – разрушительное начало, бог болезней и смерти. Низших богов у индуистов бесчисленное количество, причем большинство их пользуется только местным поклонением. Почитание верховных божеств тоже различно в разных регионах Индии, в частности Шиве поклоняются преимущественно на севере, а Вишну – в средних штатах страны.

Повсеместно распространено почитание священных животных – обезьян, коров, змей и др., растений (например, лотоса), некоторых рек (Ганг). Индуистский культ несложен и имеет очень много общего с древними политеистическими религиями других народов. Практикуется (местами) ритуальный разврат, жертвоприношения (преимущественно растительного происхождения), аскеза до самоистязания. В качестве учительных, мифологических и богослужебных книг используются древнейшие Веды (на санскритском языке), унаследованные от брахманизма Упанишады, грандиозная поэма Махабхарата и др.

Теперь кратко упомянем древнюю религию синтоизм, распространенную в Японии, хотя в настоящее время в значительной степени уступившую место там буддизму. Влияние буддизма было столь сильно, что с VI по XVIII вв. его можно считать господствовавшим в Японии. Только в XVIII-XIX столетиях древняя религия синто («путь богов») возродилась и с 1858 по 1946 гг. была государственной религией страны.

Синтоисты обожествляют солнце, различные явления природы, животных (например, лисиц) и растения. Наряду с таким натуралистическим культом существует культ предков, имевший большое значение для государственной жизни.

Большое распространение имело в недавнем прошлом Китая конфуцианство – религия, называемая по имени Конфуция (настоящее имя Кунг-Фу-Тсе, т.е. «учитель Кунг», 551-478 гг. до Р.Х.) От него (точнее от его учеников и родственников) осталось пятикнижие, где первая «Книга перемен» содержит наблюдения над явлениями природы и космогонические представления; вторая – историческая, третья – «Книга песней», четвертая – история и описание обрядов и, наконец, пятая, написанная якобы самим Конфуцием, содержит своего рода хронику местных событий в княжестве Лу – родине Конфуция.

Наибольшей популярностью пользуется одна из глав «Истории обрядов», называемая «Великая наука», тоже приписываемая Конфуцию. Пожалуй, не меньшее распространение имеет книга «Учение о середине», приписываемая внуку Конфуция, содержащая главным образом правила поведения.

Все творения Конфуция указывают на «небо» как на высшее бытие, основу и двигатель всего существующего. Таким образом, как считают многие исследователи (Легге, Мюллер), конфуцианство имеет характер натуралистического монотеизма, основанного на обоготворении природы. Небо, в представлении Конфуция, равнозначно понятию провидения, или рока, который управляет жизнью мира и судьбою всех людей. Понятие о целенаправленности откровения здесь отсутствует: «Небо не говорит; воля его обнаруживается в порядке событий, но не иначе». Наряду с почитанием неба имеет распространение культ духов, в частности – предков. «Благодарить небо – первый долг человека, второй его долг – быть признательным своим праотцам. Поклоняясь небу, мы поклоняемся и предкам». Однако главное значение имеют не вероучительные положения, а культ, нарушение которого якобы грозит обществу всякими нестроениями. Обрядовые действия разработаны до мелочей, и в их исполнении видели даже залог государственного благополучия и благосостояния. Эти ритуалы распространяются на частную жизнь: предкам приносятся жертвоприношения, главным образом растительные, в частности чай, курения и др.

Заканчивая этот краткий обзор политеистических (языческих) религий, считаю возможным установить наличие многих черт и особенностей, общих для большинства из них. Особенно это можно сказать об элементах анимизма и фетишизма, которые, как мы имели случай упомянуть, встречаются в различных религиях, особенно, конечно, в политеистических.

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ

РЕЛИГИИ

Монотеистические

Политеистические

Иудаизм

Ислам

Анимизм Фетишизм Тотеизм Идололатрия

Христианство

Брахманизм

Египетский
политеизм

Ассиро-
вави-
лонский

Греко-
римский
политеизм

Индуизм

Глава: IV. ХРИСТИАНСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ

1. *Общее понятие о познании, в частности религиозном*

Знание есть совокупность поступившей из внешнего мира (или являющейся результатом самонаблюдения), усвоенной человеком информации. Сам процесс усвоения, включающий, как правило, осознание связей и закономерностей, присущих (или во всяком случае приписываемых) объектам информации, т.е. предметам и явлениям как материальной, так и духовной природы, называется познанием.

Большая часть информации воспринимается и усваивается не непосредственно, а фактически «понаслышке», актом веры, основанном на доверии к авторитету передатчиков информации. Однако, если под личным опытом понимать совокупность объективных переживаний, то в понятие опыта войдет восприятие того или иного явления не только личным наблюдением, но и информацией, поступающей от других лиц; субъект считает такую информацию соответствующей действительности, т.е. верит ей, либо в силу ее внутренней достоверности (действительной или кажущейся), либо (чаще всего) в силу доверия к авторитету передатчиков информации.

Все это и опыт в узком смысле слова, т.е. данные наших ощущений⁴⁸, и восприятие информации «на веру», составляют процесс познания, результат которого можно назвать опытом в широком смысле слова или также – знанием.

Поясним сказанное примером. Несколько десятков лет назад трудами Фридмана, Леметра, Эйнштейна, Допплера и особенно Хаббла⁴⁹ было открыто явление, получившее в науке название «расширения Вселенной». Основанием для убежденности в том, что все доступные наблюдению небесные тела (звезды) движутся от единого центра радиально со все возрастающей скоростью, послужили данные спектрального анализа. Это важнейшее положение современной космогонии долгое время усиленно оспаривалось представителями отечественной науки⁵⁰, но теперь получило всеобщее признание⁵¹.

В то время как непосредственным исследованием проблемы занималась лишь горстка ученых, их открытие стало теперь достоянием множества людей, не имевших ни случая, ни возможности, ни соответствующего образования для того, чтобы принимать участие в этих исследованиях. Очевидно, за отсутствием опыта в узком смысле слова,

эти сведения акцептируются большинством только на основе доверия к первооткрывателям, а особенно к государственным организациям, осуществляющим руководство научной и педагогической деятельностью. Тем не менее усвоенная таким косвенным путем информация входит в комплекс знаний каждого его обладателя наравне с информацией, полученной путем непосредственных наблюдений. Сам процесс усвоения научной информации осуществляется в учебных заведениях частично постановкой физических, химических и иных опытов, однако много большую часть сведений учащиеся получают на лекциях, где информация имеет косвенный характер; однако процесс ее усвоения справедливо называется познанием наравне с непосредственным усвоением опытных данных.

Оставляя в стороне гносеологическую проблему достоверности всякого познания, в частности также и опытного, перейдем к частному, но представляющему для нас наибольший интерес вопросу получения и усвоения религиозной информации.

Совершенно очевидно, что к ней относится все сказанное об информации вообще. Наибольшую часть религиозных сведений мы получаем от родителей, воспитателей, верующих знакомых, священнослужителей, а в духовных учебных заведениях – от преподавателей специальных духовных дисциплин. В эту косвенную информацию входят сведения о том, что составляет и составляло содержание опыта других людей, отчасти наших современников, но преимущественно живших задолго до нас. Так, мы знаем о земной жизни Христа главным образом из повествований Его учеников – евангелистов, а отчасти из, хотя и более скудных, но апологетически весьма ценных свидетельств нехристианских современников: иудеев, римлян и других. Так, мы знаем о различных событиях церковной жизни, происходивших в течение почти двух тысячелетий, из церковных летописей, из трудов церковных и светских историков, из житий святых, из материалов археологических исследований и из других источников.

Все это составляет объем наших религиозных знаний, которые многие, часто не имеющие даже самого элементарного личного религиозного опыта, воспринимают только «на веру», доверяя авторитету тех, от кого их получают, прежде всего авторитету Церкви, которая в течение веков хранит, раскрывает, передает и распространяет христианскую информацию, иначе говоря – проповедь о едином истинном Боге, что составляет основу и сущность всего, что нужно человеку познать для получения вечной жизни (Ин 17:3).

Сказанное в полной мере относится и к данным духовного мистического опыта, которые составляют значительную часть передаваемой религиозной информации.

Указывая однако на формальное сходство между усвоением светской и духовной информации, между познанием явлений материального и духовного порядков, нам не следует думать, что религиозное познание исчерпывается рациональным усвоением фактического информативного материала. Как мы увидим ниже, познание основных событий, в которых проявилась направленная к нашему спасению воля Божья, для реализации этого спасения хотя и необходимо, однако далеко недостаточно. Между тем как для познания любых фактов тварного мира достаточно, как правило, только рациональной деятельности нашего духа, богопознание требует тотальной вовлеченности в этот процесс всех духовно-функциональных способностей, включая также чувство и волю; требует целенаправленной устремленности всей личности познающего субъекта.

2. Актуальность религиозного познания В отличие от познания материального мира, религиозное познание имеет своим объектом мир сверхчувственный, духовный, прежде всего, познание Бога, как абсолютной реальности, причиной существования коих Он является. Если необходимость познания окружающего нас мира в какой-то мере самоочевидна, т.к. им обусловлена возможность нашего физического существования (человек живет в условиях постоянного контакта с окружающей биологической, социальной средой), то необходимость богопознания на первый взгляд не обладает такой самоочевидностью. В самом деле, множество людей совершают свой жизненный путь, совершенно не зная Бога, не имея никакого опыта богопознания или тем более богообщения, или имея опыт, оцениваемый с христианских позиций как ложный или извращенный, что относится прежде всего ко всем многочисленным разновидностям язычества.

Актуальность богопознания выявляется для любого человека только при постановке им перед собой проблемы спасения, под которой в христианстве понимается вечное

бессмертие, сопряженное с постоянной близостью к Богу, обеспечивающей личное блаженство, т.е. не поддающееся пока представлению счастливое состояние спасенного, воскресшего для вечности человека (1 Кор 2:9; Ис 64:4; Фес 4:17; Откр 21:3-4; 22:3-5; ср. Ин 14:2-3; 12:26).

Такое спасение – вечную жизнь с Богом и в Боге (1 Ин 4:16) – Христос отождествляет с богопознанием: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобой Иисуса Христа» (Ин 17:3).

Из этих слов Первосвященнической, предсмертной молитвы Спасителя следует, что богопознание не только нужно, полезно, важно, но оно жизненно необходимо, и его актуальность безмерно превосходит актуальность познания любых тварных объектов, ибо от познания Бога не только зависит дарование нам вечной жизни, осуществляемое через Иисуса Христа, посланного Богом посредника между Богом и человеком (1 Тим 2:5), оно само и есть жизнь вечная, иначе – спасение, т.е. реализация цели, желаннее и превосходнее коей для человека в личном плане не может быть⁵². Здесь гносеология теснейшим образом смыкается с сотериологией, и границу между ними нелегко установить.

Жгучая актуальность богопознания, вытекающая из его тождественности спасению, выдвигает на передний план богословской мысли проблему его возможности.

В самом деле, Бог бесконечен, беспределен, всемогущ, всесовершенен – одним словом – абсолютен или, выражаясь языком анафоры Иоанна Златоуста, «свят и пресвят»; человек же по своей всесторонней ограниченности, как и всякое другое творение, неисчислимо, невыразимо, несопоставимо ниже Бога, к тому же удален от Него в силу своей греховности. Поэтому, говоря словами той же анафоры, Бог для любого человека всегда «неизречен, неведом, невидим, непостижим»; о Нем можно сказать лишь, что Он «присно сый». Недоступность Бога человеческому познанию ясно выражена в известных словах Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто, никогда» (Ин 1:18; 1 Ин 4:12). О том же категорически говорит апостол Павел: «[Он] обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16, ср. Исх 32:20).

Между тем опыт человечества и элементарная логика говорят нам, что познание всегда направлено от существа высшего, более совершенного, являющегося субъектом познания, на объект низший, менее совершенный или, по крайней мере, по своей сложности и развитию не превосходящий познающего субъекта. Так, человек, наиболее совершенное существо видимого мира, может изучать и познавать все окружающие объекты, всю природу в целом и любые ее феномены в отдельности. Обратное невозможно. Человек познает, например, любое животное, даже наиболее высокоразвитое, между тем ни собака, ни обезьяна, ни дельфин, ни какое-либо другое существо, обладающее любой степенью сложности и психического развития, неспособно к познанию человека; человекопознание оказывается возможным только со стороны другой человеческой особи, т.е. как взаимопознание в процессе взаимодействия.

Следует также принять во внимание, что, образно говоря, удаленность и несовершенство человека перед абсолютным совершенством Божиим столь же бесконечно велики, что не идут ни в какое сравнение или сопоставление с теми различиями, которые имеют место между человеком, с одной стороны, и тварными объектами познания – с другой. Приведем пример, в отдаленной мере позволяющий образно представить себе эту удаленность.

Помещенная на листе какого-нибудь растения гусеница ощущает, конечно, приближение человека, в частности, вероятно, изменение температуры, запах, возможно некоторый шум, однако комплекс этих ощущений не дает гусенице даже представления об их причине, не говоря уже о познании.

Так, человек, несопоставимость которого с Богом бесконечно превосходит пусть очень большую, однако, поддающуюся учету и определению несопоставимость человека с гусеницей, хотя и подвергается все время воздействию Бога (главным образом через посредство окружающей тварной среды) сам, по собственной инициативе, не может получить какое-либо представление о Боге по причине своей ограниченности, и в соотношении с Абсолютом или точнее – в противопоставлении Абсолюту) он – ничтожество.

Если бы человек мог познать Бога, подобно тому как он познает материальный мир, то он был бы выше, совершеннее Бога, более того, он в какой-то степени обладал Им, ибо «Познание» или адекватно «обладанию»⁵³, или служит средством к обладанию. Так, познание окружающей прародителей природы (Быт 1:29-30; 2:19-20) было необходимо для выполнения заповеди об обладании ею (Быт 1:28).

Бог непостижим для человеческой познавательной инициативы, таков апофатический постулат, подробно изложенный и раскрытый многими Отцами Церкви.

Неизвестный автор начала VI века⁵⁴, которого Церковь знает под именем Дионисия Ареопагита (теперь именуемый обычно в научной литературе псевдо-Дионисием), писал: «Познание и созерцание Его сверхсущностной по отношению ко всем Природы недоступно никакому существу. И ты найдешь, что многие из богословов Его прославляли не только в качестве незримого и непостижимого, ибо нет никого, кто бы проник в Его сокровенную беспредельность»⁵⁵.

Св. Григорий Нисский любое рассуждение, относящееся к Богу, считает украшательством, иллюзией. Концепции, образуемые нами согласно присущим нам взглядам, представлениям и понятиям, по мнению св. Отца, создают заменителей божества (идолов), не открывая нам самого Бога⁵⁶.

Климент Александрийский утверждал, что мы можем постичь Бога не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть⁵⁷.

Известный православный богослов В.Лосский, излагая основное содержание взглядов цитированных выше Отцов, пишет: «Всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения (ἀγνοῖα) можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому»⁵⁸.

3. Откровение как проявление Божественной воли

Возвращаясь несколько назад, вспомним, что познание есть акт, направленный на некоторый объект в процессе получения о нем более или менее исчерпывающей информации. В подавляющем большинстве случаев этот акт осуществляется как результат проявления инициативы познающего субъекта. Мы убедились в истинности апофатического постулата, декларирующего априорную безуспешность такой инициативы, направленной на познание Бога. Тем самым мы оказываемся перед парадоксальным противоречием: заведомо неосуществимое богопознание провозглашается Христом тождественным вечной жизни (Ин 16:3), для дарования коей Он пришел в этот мир (Ин 10:28). И мы знаем, что многие последователи Христовы, принадлежащие к различным поколениям, спаслись, т.е. улучили жизнь вечную; о спасении некоторых из них говорит Евангелие (как например, покаявшийся разбойник или Лазарь), а о спасении многих других свидетельствует Церковь, причисляя их к лику святых. Здесь осуществляется закономерность, провозглашенная Христом, когда на вопрос: «Так кто же может спастись?» Он с исчерпывающей однозначностью отвечал: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу» (Мк 10:27).

Итак, если человеческая инициатива приводит к утверждению безусловной апофатики, то Божественная инициатива является источником катафатики, т.е. убеждения в реальности и осуществимости богопознания. Основополагающим проявлением Божественной инициативы является Божественное Откровение. Здесь Бог не только становится Источником информации о Себе Самом, но, преодолевая человеческую природную немощь, несовершенство и от Него удаленность, обеспечивает все необходимые для богопознания условия и тем самым содействует желанное Ему спасение человеческого рода (Тим 2:4). Таким образом в человеческой немощи совершается сила Божья (2 Кор 12:9).

Наличие Откровения, как известно, отнюдь не обеспечивает его приятия и усвоения, не обеспечивает спасения и, следовательно, богопознания. Множество людей пренебрегают Откровением, уклоняются от его приятия или принимают поверхностно и бесплодно, как о том говорит притча о сеятеле (Мф 13:1-9; 18-28).

Для богопознания, кроме Откровения, нужны еще и другие условия, делающие егоприятие возможным и плодотворным.

4. Богоподобие человека как условие богопознания Откровение весьма многообразно и охватывает внешние и внутренние стороны жизни (ниже мы подробно рассмотрим этот вопрос). Однако, говоря о его восприятии, мы подразумевали наличие субъекта, способного к этому. Субъектом сознательного восприятия Откровения на земле может быть только человек. Нет сомнения, что если бы человек был неспособен к усвоению Откровения, оно не было бы Богом дано – ведь Слово Божье не бывает тщетным (Ис 55:11). Возможность человека воспринимать Откровение имеет основой его богоподобие (Быт 1:27). Именно разум, осознание себя как личности, способность нравственной оценки, наконец способность любить – все это не что иное, как элементы богоподобия, и только наличие их делает возможным богопознание. Хотя человек бесконечно далек от божественного совершенства, но, по святоотеческому образу, в его душе это совершенство находит свое отражение, подобно тому как солнечный свет отражается в капле воды, и свет, ею отражаемый, схож со светом, излучаемым солнцем. Здесь можно утверждать, что подобное познается подобным. Хотя Бога в совершенстве знает лишь Он Сам (1 Кор 1:11), однако благодаря своему богоподобию человек способен к богопознанию, т.е. к восприятию и усвоению Откровения (1 Кор 1:12). Таким образом, богоподобие, данное человеку при его творении, есть субъективное условие богопознания, общее для всего человечества.

При упоминании богоподобия человека необходимо остановиться на двух опасных тенденциях, искони угрожавших богословскому осмыслению этого понятия.

Одна из них – опасность антропоморфизма, т.е. приписывания Богу человеческих свойств, не только духовных, но даже телесных. Человек сотворен по образу и подобию Божьему, является, как упоминалось, отблеском Божества, но это ни в коем случае не может служить основанием для того, чтобы формировать в своем сознании представление о Боге, приписывая Ему человеческий образ и подобие, что легко может привести к известному заблуждению Л.Фейербаха, провозгласившего, что не Бог сотворил человека, а человек создал Бога по своему человеческому образу и подобию.

Опасность антропоморфизма, являющегося присущей греховному человечеству языческой, идолопоклоннической тенденцией, предусмотрена заповедью, запрещающей делать кумиров и изображения (Исх 30:4; Лев 26:1; Втор 5:8)⁵⁹. В Новом Завете Христом дано онтологическое обоснование этого запрещения: «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин 4:24). Другой опасностью, также связанной с богоподобием человека, но по существу его отрицающей, следует считать антропоцентризм, т.е. стремление ставить человека в центр мироздания, узурпируя тем самым почитание, подобающее только Богу, создавая культ почитания человека. Именно на подобное обожествление нацелены такие ходячие лозунги, как «человек есть мера всех вещей», «все для человека», «человек – это звучит гордо» и т.п. Совершенно ясно, что при таком возвеличении человека в том состоянии, в каком он находится, т.е. с его подверженностью греху, с его слабостями и недостатками, не может быть и речи о каком-либо совершенствовании человека, и заповедь Спасителя: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48) – теряет всякий смысл. В христианском понимании человек велик не сам по себе, а как венец творения, как поставленный Богом, сотворенный по Его образу и подобию (Быт 1:27,28), ответственный слуга Божий (Лк 12:37), как Божий соработник (1 Кор 3:9) в деле спасения. Это касается функций человека, а онтологически величие человека – в его богоподобию.

5. Богопознание как субъективно-личный религиозный опыт

Религиозное переживание в рамках монотеистической, в частности богооткровенной христианской религии имеет своим объектом прежде всего Откровение в его различных видах и без Откровения немислимо. Данные Откровения становятся объектом религиозного переживания посредством их усвоения, в чем и состоит богопознание.

Уже отмечалось, что рациональный подход, играющий решающую роль в процессе познания материального мира, является лишь элементом любого религиозного переживания, сочетаясь в нем с эмоциональной нагрузкой и усилиями воли.

Рациональное восприятие некоей суммы фактических данных, преподаваемых в Откровении, от процесса богопознания неотъемлемо, и без него само религиозное переживание оказывается беспредметным и утрачивает религиозную осмысленность. Таково, например, восприятие религиозной музыки неверующими людьми: они получают обычно эстетическое наслаждение, испытывают комплекс неких эмоций, бессодержательных или часто заполняемых материалом, отражающим содержание сознания слушателей, содержание, ничего общего с религией не имеющее.

Однако и чисто рациональное восприятие религиозных истин, в частности и в большинстве своем Откровенных, тоже неполноценно и не отвечает целям Откровения, т.е. не дает сотериологического эффекта, не дает спасения. Так, Библия, творения Отцов Церкви и другая духовная литература могут быть и бывают объектом изучения со стороны людей, относящихся к ним безразлично, в лучшем случае как к памятникам исторического и художественного значения, или даже враждебно, как к изложению мировоззрения, с которым они считают нужным бороться. Таким образом возможно быть знатоком Священного Писания, точнее, его буквы и отстоять очень далеко от его духовной сущности, тем самым подпадая под закон «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6).

Наконец есть люди, видящие в религии лишь моральный кодекс, следование которому они считают самодовлеющим выражением своей религиозной, в частности христианской принадлежности; рациональное содержание их сознания почти или целиком отсутствует; нет, естественно, и эмоциональной окраски этого отсутствующего содержания. В качестве примера можно привести И.Канта, точнее его категорический императив, имеющий в его мирозерцании самодовлеющий, религиозно не обусловленный характер.

Итак, приходим к выводу, что богопознание, основой, сущностью и содержанием коего является Откровение, требует тотальной вовлеченности всей человеческой личности, всех ее духовных функций: разума, чувства, воли. Только тогда Откровение становится объектом религиозного опыта (переживания), если усваивается разумом, возбуждает эмоциональную сферу и стимулирует деятельность. «Отдай мне сердце твое» – говорит Господь (Притч23:26), Бог ревнитель (Исх 20:5) требующий от Своих последователей готовности возненавидеть все, что становится между Ним и ими, вплоть до собственной жизни включительно (Лк 14:26).

Такая тотальная, всеобъемлющая самоотдача Богу не может рассматриваться иначе, как идеал, как уходящая в бесконечность задача достижения божественного совершенства (Мф 5:48), однако в таком понимании ее реализация превышает человеческие возможности и становится легкой и благой (Мф 11:30) лишь в результате всемогущей благодати Божьей, благодаря все той же спасающей Божественной инициативе, иначе говоря, благодаря воле Божьей о спасении грешного человечества (Ин 3:16; Ним 2:4; Рим 5:8; 1 Ин 4:9-10).

6. Сотериологический аспект богопознания как фактор, определяющий объем Откровения

Откровение дает нам несомненно истинное понятие о Боге, о Его творческом, созидательном, промыслительном, спасающем воздействии на тварный мир. Тем самым Откровение предоставляет нам возможность богопознания (1 Кор 2:12-13). Однако Откровение, с одной стороны, обладает бесконечной глубиной и богатством содержания и потому даже при предельно возможной полноте отдачи себя человеком и даже всем человечеством богопознанию не может быть полностью исчерпано и усвоено (1 Петр 1:12), с другой же стороны, само содержание Откровения не адекватно Божественной беспредельности; оно только отражает, но не выявляет Божественную Сущность, Которая остается непостижимой неизъяснимой, неведомой, превышающей всякое представление и познание (Исх 33:20-23; 1 Тим 6; 16), всякое словесное выражение.

Поэтому, пользуясь образным выражением апостола Павла, наше богопознание осуществляется «как бы сквозь тусклое стекло», и притом «мы отчасти знаем» только (1 Кор 13:9,12). Итак, наше богопознание ограничено и качественно и количественно.

Это ограничение задано не только несовершенством человеческой природы и познавательной ограниченностью человека; в самом Откровении, как уже сказано, нам

преподается лишь некая часть Истины, лишь некий доступный нашему восприятию объем тайн, уходящих в божественную безмерность.

Чем же определяется объем преподаваемого нам Богом Откровения? Можно с большой степенью уверенности полагать, что этот объем является функцией целей Откровения, т.е. Божественного самораскрытия. Между тем единственной известной нам целью Откровения является спасение человеческого рода. Именно волей Божьей к достижению этой цели определяется объем Откровения.

Сказанное относится ко всем видам Откровения. Так, познание Бога через Его творение возможно потому, что «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18:2), ибо «Словом Господа сотворены небеса и духом уст Его – все воинство их» (Пс 32:6). Ощущение Бога в сердце своем, не совсем закономерно, но часто сводимое к понятию «совесть», созидает в человеке нравственный аспект отношения к Богу, дает познать Бога как Источник всякого добра и правды. Слово Божье, главным образом, зафиксированное в Священном Писании, непосредственно говорит нам от имени Божьего и раскрывает нам Бога прежде всего в Его деяниях, в Его волеизъявлении, притом с такой степенью полноты, о какой без Священного Писания невозможно было бы и мечтать. Наконец – воплотившееся Слово Отчее, Сын Божий, Богочеловек Иисус Христос, высшее Откровение Бога на земле дано нам Богом, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин3;16).

Говоря кратко, единственной целью Откровения во всех его модусах является наше спасение, которое и определяет объем Откровения. Откровение дается людям не для удовлетворения любопытства или любознательности, не для каких-либо временных житейских целей, а только для спасения, понимаемого в высшем христианском значении этого слова, т.е. для вечного спасения, улучения вечной жизни в Боге и с Богом.

Необходимо добавить, что объем Откровения, не превышая сотериологически обусловленного максимума, в то же время обеспечивает сотериологически необходимый минимум. Иначе говоря, нам дан в Откровении весь необходимый для нашего спасения объем богопознания и потому, размышляя о предоставленных нам возможностях спасения, можем сказать словами псалмопевца: «Господь – Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться» (Пс 22:1).

Поистине Бог, возлюбив отвергающий Его и погрязший, погибающий в грехе мир, «по блаутробному милосердию» Своему посетил нас, чтобы «просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира», «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (Лк 1:78-79; 77).

Рациональный аспект богопознания

1. Понятие бытия в соотнесенности с тварным миром

Казалось бы, нет ничего проще понятия «бытие»; между тем, как легко убедиться, оно при всей своей несомненной заданности в опыте, не поддается определению. Синоним «существование» здесь не помогает, хотя это понятие уже, чем бытие: глагол «существовать» применяется почти исключительно к предметам (отсюда «имя существительное»), между тем как глагол «быть» применим также к явлениям, процессам и др.. О последних говорят также, что они «имеют место», намекая на бытие в пространстве; еще говорят, что они «протекают», имея в виду их бытие во времени.

Однако существование любого предмета, принадлежащего к живой или мертвой природе, можно рассматривать как протекающий во времени и пространстве процесс, характеризуемый непрерывностью изменений или иначе – представляющий собой последовательность бесконечного количества состояний, из которых каждое последующее как угодно близко к предшествующему. Это подмечено еще Гераклитом и выражено им в гениальной формуле: «все течет, все изменяется». Однако рассмотрение бытия во времени и пространстве не облегчает задачи определения бытия, ввиду философской сложности понятий «время» и «пространство».

В самом деле, в материалистической философии и то и другое – формы существования материи, между тем как Кант утверждал, что они – категории человеческого мышления. Проблема ни тем, ни другим не решается, ибо, если очевидно,

что все материальное существует во времени и пространстве, то неясным остается сама сущность материи, этого субстрата всего, что есть в нашем мировосприятии, субстрата, которого никто никогда не видел и который должен, как полагают, лежать в основе всех ощутимых явлений и объектов, которые в свою очередь являются его модусами, иначе говоря, материя эта непознаваемая, «вещь в себе» (Кант). Если же время и пространство – лишь категории нашего мышления, то, значит, мы должны признать, что вещи и явления связаны с временем и пространством только тогда, когда оказываются объектами нашего восприятия и мышления, а в остальное время существуют вне времени и пространства, что уже совсем загадочно.

Здесь уместно привести малоизвестный, но весьма любопытный софизм, сводящий все, связанное со временем, к фикции. Все материальное по времени своего существования может быть разделено на прошедшее и будущее.

В любой данный момент будущего нет, ибо оно еще не настало, прошедшего нет, ибо оно уже прошло, а настоящее – лишь точно, мгновенная граница между двумя несуществующими областями бытия. В результате вывод: всякое существование – фикция. Такой вывод противоречит, казалось бы, нашему непосредственному восприятию действительности, ибо все воспринимаемое из внешнего мира мы осознаем не как мгновенные впечатления, а как нечто, обладающее ограниченной, но непрерывной длительностью. Более того, мы убеждены, что одни объекты восприятия обладают большей длительностью, другие – меньшей: например, дымовая труба существует дольше, чем выходящие из нее газы, земля – гораздо дольше, чем любой из живущих на ней растительных и животных организмов. Очевидно, такое восприятие объясняется сходством (хотя отнюдь не тождественностью) существующих внутри множества как угодно близких одно к другому последовательных мгновенных состояний, образующих непрерывную последовательность. Изменения происходят непрерывно, но за каждый как угодно малый промежуток времени (от одного мгновения к другому) они столь незначительны, что мы их не замечаем и у нас создается впечатление длительности бытия того или иного материального объекта.

Рано или поздно наступает момент, когда данный объект восприятия перестает существовать: часто это происходит, когда количественные, малозаметные, но постепенно и непрерывно накапливающиеся изменения приводят к изменениям количественным, иногда это происходит в результате вмешательства. Примером может служить любое животное: в одном случае оно умирает от старости, т.е. в результате постепенного накопления негативных признаков, иначе говоря – от одряхления, в другом – в результате насильственной смерти.

Однако, если вспомнить, что в прошлом и в будущем – вечность, то любая длительность существования, измеряется ли она минутами или тысячелетиями, оказывается в сопоставлении с вечностью величиной бесконечно малой, как и различие между длительностью существования разных объектов (Пс 101:27-28; 102:14-16; Ис 40:6-8). Это различие, для нас столь практически важное, оказывается оправданным лишь при сопоставлении конечных промежутков времени, иначе – конечных отрезков пути, соответствующих мгновенному настоящему. Поскольку эти длительности поддаются осознанию и измерению лишь в их взаимном соотношении, постольку они являются понятиями относительными.

Аналогичная система рассуждений может быть применима и к категории протяженности, ибо тела занимают некоторые объемы, составляющие в сопоставлении с бесконечностью бесконечно малую величину, и их различия имеют значение только при взаимном сопоставлении.

Отсюда следует, что бытие, формы которого относительны, само оказывается сугубо относительным. Подобно тому как феномены времени и пространства включены соответственно в вечность и бесконечность, так и бытие любых тварных объектов включено во временное (вечное) и внепространственное бытие, в Сущего, т.е. в Бога.

2. Понятие бытия в соотносительности с Богом

Когда Моисей, подойдя к горящему и несгоравшему кусту, спросил беседовавшего с ним, как Его имя, то услышал ответ: «Я есмь Сущий» (Исх 3:13-14). В этом ответе основа апофатики.

Прежде всего, любое имя в обычном значении этого слова помогло бы Моисею представить Бога в общем ряду с другими божествами, имена которых были хорошо знакомы ему из опыта общения с окружающей его египетской языческой средой; во-вторых, любое имя собственное ставит его обладателя в некоторую зависимость от признания, принятия этого имени окружающими; имя, по-существу, – не что иное, как паспорт, коим общество (в частности организованное в государство) удостоверяет и в известной мере определяет, характеризует носителя данного имени. Бог не нуждается в чьем-либо свидетельстве: свидетельство о Нем нужно не Ему, а самим свидетелям и тем, кому оно возвещается (Деян 27:25-28).

Мало того, имя не только признается, но и, как правило, присваивается, дается извне, причем дающий стоит выше принимающего. Так, родители дают имя своему ребенку, так Церковь дает имя новокрещаемому, так Адам нарек имена животным (Быт 2:20), так Бог нарекает имена всему «воинству небесному» (Ис 40:26; Пс 146:4). Как может и кто смеет дать имя Богу? Как может тварь определить Творца? В имени (если слово «Сущий» можно назвать именем), которое Бог присваивает Себе, в Его Самооткровении людям, в данный момент Моисею, уже содержится идея о непознаваемости Бога, ибо раз людям достаточно знать о Боге только, что Он есть (ср. Евр 11:6), значит всякие другие суждения о Боге, порожденные человеческой инициативой, неуместны, а может быть, и пагубны⁶⁰.

Вместе с тем слово «Сущий» указывает на внемирность и надмирность Божью; если для мышления о всяком тварном субъекте утверждения факта его существования недостаточно, т.к. наравне с ним существуют и другие-субъекты, и необходимо имя собственное, отличающее его от всех других субъектов, то Бог превышает всякую попытку определения и наименования и не нуждается в ином наименовании, кроме указывающего на Его бытие, отличное от всякого другого бытия. Тварное бытие, как мы видели, относительно, и только бытие Божье абсолютно, совершенно; только в Нем источник всякого другого, всегда неизбежно относительного бытия. В частности, и бытие высшей в видимом мире твари – человека, будучи тоже относительным, ограниченным, является производением творческой воли Бога, Который Сам дает «всему жизнь и дыхание и все...мы Им живем и движемся, и существуем» (Деян 17:25,28).

3. Откровение (проявление) Бога в Его деятельности

О существовании «Сущего» Моисей удостоверился через откровение на горе Хорив. Самым первым откровением прародителю было приведение к нему жены (Быт 2:22) и преподание обоим первичной заповеди: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт 1:28).

Для позднейших поколений, утративших непосредственность богообщения, но сохранивших образ Божий, в частности способность разумного мышления, сохранялась возможность знать о бытии Божьем посредством умозаключения (сопровождаемого также эмоциями страха, изумления, восторга, благоговения и др.) от наличия тварной природы к существованию Творца как Первопричины всего воспринимаемого в опыте (Рим 1:20; Пс 8,18,103 и др.).

Избранному народу были преподаны более высокие виды и степени богооткровения, в частности Закон, Слово Божье, сообщаемое преимущественно через праотцов (Авраам и др.) и пророков (Моисей и позднейшие). С помощью пророков народ имел возможность не только узнавать волю Божью, но и усматривать в судьбах общенародных и личных промыслов Божий, направленный прежде всего к сохранению в народе истинного, монотеистического богопочитания, что обеспечивало условия для пришествия в мир Спасителя. Тем же целям служили особые откровения, которых удостоивались многие избранники Божьи, становившиеся часто проводниками Его воздействия на окружающих их людей (таковы Авраам, Иаков, Моисей, Иисус Навин, Гедеон, Самуил, Давид, Исайя, Иеремия, Михей и многие другие).

Наивысшим проявлением Бога на нашей планете было вочеловечение и пришествие в мир Слова Отчего, Господа Иисуса Христа: «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин 1:14). Откровение продолжает осуществляться и после земной жизни Христа и прежде всего через Его Церковь, действием святого Духа.

Все упомянутое – деятельность Божья, направленная к предоставлению людям возможности богопознания, необходимого для получения жизни вечной и даже ей тождественного (Ин 17:3; Деян 17:26-28; Пс 420-4; 1 Тим. 2:4).

Действия Божьи в святоотеческой литературе нашли себе наименование «энергий». Непознаваемый, недоступный в Своем Существое Бог, столь превыше всего тварного, что даже мысль о Нем не могла бы возникнуть у кого-либо без Его самовольного самообнаружения. Он действует во вне, в Своих «энергиях», в коих мы обнаруживаем и творческую деятельность и, промысел, и благодать во всех ее разновидностях. Св. Григорий Палама писал: «Озарение и благодать божественная и обожающая – не сущность, но энергия Божья»⁶¹. Еще яснее высказывание св. Василия Великого: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к Самой Сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступной»⁶². По-видимому, это различие можно усмотреть и у апостола Павла, когда он говорит об общечеловеческих возможностях богопознания: «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» (Рим 1:19-20, ср. Деян 14:15-17). Действительно, если бы не было бы «творений», то о самом существовании «невидимого Божества» нельзя было бы иметь никакого знания, никакой идеи, ибо Бог «обитает в неприступном свете»...«Его никто из человеков не видел и видеть не может» (1Тим 6:16; ср. Ин 2:18). По мнению известного богослова В. Н. Лосского, свет, о котором упоминает апостол, идентичен славе Божьей, о которой так часто говорится в Писании (см. например, Еф 1:17; Евр 1:3; Ин 17:3; 1:14; 12:16) и составляет некую плерому энергий, через кои и коими осуществляется Божественное самооткровение⁶³.

4. Умозаключения, касающиеся истины бытия Божьего

Как уже говорилось, всякое религиозное переживание содержит рациональную основу, прежде всего, осознание реальности объекта переживания, в монотеистических религиях – единого Бога, в христианстве познаваемого во Христе и через Христа (Ин 14:6,9). Но человеческий разум (в отличие от животных) никогда не удовлетворяется восприятием и осознанием факта существования того или иного объекта, не может ограничиваться чистой эмпирикой, но неизбежно вступает на путь сопоставлений, умозаключений, выводов и обобщений, кратко говоря – на путь дедуктивного мышления. Можно сказать, что, не обладая человек способностью к дедуктивным умозаключениям, он не был бы способен к восприятию Откровения, не был бы способен осознать бытие Божье, верить, «что Он есть», и тем более, что «ищущим Его воздаст» (Деян 10:42; Евр 11:6). Эта способность, как и все духовное, что отличает человека от животного мира, является, несомненно одним из элементов богоподобия.

Так, опытно воспринимая окружающий мир и самого себя, человек размышляет о бытии Творца:

Дивяся светлым тем лучам, помысль, каков Зиждитель Сам!

(М. В. Ломоносов, «Утреннее размышление о Божием величестве»)

Так, переживая раскаяние в содеянной подлости, мыслящий человек с удивлением осознает, что его душевные страдания не поддаются естественным объяснениям личной выгоды, борьбы за существование, наоборот, этим биологическим и социальным стимулам противоречат. Отсюда убежденность в том, что человек способен различать добро и зло, более того – он подчиняется мощному эмоционально окрашенному императиву, требующему совершения добра и уклонения от зла (Пс33:15,17). Иначе говоря, человек обладает нравственной потребностью⁶⁴. Поскольку эта потребность не может иметь биологической основы, ибо часто вступает в противоречие с животным эгоизмом, поскольку она не имеет и социальной основы, ибо нередко направляет действия личности вразрез с интересами,

требованиями и тенденциями социальной среды, постольку наличие нравственной потребности, нравственного стимула побуждает сделать вывод об ее сверхъестественном происхождении.

Именно на основе таких и подобных логических спекуляций возникли умозаключения, отражающие связь, существующую между бытием Божиим, точнее – между Его проявлениями и содержанием человеческого опыта, т.е. содержанием всего объема воспринимаемых нами явлений, материальных и духовных.

Умозаключения эти известны богословию уже в течение многих столетий; Отцы Церкви, в том числе и восточные, пользовались ими как некими «доказательствами» бытия Божьего. Последнее неудивительно, ибо почти все они своей основой имеют, как нечто аксиоматическое, присущий материальной и духовной природе закон причинности.

Отсюда возник соблазн именовать их доказательствами и смотреть на них как на некие способы первичного рационального богопознания, хотя такой взгляд находится в разительном противоречии с общеизвестной истиной христианской гносеологии, провозглашающей веру основным и необходимым путем познания бога, общения с Ним и приближения к Нему (Евр 11:6; Ин 6:29; Мк 1:15; 16:16; Деян 16:31).

Поэтому, как и следовало ожидать, эти умозаключения не могут иметь строго научной доказательной силы и их апологетическое значение в диалоге с неверующими не следует переоценивать.

Не надо, однако, впадать и в другую крайность и обесценивать эти умозаключения, отрицая их место и значение в христианской гносеологии. Они очень важны как констатация связей между деятельным самооткровением Бога, Его творчески-созидающей, животворящей, сохраняющей, спасающей и освящающей деятельностью и всеми духовно-материальными объектами Его воздействия, всем, что не есть Бог.

Перейдем теперь к рассмотрению самих умозаключений.

а) Космологическое умозаключение о бытии Божьем

Самое древнее и наиболее популярное умозаключение о бытии Божьем – космологическое. Как явствует из его наименования, оно принимает за основу факт существования космоса, т.е. всего окружающего нас духовно-материального мира и присущий этому миру закон причинности.

Реальность существования всего, что извне воздействует на наше сознание и восприятие (отображение) чего оказывается содержанием сознания, не подвергается сомнению христианским реализмом, философским мировоззрением, присущим христианской религии. Категорически отвергая субъективный идеализм, ставящий реальность материального мира под сомнение, христианский реализм в этом отношении смыкается с материализмом, будучи свободным, однако, от монистической ограниченности и односторонности.

Всеобщность закона причинности для всех духовных и физических явлений, для всего наблюдаемого нами космоса, ни у кого не вызывает сомнений. Поскольку каждый феномен и каждый объект в мире имеет причину и является ее следствием, поскольку и весь космос должен иметь свою причину, следствием которой он является. Нет оснований предполагать, что в то время как каждое из бесчисленного множества слагаемых находится в функциональной зависимости от неких аргументов, интеграл этого множества ни в какую функциональную зависимость не входит. Кратко говоря – беспричинно ничего из того, что есть, не бывает, а т.к. мир есть, следовательно, он не беспричинен.

К тому же выводу приходим, когда подвергаем рассмотрению причинно-следственную цепь явлений, которая не может мыслиться бесконечной в прошлом, т.е. обладать отрицательной бесконечностью, ибо по поводу любого феномена, имевшего место когда-либо как причина какого-либо последующего явления, неизбежен вопрос: следствием какой причины этот феномен, в свою очередь, является. Отсюда логически вытекает наличие Первопричины, не являющейся следствием чего-либо, но или имеющей причину в себе самой или вовсе по своей сущности не подчиняющейся закону причинности. Такую Первопричину мы называем Богом.

Часто возражают, что если все подчинено закону причинности, то и Бога нельзя мыслить беспричинным. Неправомерность этого суждения становится очевидной, как только вспомним, что закон причинности опытно дан нам в материально-духовном окружающем нас мире, а Бог заведомо не принадлежит к этому миру, отнюдь не мыслится как его часть, поэтому неправомерно распространять на Него любые присущие этому миру закономерности, в том числе и закон причинности. Более того, сам этот закон

сотворен Богом, как логически следует, вместе со всем тварным миром, к которому он относится; Бог – Творец не только материальных и духовных составляющих мир объектов, но и существующих между ними соотношений и зависимостей, в первую очередь это можно сказать об имеющем универсальное значение законе причины и следствия. Следует обратить внимание еще на два опять-таки опытно известных обстоятельства, имеющих первостепенное значение в рамках изучаемого умозаключения. Продолжая наблюдать содержащиеся в нашем опыте явления и объекты окружающего мира, мы убеждаемся, что причины всех их, каждого в отдельности или составляемых ими множеств, находятся вне объектов или феноменов, являющихся их функциями или следствиями. Так, причина появления на свет любого человека лежит не в нем самом, а во взаимоотношениях его родителей, причину существования любого здания или сооружения следует искать в воле и труде архитектора и строителей, причиной накала нити в электролампе является пропускаемый через нее электрический ток, обусловленный работой электростанции. Подобных иллюстраций этой закономерности можно было бы привести бесчисленное множество⁶⁵. Убеждаясь в ее всеобщности, мы получаем основание считать, что причина существования того конгломерата материальных и духовных объектов, которые мы называем космосом или точнее – Вселенной, тоже имеет причину вне любого из этих объектов, вне самой Вселенной.

Этим устраняются попытки пантеистов искать причину бытия материального мира в самом этом мире, иначе – в самой природе и отрицать бытие Бога как Личности⁶⁶.

Разумеется, когда мы говорим, что мир (Вселенная) – вне Бога, мы далеки от каких-либо пространственных представлений и не отрицаем вездесущности Господа, а лишь устраняем опасность представления о тождественности Бога с миром, свойственного пантеизму, но совершенно неприемлемого для любого теиста, в частности и особенно для христианина, имеющего опыт живого общения с Богом через Сына Божьего Иисуса Христа.

Если любые пространственные представления неприменимы к Богу, то в такой же степени неприменимы к Нему и временные соотношения. Причина, как правило, предшествует следствию⁶⁷ и

составляет с ним сопряженные звенья цепи событий, цепи, уходящей в прошлое и представляющейся бесконечной, ибо относительно любого события, служащего причиной вызываемого им следствия, обязательно возникает вопрос: что было до него? Удовлетворительный ответ на этот вопрос мы получаем, только вспоминая, что время (как и пространство) есть не более чем форма существования материи и (по Канту) категория нашего мышления, в частности восприятия мира нашим сознанием. Таким образом, время мыслится существующим только вместе с бытием материи и вне бытия нереально (фиктивно).

Если, как мы знаем, любое явление, любой процесс, в том числе процесс существования какого-то объекта (или любого множества объектов), протекая во времени, имеет начало и конец, то у нас нет оснований сомневаться в том, что и вся совокупность этих процессов и объектов также существует и протекает во времени и, следовательно, имеет начало и конец.

И здесь возможно поползновение распространить на Бога время и пространство, приписать Ему эти формы существования или в субъективном аспекте – мыслить Его во времени и пространстве. Однако такого рода потуги столь же бесплодны, как и рассмотренная выше попытка поставить над Богом созданный Им же закон причины и следствия.

Ведь и время и пространство суть формы существования тварного, видимого мира и на Бога, Творца этого мира, заведомо не распространяются. Неправоммерно категории и закономерности относительных реалий применять к Абсолютной Реальности, к Богу, для Которого «один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр 3:8; ср. Пс 89:5).

Верно и обратное: тогда как о Боге – бесконечном, беспредельном Абсолюте, для человеческой познавательной инициативы, совершенно недоступном, только и можно говорить в категориях вечности и беспредельности, к познавательному миру эти понятия заведомо неприменимы, ибо мир, как мы из опыта хорошо знаем, в принципе познаваем. Этот познавательный процесс, вероятно, бесконечен, однако нет такой области или

сферы тварной реальности, которую а priori можно было бы считать непознаваемой. Особенно это относится к свойствам тварных объектов: если возможность познания сущности материальных тел является в какой-то степени спорной, то свойства, соотношения, взаимодействия их поддаются изучению, что и составляет предмет наук естественных.

Однако такие понятия, как вечность и бесконечность, — категории, недоступные человеческому не только уму, но и воображению. Поэтому применение их к открытому для познания материальному миру заведомо неправомерно.

Завершая рассмотрение космологического умозаключения о бытии Божьем, можно вспомнить образную иллюстрацию, приводимую во многих апологетических трудах⁶⁸.

Представим себе сложную машину (например, паровую турбину), безукоризненно работающую в течение многих лет, которую начальник цеха или другое компетентное лицо показывает любознательным экскурсантам. Обычно их интересуют такие технические данные турбины, как мощность, число оборотов, перепад давлений и другие показатели, а также сведения о заводе-изготовителе, авторе конструкции, которые вместе с другими паспортными данными обозначаются на фирменной табличке, прикрепленной к станине агрегата. Можно ли себе представить, чтобы на соответствующие вопросы руководитель экскурсии ответил бы, что конструктора у машины не было, что она никем не изготовлена и стоит на данном месте извечно.

Созерцая макро- и микрокосмос, солнечную систему, частью которой является Земля, нашу планету со всеми ее растительным и животным мирами, обращая, наконец, взгляд на самих себя, убеждаясь в слаженности взаимодействия всех элементов мироздания, мы неизбежно приходим к идее Творца, первоначального Создателя и Двигателя Вселенной, существующей в состоянии непрерывного развития с момента ее первичного призвания к бытию, с того «начала», о котором говорит первая строчка Библии.

б) Телеологическое умозаключение о бытии Божьем.

Любое явление неизбежно ставит перед человеческим сознанием проблемы причины и цели данного явления. Закон причинности пронизывает всю материальную и духовную действительность, заставляя, как мы видели, задумываться о Первопричине этой действительности; наличие целесообразности всегда заставляет подразумевать чью-то разумную деятельность, иначе говоря, целесообразность мира в том или ином отдельном его феномене неизбежно приводит к выводу о существовании не просто причины, а *разумной* причины, придающей данному явлению определенную целенаправленность. Таким образом, наличие целесообразности в тех или иных действиях, процессах и других феноменах указывает на целесообразность мыслящего Деятеля.

Так, имея дело с каким-нибудь механизмом или машиной, мы несомненно, можем определить назначение каждой детали. Каждая деталь выполняет одну или ряд функций, а взаимодействие всех деталей способствует целесообразной деятельности всей машины (механизма) в целом, выполнению ею своего назначения. В основе конструкции машины заложен, очевидно, замысел конструктора. Целеустремленность его мышления сказывается не только на конечной целевой установке создания машины в целом, но и на целевом назначении каждой из ее деталей, на рациональности действия каждой детали (совершаемых ею движений, передаваемых через нее силовых нагрузок и т.д.).

Всматриваясь в окружающий нас мир и составляющие его объекты (одушевленные или неодушевленные), мы можем констатировать наличие целесообразности, пронизывающей большинство явлений.

Имеющиеся нарушения целесообразности, как правило, должны быть отнесены за счет сознательной деятельности человека, который вмешивается в цикл природных явлений, руководствуясь своими произвольными целями, часто расходящимися с направлением естественной целесообразности. На человека мы здесь ссылаемся потому, что все остальные субъекты живой и мертвой природы не способны к сознательной целенаправленной деятельности, т.е. не способны сознательно ставить перед собой и реализовать те или иные логически обоснованные цели. Действия и все поведение даже наиболее сложных и психических одаренных субъектов (например, высших животных) в целом детерминированы и потому включены в целенаправленность природных процессов, природы как таковой, элементами которой они являются.

Нередко целесообразность многих природных явлений ставится под сомнение или же ей просто пренебрегают. Человечество воздействует на природу, подчиняет ее своим целям, в большинстве – сугубо конъюнктурным и ситуационным, вступая тем самым в противоречие с целесообразностью, заложенной в природных условиях и вызывая искусственные изменения, часто необратимые, достигающие нередко глобальных размеров.

Между тем все более утверждается и приобретает научную обоснованность убежденность в том, что в природе все взаимосвязанно не только причинностью, но и целесообразностью. Даже такие явления, которые, казалось бы эпизодичны, возникают и протекают спонтанно, как например, землетрясения, извержения вулканов, ураганы и т.п., занимают, однако, свое место в общей структуре природных процессов и имеют свое назначение⁶⁹.

Одним из наиболее ярких известных нам проявлений целесообразности в природе является комплекс условий, обеспечивающих возможность жизни на нашей планете, – как расстояние Земли от Солнца, скорость ее вращения вокруг своей оси и скорость перемещения вокруг Солнца, наличие у Земли защитных сфер (атмосферы, стратосферы, ионосферы), границы и перепады температуры, атмосферного давления и влажности. Нетрудно убедиться в том, что даже незначительные изменения этих факторов (хотя бы одного из них) повлекли бы за собой невозможность жизни на планете.

Целесообразность в природе очевидна: каждый элемент всей мировой феноменологии проявляет во взаимодействии с другими свое целенаправленное назначение. Здесь достаточно упомянуть устройство плавников у рыб и крыльев у птиц, обеспечивающее им возможность управляемого перемещения соответственно в водной и воздушной средах, взаимосогласованность жизненных процессов, генетическую запрограммированность развития организмов в процессе размножения и многое другое. Наличие очевидной целесообразности в мире с древнейших времен наталкивало человеческую мысль на признание разумного творческого Начала, не только сотворившего мир, но и придавшего миру и его составным элементам эту целесообразность.

Из всех известных нам в космосе существ только человек способен сознательно ставить перед собой те или иные цели и оценивать степень их реализации. Эта способность наряду с другими выгодно отличает человека от всего животного мира, в т.ч. даже от высших животных (обезьян, собак, дельфинов и др.). Более того, способность к целесообразной деятельности, являясь условием и важнейшей составной частью творчества, может рассматриваться как одно из проявлений богоподобия человека. Творческая созидательная деятельность всегда целенаправлена.

В природе мы замечаем целесообразность или, точнее, целенаправленность отдельных объектов. Естественна постановка вопроса о целесообразности всего мироздания. Можно с уверенностью сказать, что цель бытия тварного мира, равно как и цель его сотворения, известна только Самому Творцу. Мы наделены способностью оценивать лишь наблюдаемую нами целесообразность существования и взаимодействия его элементов. Однако Творцу было угодно дать нам в Своем Откровении понятие и о конечных целях мироздания. (Соответствующие проблемы рассматриваются в последнем разделе настоящей книги.)

Но даже если мы отвлечемся от попыток уяснения конечных целей всего мироздания в целом, то целесообразность, проявляющаяся в устройстве и взаимодействии элементов мироздания, убедительно говорит о диалектической сопряженности неразрывных законов причинности и целесообразности, действия и взаимосвязанности коих поддается выявлению во всем феноменологическом многообразии тварного бытия. Так же, как незнание в данный момент причин того или иного явления не может служить основанием для вывода о его беспричинности, так и отсутствие представления в данный момент о целенаправленности явления, не должно считаться основанием для заключения о его бесцельности (или случайности). В обоих случаях отсутствие соответствующих представлений и понятий следует отнести за счет ограниченности нашего мышления, познавательного процесса, который протекает во времени, что не исключает, а наоборот, предполагает возможность и даже вероятность постижения соответствующих, пока еще не известных причин и целей в будущем. Справедливость

такого оптимистического прогнозирования вытекает из опыта доказываемой познаваемости материального мира, являющейся, как известно, функцией времени.

Мыслители и целые философские школы, отрицающие Творца как разумную Причину мироздания, придавшую Своему творению в целом и каждому его отдельному элементу целесообразность, стараются не замечать осмысленность природных явлений и процессов. Там же, где уйти от фактов невозможно, делаются попытки «объяснений», которые в конечном итоге сводятся к теории статистической случайности. С этих позиций целенаправленность в мире отрицается и объясняется лишь как обратная сторона причинности. Из всего многообразия возможных вариантов (происшествий, феноменов) реализуется один, согласно теории вероятностей, обладающий наибольшими шансами. Однако надуманность и искусственность подобных построений не только противоречит здравому смыслу, но и оставляет без объяснения сложность таких феноменов, как человек с его психологией и физиологией, многообразие животного и растительного мира; сущность гравитации, силового поля, электромагнитных волн и других феноменов, доступных нашему познанию лишь в своих проявлениях, но не в своей сущности.

Позволю себе использовать образную иллюстрацию, заимствованную из апологетических трудов прошлого. Представьте себе падение каменной глыбы в результате обвала – явление заурядное и частное во многих горных местностях. При падении и ударе о достаточно твердую поверхность, хрупкая порода разбивается на мелкие куски, множество которых покрывает ограничивающую падение поверхность. Расположение кусков на этой поверхности имеет случайный характер, являя собою случайный вариант из бесчисленного множества возможных. Представим себе, что все или хотя бы некоторые из образовавшихся при падении осколков расположились в виде сложного, подчиняющегося законам художественного творчества рисунка, или же сложились в осмысленную надпись на том или ином языке. Можно с большой степенью оправданности провести аналогию между вероятностью такого случайного, но обладающего кажущейся целенаправленностью расположения обломков и вероятностью «случайного» образования органов тела любого животного, «случайных» свойств человеческой психики и способностей, «случайного» устройства, сопряженного с психикой мозга, «случайного» образования солнечной системы. Подобные «случайности», обладающие ничтожной вероятностью, столь же бесчисленны и многообразны, как многообразен и неисчислим весь тварный мир.

Измерить океан глубокий
Сочечь пески, лучи планет,
Хотя и мог бы ум высокий,
Тебе числа и меры нет.
(Г. Р. Державин, ода «Бог»)

в) Онтологическое умозаключение о бытии Божьем

Нетрудно усмотреть, что оба вышеизложенные умозаключения о бытии Божьем – космологическое и телеологическое – имеют предпосылкой тварный мир, бытие которого подчинено имманентным ему законам – причинности и целесообразности – и побуждает сделать вывод о существовании разумной Первопричины. Великий богослов средневековья Ансельм, архиепископ Кентерберийский (1033-1109), видя в этом обстоятельстве некоторое несовершенство обоих умозаключений, считавшихся тогда классическими и имеющими силу доказательств, мечтал о таком доказательстве, которое вытекало бы из самого понятия о Боге, из самой идеи Бога как Существа абсолютного и всесовершенного. Несомненно, великий Отец Западной Церкви усердно молился о соответствующем его желанию Откровении. Как повествуется в его житии, такое Откровение было преподано ему в момент совершения им Таинства Евхаристии, что он всегда потом помнил и что придавало в его глазах связанному с его именем доказательству бытия Божьего особую силу и убедительность.

Осенившая его богословская идея сводится к следующему.

В нашем сознании имеется идея Бога как Существа абсолютно совершенного, лишённого каких-либо несовершенств. Все существующее, т.е. обладающее бытием, совершеннее того, что мыслится, но бытием не обладает; значит, если бы Бог не обладал бытием, или иначе – не существовал бы, то Он не мог бы мыслиться как Существо

всесовершенное; любое существо менее совершенное в других отношениях, но обладающее бытием, было бы совершеннее Бога, что невозможно. Таким образом, понятие бытия неотъемлемо от идеи Бога. Мысля или говоря о Боге, мы говорим о Нем как о Сущем и самым исповедуем Его бытие. Понятие бытия рассматривается как интегральная составляющая самой идеи Бога, а идея о небытии Бога, напротив, оказывается, с точки зрения Ансельма, абсурдной, ибо вступает в противоречие с самим понятием «Бог». Мы не можем мыслить или говорить о Боге иначе как о Сущем: произнося или мысля слово «Бог», мы тем самым утверждаем Его бытие. Полезно отметить, что это умозаключение согласуется с именем Божиим, открытым Моисею на горе Хорив – «Сущий» (Яхве). В этом Откровении Бог связывает Свое наименование со Своим бытием, не давая о Себе знать что-либо иное, кроме Своего Бытия. Само содержание этого имени может служить основанием известного нам уже апофатического постулата, ибо о Боге и Его Сущности мы поистине не можем ничего знать вне Откровения, кроме Его бытия, да и оно становится известным человеку тоже в результате Откровения, так называемого естественного (Рим 1:20).

В наше время онтологическое умозаключение приобретает совершенно новый аспект, связанный с провозглашенной диалектическим материализмом «теорией отражения». Согласно этой теории, содержание человеческого сознания является не более как отражением реально существующей действительности. Убедительно показывается, что даже сказочные химерические образы и представления неизбежно содержат элементы действительности окружающего мира. Так, говоря о фантастическом якобы Змее-Горыныче, сказка наделяет его вполне реальными чертами – головами, глазами, языками, огнем, светом, жаром, злобным выражением глаз, физической силой и др. Таким образом, плодом фантазии оказывается лишь комбинация этих черт, в жизни не встречающаяся (многоголовость, обжигающее дыхание, невероятная физическая сила, гипнотизирующий взгляд и др.). Не может оказаться содержанием нашего сознания что-либо, совершенно выходящее за пределы реального бытия. С этой теорией следует согласиться полностью – у нас не было бы идеи Бога, если бы Бога не существовало, иначе говоря, наша идея о Боге не может быть ни чем иным, как отражением Его реального бытия, подобно тому как наше представление о Солнце является отражением в нашем сознании объективного бытия этого светила⁷⁰.

Не было бы Бога, возникновение самой идеи Бога оказалось бы невозможным. На это атеисты, с легкой руки Людвиг Фейербаха и ему подобных, обычно пытаются возражать, заявляя, что идея Бога носит собирательный характер, представляя собой комплекс положительных свойств, возведенных в абсолют. Тем самым Фейербах ставит проблему с ног на голову, утверждая, что не Бог создал человека, а человек – Бога по своему человеческому образу и подобию. Ахиллесовой пятой этого, с внешней стороны эффектного, утверждения является отсутствие в окружающем нас мире чего-либо абсолютного; всякое материальное и духовное, известное по опыту бытие относительно; само восприятие окружающей нас материальной действительности тоже сугубо относительно. Таким образом, идея Абсолюта не может быть заимствована из окружающего мироздания; сама собой эта идея, согласно теории отражения, тоже не могла бы возникнуть; ее наличие в нашем сознании может быть объяснено только воздействием на него реально существующей высшей Действительности, реально Сущего Абсолюта, иначе говоря – Бога.

Такого рода умозаключение является, как легко заметить, модификацией онтологического доказательства Ансельма, столь же логичной и убедительной, как и теория отражения, вовлеченная здесь в наше умозаключение.

Возвращаясь к онтологическому доказательству в изложении Ансельма Кентерберийского, следует отметить, что оно подвергалось критике, в частности со стороны Иммануила Канта, но позднее нашло себе авторитетных сторонников в лице Декарта и Гегеля⁷¹.

г) Нравственное умозаключение о бытии Божьем

Если космологическое и телеологическое умозаключения о бытии Божьем имеют своей предпосылкой существование тварного мира с его закономерностями, если онтологическое умозаключение основывается на самой идее Бога как всесовершенного Абсолюта, то нравственное умозаключение в ряду других наиболее антропологично: в

основе его лежит присущая человеку способность нравственной оценки действий и поступков, в т.ч. собственных (самооценка) и являющихся объектами наблюдения поступков других лиц. Нравственное умозаключение учитывает, что такая способность в совокупности с критериями верности даваемой оценки, т.е. в совокупности с данными Откровения, принадлежит только человеку, и наличие у людей нравственных суждений, имеющих, как правило, категорический характер, не может иметь другого происхождения, кроме божественного.

Такое умозаключение свойственно человечеству искони, от начала его существования, однако в наиболее ярком, философски обоснованном виде мы находим его у Иммануила Канта. Как известно, Кант подверг критике уже известные нам умозаключения о бытии Божьем, считая, что они не имеют строго доказательной силы, однако он внес большой вклад в богословие, указав на свойственную человеку способность нравственной оценки, категоричность которой, по его мнению, не может быть объяснена иначе, как ссылкой на ее божественное происхождение. «Звездное небо надо мной и нравственный Закон во мне – вот что убеждает меня в бытии Бога», – любил говорить Кант. Присущие человеку нравственные суждения Кант называл категорическим императивом и утверждал, что императивные суждения нравственной убежденности (обычно называемые «совестью», «голосом совести» и т.п.) не нуждаются в обосновании, имея сами по себе абсолютный характер. Действительно, все попытки нерелигиозного объяснения присущего человеку внутреннего убеждения в нравственной правоте или неправоте при совершении им тех или иных поступков оказываются при ближайшем рассмотрении безуспешными. Оно не может быть объяснено действием ни биологических, ни социальных факторов, к которым обычно пытаются свести возникновение и формирование этой нравственной убежденности те, кто отрицает ее сверхчеловеческое, сверхъестественное, иначе – божественное происхождение. В самом деле, нравственное сознание часто требует от человека поведения, идущего вразрез с биологически присущими всему живому инстинктами самосохранения, с законом борьбы за существование – собственное и своего рода (популяции) в целом. Никто не станет отрицать часто совершаемых актов самопожертвования ради спасения жизни, здоровья, нередко даже ради благополучия других людей, иногда даже не связанных с данным объектом родственными или какими-нибудь другими отношениями. Категорический императив побуждает одного человека столкнуться с рельсами ребенка, подвергая себя опасности быть раздавленным вместе с ним, другого – броситься в горящий дом, спасая чужих детей, третьего – рисковать жизнью в попытке спасения утопающего; примеров тому можно привести много. Здесь инстинкт самосохранения, закон стремления к выживанию могут удерживать данного субъекта от Всего, что идет вразрез с присущими всему живому эгоистическими побуждениями, но никак не могут побуждать человека к биологическому самопожертвованию. Каждый такой поступок можно рассматривать как нарушение законов биологии, законов природы – как нечто сверхъестественное. В том же русле лежат подвиги, может быть, менее яркие, но совершаемые в течение длительного времени, требующие большого терпения, постоянного преодоления собственного эгоизма, как например, уход за тяжелобольным, лишение себя насущно необходимого ради сохранения жизни другого (примеры можно почерпнуть из ужасной действительности блокады Ленинграда 1941-1944 гг.).

Что касается социального фактора, то исторически известно, что совесть сплошь и рядом оказывается в противоречии с требованиями социальной среды, побуждает человека «идти против течения» и в своих нравственных решениях пренебрегать мнением этой среды. «Теория категорического императива», однако, недостаточно учитывает тот факт, что при всей категоричности велений совести их содержание отнюдь не всегда и отнюдь не у всех однозначно, несомненно зависит от факторов этнографических, юридических и др., поэтому для абсолютизации своих требований они нуждаются в коррекции, преподаваемой Божественным Откровением (см. гл. «Учение об Откровении»).

Было бы наивным полагать, преподнеся неверующему человеку вышеизложенные умозаключения о бытии Божьем и убедив его в их логичности и справедливости, что мы тем самым обратим его к Богу, сделаем верующим христианином. Именно поэтому, несмотря на несомненную истинность этих умозаключений, несмотря на их логическую убедительность, мы воздерживаемся от того, чтобы именовать их «доказательствами»,

под каким именованием они фигурировали в богословии до последнего времени. В самом деле, слово «доказательство» применимо в сфере чисто рациональных суждений, например, при изложении геометрических теорем, где содержание мыслящего сознания носит чисто рационально-познавательный характер, где эмоции и волевая деятельность практически отсутствуют.

Как мы уже неоднократно отмечали, процесс богопознания и даже такая, казалось бы, рациональная составляющая его часть, как богословие, немыслим без вовлечения в него эмоциональной и волевой сферы. Подобная вовлеченность характерна для всякого религиозного переживания. Однако поскольку религиозность (вера в широком всеобъемлющем смысле этого слова – см. Гал 5:6) не может быть беспредметной, не может не иметь рационального содержания, постольку рассмотренные выше умозаключения обладают общепризнанной в богословии ценностью и в своей совокупности вооружают христианина солидной аргументацией, содействуя его задаче быть всегда готовым «всякому, требующему... отчета в уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Петр 3:15).

5. Онтология Божественных свойств и их проявлений

В Катехизисе мы находим перечень так называемых Божественных свойств. Упоминаются всемогущество, премудрость, вездеприсутствие, всеблагость, вседовольность, вечность⁷². Эти свойства в большей или меньшей степени раскрыты в Священном Писании; в Катехизисе приводятся ссылки на соответствующие тексты. Легко усматривается соответствие упомянутых Божественных свойств человеческим положительным свойствам, что и дало, как мы видели, Л.Фейербаху и другим атеистам повод указывать на антропоморфичность любых, в т.ч. христианских религиозных идей. В действительности же это несомненное соответствие является результатом сотворения человека по образу и подобию Божьему: многие человеческие свойства и способности, как то: разум, способность к общению (коммуникации), способность любить и другие, являются отражением Божественных свойств и свидетельствуют о богоподобии человеческого духа. Следует, однако, признать, что наше суждение о Божественных свойствах, само понятие о них обусловлено нашим богоподобием, т.е. наличием в нас качественно аналогичных свойств, хотя бесконечно более слабых. Поэтому упомянутая аналогия сугубо относительна. В частности, наше понятие о вечности сводится к идее течения времени, никогда не начинавшегося в прошлом (отрицательная вечность) и не имеющего конца в будущем. Из такой временной бесконечности может быть выделен в любой момент некий конечный отрезок времени, подлежащий измерению и сопоставлению по величине с другими конечными отрезками (промежутками) времени. Между тем известно, что к Богу понятие времени в принципе неприменимо (Пс 89:5; 2 Петр 3:8), так что когда мы говорим о «вечности» Божьей, то вкладываем в это слово совершенно иное содержание, позитивная составляющая коего нашему сознанию недоступна, а негативная сводится к утверждению о неприменимости к Богу понятия времени, а следовательно, и «понятия вечности».

Точно также, когда мы говорим о вездеприсутствии Божьем, то в нашем представлении сейчас же возникает пространство, хотя бы беспредельное, однако обладающее протяженностью и допускающее выделение из него каких-то ограниченных объемов. Вспоминая все, что нам известно о непостижимости Божьей, о Его недоступности человеческому пониманию, мы должны признать, что так называемые свойства Божьи не более как модусы Откровения, в которых Бог дает нам понятие о Себе в доступных нам проявлениях. Здесь снова уместно вспомнить святоотеческое учение о «божественных энергиях», которые имманентны Богу, но не адекватны Его сущности⁷³.

Катехизис упоминает всеблагость, между тем, в Слове Божьем мы находим определение Бога, притом одно-единственное: «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8,16). Такое определение, подтверждаемое всем Откровением в его совокупности, не позволяет нам говорить о любви Божьей как об одном из свойств, наряду с другими. Любовь Бога к людям, выражающаяся прежде всего и более всего в его промыслении о спасении людей, т.е. об их блаженном участии в Его Божественной славе (Ин 3:16; 1 Тим 2:4; 1 Ин 3:2; 1 Ин 4:9-10,16,19; Рим 5:7), есть как бы тот аспект Божественной сущности, в которой Бог открывается нам. Мы не дерзаем утверждать, что любовь исчерпывает Божественную сущность, но на основании Слова Божьего, с благоговейной любовью

взирая на пришедшего в мир спасти нас Сына Божьего, мы имеем счастливое право утверждать, что Бог открывается нам не иначе как Любовь; все остальное в Нем от нас сокрыто, ибо наше спасение – единственная цель Откровения – основывается на любви Божьей, из нее вытекает и ею совершается. «Бог есть любовь», и это для нас онтологическое основание, чтобы знать, что «пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» (1 Ин4:16). Таким образом, о всеблагости как о свойстве Божьем можно говорить, только рассматривая ее как любовь Божью в ее воздействии на тварный мир.

Кроме перечисленных в Катехизисе божественных свойств нам известна из Откровения еще одна присущая Богу категория – святость. Святость Божья провозглашается и утверждается Самим Богом, о чем мы знаем из Ветхого и Нового Заветов. Израильскому народу было возведено: «Я Господь Бог ваш свят» (Лев 11:44; ср. 1 Петр 1:16). Если наименования известных нам из Катехизиса свойств Божьих в какой-то мере вызывает у нас соответствующие, хотя, конечно, далеко не адекватные им представления, то святость остается понятием, не поддающимся ни определению, ни раскрытию. Причина этого заключается, вероятно, в том, что святость по существу принадлежит только Богу; святость других существ или предметов (канонизированные святые, «святая», точнее – освященная вода, «святой» престол и т.п.) имеет заимствованный характер и является результатом освящения, единственный источник какового – Бог⁷⁴. «Ты еси един свят», как сказано в Великом Слословии и в тексте Литургии Св. Иоанна Златоуста.

Откровение не содержит и не дает определения святости Божьей. По-видимому, боговдохновенные авторы Священного Писания сознавали, что «определить» святость Божью столь же невозможно, как и «определить» Бога, самому представлению о Котором чуждо понятие какой-либо предельности (Ин 4:8-9; Ис 66; ср. Иов 36:22,26; Дан 6:26). Откровение говорит о святости Божьей преимущественно апофатически, утверждая ее как нечто само собой разумеющееся наравне с бытием Божьим.

В отличие от святости любых тварных объектов Бог свят Сам по Себе, не получая и не заимствуя святость ни от кого, но Сам являясь источником святости для всего тварного мира. «Кто, как Ты, величествен святостию?» – воскликнули израильтяне после спасения их от гибели в Чермном море (Исх 15:2); «Нет столь святого,

как Господь» – говорила Анна в своей усердной благодарственной молитве (1 Цар 2:2).

Наиболее характерным признаком святости считается обычно безгрешность: чем меньше грехов совершает данный субъект, тем он святее. Однако, когда речь идет о Боге, то безгрешность даже неуместно упоминать, ибо грех есть не что иное, как нарушение воли Божьей. Как немыслимо нарушение Богом Его собственной воли, так и понятие «безгрешности» применительно к Нему не имеет смыслового значения. Грех, как известно, возник в тварном мире; если допустить, что святость Божья сопряжена с Его безгрешностью, то пришлось бы признать, что Его святость обусловлена возникновением в тварном мире феномена, которого могло бы и не быть. Иными словами, если считать безгрешность характеристикой святости Божьей, то пришлось бы признать, что, не будь греха в ангельском и человеческом мирах, то Бог не был бы свят! Такая идея столь же абсурдна, сколь и кощунственна⁷⁵.

При упоминании святости Божьей возникает искушение говорить о ней как об одном из свойств Божьих, упоминаемых в Катехизисе: всеведение, всепробывание, и др. Следует признать, что такое понимание святости Божьей было бы серьезной ошибкой; как уже отмечалось, святости нет аналога в духовных свойствах человека, ибо человек не рождается святым и святость может быть объектом его желаний и молитвенных устремлений; в этом случае она – дар Божий.

Можно сказать, что под святостью Божьей понимается совокупность всех Божественных свойств, известных нам из Откровения, а также тех, существование которых мы можем в принципе предполагать, однако нам неоткрытых и потому неизвестных.

«Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор 2:11), ибо «Дух все проникает, и глубины Божии» (ст. 10). В этих апостольских словах – все апофатическое богословие Дионисия псевдо Ареопагита, св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника и других Отцов, ярко говоривших о неисповедимости и невыразимости Божественной Сущности, которая, возможно, обладает множеством атрибутов, недоступных нашему ведению: «Ты

еси Бог неизречен, недоведом, невидим, непостижим» (анафора Литургии св. Иоанна Златоуста). Эта совокупность неизвестных нам Божественных свойств символически именуется в Писании то «мраком», в который вступил Моисей для беседы с Богом (Исх 20:21), то (чаще) «светом», о коем апостол Павел говорит, как о некоем таинственном обиталище Божьем (1 Тим 6:16).

Таким образом, все изложенное, особенно конкретные указания Священного Писания, позволяют мыслить о святости Божьей не только как о совокупности Его свойств, но и как о Его надмирности, как о беспредельном Его превосходстве над всем, что не есть Бог, как о Его непостижимости, превосходящей всякое познание и понимание («Свят Господь Бог наш! Над всеми людьми Бог наш», – так сказано в чинопоследовании воскресной утрени).

Осознание и переживание святости Божьей религиозным человеком, в частности христианином, возбуждает в нем благоговение – переживание, родственное страху (хотя далеко и не тождественное ему). Осознание и переживание любви Божьей, точнее – Его благодати как обращенного на тварный мир воздействия Божественной любви, вызывает в душе христианина ответную любовь (1 Ин 4:19), являющуюся наиболее «превосходным» путем спасения (1 Кор 12:31).

О любви нельзя говорить как о свойстве Бога. Нигде не сказано, что Бог – премудрость, что Он – правосудие, но сказано, что «Бог есть любовь» (1 Ин4:8,16). Любовь не атрибут Божественной сущности, а Сама Божественная сущность, в ее таинственной онтологичности обращенная к нам и на нас, иначе – аспект Божественной сущности, открытый нам во всех видах Откровения и тем самым доступный нам для богопознания. Все остальное в Боге нам неизвестно, от нас скрыто, вероятно потому, что не нужно для нашего спасения. Эту полную непостижимость, этот «мрак», в который вошел Моисей (Исх 20:21), или тот «Свет неприступный», о котором говорит апостол Павел (1 Тим 6:16), мы благоговейно называем «святостью Божьей» – термин, имеющий бесконечную, непостижимую для нас глубину и емкость. Любовь Божья – доступна нам, ибо открытый нам Самим Богом через Господа Иисуса Христа аспект божественной онтологии мы познаем, хотя пока еще как бы через тусклое стекло, но с уверенностью, что это частичное познание перейдет в познание «лицом к лицу» (1 Кор 13:12).

Тут уместно поставить сам собою напрашивающийся вопрос: если любовь Божья имеет своим объектом тварный мир, бытие которого сопряжено с временем, то как может Божественная онтология, вневременная по существу, быть устремленной на временный объект и, следовательно, быть им ограниченной? Ведь бытие мира ведет свою историю от «начала», от той таинственной форму-лы «в начале», каковой боговдохновенный писатель обозначил сотворение материи, всем ныне зримой, а сперва еще - «безвидной», аморфной природы.

Отсутствие ответа на этот вопрос было бы катастрофично для утверждения, что «Бог есть любовь», для нашей уверенности в том, что любовь присуща Богу не только функционально и даже не только атрибутивно, но онтологично, представляя собой один из (возможно бесчисленных) аспектов Его Божественного бытия, Его Божественной сущности.

Однако ответ на этот, поистине ни с каким другим несопоставимый по глубине и возвышенности вопрос есть, и он дан нам в христианской тринитологии, в величайшей из величайших тайн – в тайне Святой Троицы.

Христос через Своих учеников открыл человечеству Бога не только как Отца, любящего всех людей словно своих детей, но прежде всего как Его собственного Отца, *Единородным* Сыном Которого Он является, не по благодати, не опосредованно, как в первом случае (посредник здесь Сам Христос (Ин 1:18; Ин 3:16; Ним 2:5), а по существу, по природе. Это рождение соединяет обе Ипостаси такой любовью, которая бесконечно превышает всякую другую, в том числе даже любовь Божью к твари, которая ни с чем временным несравнима и не сопоставима (Ин 14:2,31; 17:24,26). Дух Святой от Отца исходит и в Сыне почивает и не будет заблуждением сказать, как говорили и Отцы Церкви⁷⁶, что именно в Третьей Ипостаси Святой Троицы коренится по преимуществу онтология Божественной любви, как межипостасная, так и направленная вовне, на тварный мир.

Эмоциональный аспект богопознания

Эмоции – элемент, экзистенциально присущий духовной жизни человека и от нее неотъемлемый, – весьма трудно поддаются определению.

Рассматривая переживания, т.е. состояния психики в порядке возрастающей сложности, мы имеем дело с воспринимаемыми извне ощущениями (зрение, слух, осязание и др.), на следующей ступени – с ощущениями, источником которых являются процессы, протекающие внутри организма (голод, жажда, боль, сонливость, усталость и др.). Как легко заметить, последние виды ощущений имеют по преимуществу негативный характер, и явления, их вызывающие, представляют собой аномалии, т.е. нарушения физиологических процессов.

Эмоции принадлежат к классу наиболее сложных переживаний, для которых ощущения внешние и внутренние могут служить лишь исходным пунктом, нередко – импульсом, однако отнюдь им не тождественны. Так, ощущение голода может вызвать эмоцию гнева на того, кто лишил человека пищи; лицемерие той или иной особы (иногда чтение писем или сочинений), слуховое восприятие его речи необходимы, чтобы возникла эмоция большей или меньшей симпатии или антипатии, вплоть до любви или ненависти; вкусовое ощущение может вызвать эмоцию отвращения или наслаждения; систематическое повторение болевых ощущений нередко вызывает эмоцию страха, угнетенности и даже отчаяния. Однако никто не будет отождествлять голод с гневом, зрительное или слуховое восприятие – с любовью или ненавистью, ощущение боли – со страхом смерти. Не следует также забывать, что эмоции возникают нередко при воспоминаниях об ощущениях, в свое время их вызывавших.

Более того, эмоции могут возникать вообще вне причинной обусловленности тем или иным ощущением. Так, эмоция радости нередко имеет «беспричинный», точнее – безотчетный характер, когда радующийся не может сослаться на причину, тем более на какое-то ощущение, обусловившее его радостное состояние.

Нередко эмоции с трудом поддаются осознанию и анализу, а тем более – волевому контролю. Общеизвестно, как сложно человеку управлять своими чувствами⁷⁷. Наоборот, воздействие некоторых эмоций на волю чрезвычайно велико, и под влиянием некоторых эмоций (так называемых страстей) многие совершают поступки, которые при отсутствии данной эмоции не пожелали бы совершить или не были способны пожелать. Конечно, такую неуправляемость можно считать исключением почти патологическим; чаще всего эмоции, хотя и оказывают на поведение более или менее сильное влияние, однако, к счастью, человеческая воля подвергается воздействию не только эмоций, но и разума. Разум управляет волей с позиций целесообразности (нередко допуская ошибки, иногда грубейшие, чреватые последствиями катастрофическими для данного субъекта и для его окружения), в то время как эмоции придают волевым актам силу и своеобразную окраску.

Совпадение результатов умозаключения с направленностью эмоции в большинстве случаев обеспечивает волевой акт, так или иначе сказывающийся и на поступках, т.е. на поведении человека, сообщая волевому акту силу, иногда почти непреодолимую. Наоборот, расхождение рациональной оценки предстоящей деятельности с эмоциональной направленностью резко снижает (иногда до нуля) возможность волевого акта, во всяком случае его ослабляет, уменьшая тем самым и эффективность его реализации.

Так, отрицательная оценка чьего-либо поступка, сопровождаемая эмоцией гнева, может обусловить волевое решение – наказать виновника и воспрепятствовать его действиям.

Так, позитивная оценка лица другого пола, сопровождаемая эмоциональным влечением или даже более сильной эмоцией – любовью, может привести к решению вступить в брак.

Наоборот, взаимное противоречие и, следовательно, противодействие разумного и эмоционального начал приводит к ограничению, ослаблению, а иногда и к предотвращению волевого решения. Например, гнев, ослабленный доводами разума, дающего объекту гнева в общем позитивную оценку, может себя не проявить вообще или проявить столь слабо, что действия субъекта будут лишены эффективности, а слова – убедительности. Точно также отрицательная оценка той или иной личности другого пола может столь сильно повлиять на психику влюбленного, что от его эмоциональной

возбужденности не останется и следа. Общеизвестно, что разлад между разумом и «сердцем» (понимая в данном случае сердце как носитель эмоциональных переживаний⁷⁸) переживается испытывающим его субъектом всегда отрицательно, вызывая в свою очередь «вторичные» эмоции угнетенности, подавленности, неуверенности, ипохондрии.

Опыт показывает, что оптимальным следует признать состояние равновесия разума и эмоций. Рассудочность, не воодушевленная и не оживотворенная эмоциональностью, придает переживаниям и даже поведению человека «сухость», его жизнедеятельности – некоторую механистичность, в какой-то степени делая его похожим на робота, в которого «заложены» определенные программы.

С другой стороны, превалирующая над разумом эмоциональность делает человека «игрушкой» собственных страстей, нередко – разрушительных, а при бесконтрольном влиянии их на волю, а следовательно, и на поведение, причиняющих бесчисленные бедствия и страдания людям, оказавшимся в орбите воздействия данного субъекта.

Эмоции легко поддаются делению на положительные, для , данного субъекта приятные и в большинстве случаев – психологически и даже физиологически полезные; и на отрицательные, для данного субъекта неприятные и, как правило, вредные. Не имея особой нужды упоминать все эмоции, назовем лишь те, кои непосредственно связаны с религиозной жизнедеятельностью⁷⁹.

Так, к числу положительных эмоций принадлежат: любовь (в ее многообразных модификациях, но не половое влечение в его чистом виде), радость, надежда, все виды эстетического наслаждения и др. К отрицательным эмоциям следует отнести ненависть, горе, страх, уныние, отчаяние и др. Обычно в душе одновременно сосуществуют несколько эмоций, иногда взаимопротивоположных, так что выделить ту или иную из них в чистом виде не всегда легко и даже не всегда возможно.

Так, страх обычно уживается с надеждой, горе смягчается любовью и опять-таки часто надеждой, уныние нередко совпадает с отдельными радостными переживаниями и иногда ими вытесняется или ослабляется. Примеров подобных комплексов, включающих как положительные, так и отрицательные эмоции, можно привести множество. Однако еще чаще одна отрицательная эмоция сопровождается другими, тоже отрицательными, как бы порождает их. Так, ненависть нередко сопровождается страхом и приводит к унынию, за которым, в свою очередь, следует самое губительное чувство – отчаяние. Но и положительные эмоции обладают такой же взаимосвязью и взаимообусловленностью. Так, любовь обычно связана с надеждой или радостью, эстетическое наслаждение вызывает радость и т.д.

Наблюдения над животным миром убеждают нас, что у животных, во всяком случае у высших, эмоциональная сфера развита в очень большой степени. Им (например, собакам, лошадям, дельфинам и др.) свойственны надежда, любовь (или привязанность) к себе подобным и даже к людям, радость, ненависть, страх, уныние и такие сложные эмоциональные переживания, как стыд, раскаяние, ностальгия, благодарность и др.

Отличие от людей выражается, в частности, в почти полном отсутствии у животных осознания своих эмоций и, как следствие, отсутствия контроля со стороны разума. Отсюда безудержность радостных прыжков собаки при появлении любимого хозяина, но отсюда и безутешность собачьего горя, не смягченного ни доводами разума, ни даже надеждой⁸⁰.

Однако сосуществование и взаимная осложненность различных эмоций свойственны и животным: страх порождает нередко ненависть, горе ввергает собаку в уныние и т.п.

Эмоции, сопряженные с религиозной жизнью, и тем более направленные на объекты религиозного переживания, животным недоступны и присущи только человеку, имея источником его богоподобие и являясь следствием и признаком этого богоподобия. Религиозные эмоции не ограничены от всей эмоциональной жизни; их особенность прежде всего в направленности на объекты трансцендентные, священные, сверхприродные.

Наличие эмоциональной окраски религиозных переживаний общеизвестно. Нередко она имеет настолько яркий характер, что эмоция в представлении многих выступает в религиозном переживании на передний план и сама основа религии – вера – называется религиозным чувством. Это не совсем правильно: как мы видели, вера в самом

распространенном узком значении этого слова – не более как позитивное суждение о достоверности воспринимаемой информации.

Если вера не выходит за пределы такой чисто рационально-познавательной функции, она оказывается относительно свободной от эмоциональной нагрузки.

Однако в подавляющем большинстве случаев религиозная информация не оставляет воспринимающего субъекта эмоционально безучастным, и усвоение ее, и переживание (размышления, медитации) чаще всего сопровождается определенными эмоциями.

Причина этого связана с тем, что содержание религиозной информации затрагивает и так или иначе решает жизненно важные для любого человека проблемы, как то: цель и смысл его существования, проблему его происхождения, проблему ценностей. Поэтому человек, с доверием усваивая информацию, которая преподается ему по этим проблемам тем или иным вероучением, практически не может оставаться к ней безучастным.

Другая односторонность – эмоциональная религиозность при полном исключении рационального и волевого элементов вряд ли вероятна, ибо если рациональная деятельность может не сопровождаться какими-либо эмоциями, то эмоции не бывают беспредметными, всегда возникают на почве более или менее определенных представлений, что неизбежно подразумевает наличие рациональной психической деятельности. Наиболее близкими к чистой эмоциональности можно считать переживания, связанные с восприятием инструментальной, притом беспрограммной музыки: слушая, например, то или иное симфоническое произведение, рядовой посетитель концерта воспринимает прежде всего эмоции, выраженные композитором (а отчасти и исполнителями) в созданных созвучиях, в какой-то степени «заражается» этими эмоциями, а не сопряженными в инструментальном произведении с конкретными, поддающимися словесному выражению явлениями, событиями, идеями. Однако и здесь неотъемлемость рациональной основы от любой эмоции сказывается в том, что в воображении слушателей, у каждого по-своему, возникают некие образы и идеи, становящиеся сразу же объектами рациональной психической деятельности. Именно поэтому слушание религиозной музыки нередко способствует закреплению (или – возникновению) религиозных представлений, во многих случаях побуждает не только к медитации, но и к молитве.

Религиозное переживание может включать любые из свойственных человеку эмоций. Эмоции, присущие любви, страх, надежда, раскаяние, стыд, гнев, печаль, радость, – все они образуют сложную ткань эмоционального переживания религиозного идейного материала. Так, у грешника, сознающего свою вину и удаленность от Бога, возникают поочередно или одновременно: стыд, печаль, раскаяние, страх наказания и надежда на милосердие. Человек, размышляющий о любви Божьей, переживает благодарность, достигающую иногда до восторга и, как эмоциональную кульминацию, – ответную любовь к Богу (1 Ин 4:19).

Однако из всевозможных эмоций, различных религиозных переживаний, наиболее часто испытываемыми и имеющими для духовной жизни наибольшее значение следует признать страх, надежду и любовь⁸¹.

Как отмечалось, религиозному переживанию присущ ряд характерных черт, в том числе сознание зависимости от воли божества, а во многих религиях – озабоченность своей судьбой (часто также и судьбой близких) в будущем. Это беспокойство достигает чаще всего степени страха не только перед абстрактно мыслимой «судьбой», или «роком», но и перед конкретными божествами (божеством), что во многих случаях и является одной из причин, а иногда и единственной причиной стремления использовать возможность контакта с объектом религии, возможность, осознание которой, как отмечалось выше, присуще всякому религиозному переживанию.

Особенной силы страх достигает в языческих примитивных религиях, где требования, предъявляемые божествами, или неизвестны, или произвольно измышляются жрецами (оракулами, прорицателями, авгурами). Этот страх отнюдь не меньше в религиях развитого идолопоклонства, таких, как культ Молоха в Финикии, Ваала и Астарты у сирийцев и филистимлян, Перуна у древних славян, где страх перед богами и стремление умиловить божества, смягчить их гнев, снискать их расположение достигали такой степени, что человеческие жертвоприношения оказывались самой обычной формой богопочитания. Позднейшие языческие религии, например, почитание

олимпийских богов в эпоху упадка греко-римской культуры, уже гораздо меньше степени окрашены чувствами боязни и страха, что связано с падением религиозности греков и тем более – римлян: в частности, они больше опасались богов покоряемых ими варваров, чем своих отечественных, и именно страх побуждал их включать этих богов (Митру, Озириса, Ваала и многих других) в свой пантеон.

Страх свойствен и иудейскому монотеизму. Заповеди, которыми изобилует «закон» (Тора), и увещания их выполнять, составляющие основное содержание «пророков», всегда сопровождаются ссылкой на божественные санкции, иначе – наказания, неизбежные для нарушителей. Так, страх перед Богом был первым чувством, охватившим человека после грехопадения (Быт 3:10), Каина после убийства Авеля (Быт 4:14), этот страх охватывал развращенных людей, когда они гибли от потопа (Быт 7), страх за своих родных объял душу Авраама и побудил его просить Господа пощадить нечестивые города Содом и Гоморру (Быт 28:20-33).

Со времен Моисея избранный народ получает одну за другой множество заповедей, начиная с соблюдения субботного покоя (Исх 16:4-5; 23-30) и кончая указанием о поведении израильтян в земле обетованной после ее завоевания (Чис 35). Требование выполнять эти заповеди подкреплялось страшными санкциями, которые неизбежно должны были постигнуть нарушителей (Втор 8:19-20; 28:15-68).

Страх перед Богом как стимул соблюдения заповедей считался у израильтян добродетелью, благочестивым переживанием, о чем говорят памятники религиозной поэзии и сборники нравственных поучений: «Бойтесь Господа, святые Его, ибо нет скудости у боящихся Его... Придите, дети, послушайте меня: страху Господню научу вас» (Пс 33:10,12). Страх Господень именуется началом мудрости (Пс 110:10; Притч 1:7; 9:10).

Однако в отличие от языческих религий с их безотчетным, переходящим в ужас страхом перед божественным произволом, в иудаизме отношения с Богом носят четко выраженный договорный характер: нарушение заповедей, даже, казалось бы, самых малозначительных, влечет за собой наказание, но их соблюдение гарантирует послушному исполнителю Закона постоянное благоволение, покровительство и помощь. Договорный характер богочеловеческих отношений можно усмотреть уже в заботе Бога о безопасности Ноя и его близких в условиях предстоящего потопа; эту заботу Бог называет поставлением завета (Быт 6:18). То же наименование присваивается обетованиям, данным позже Ною и особенно Аврааму: радуга (Быт 9:11-17), предписанное Аврааму и его потомкам обрезание (Быт 17:9-14) служат «знамением», т.е. своего рода печатью, удостоверяющей договорные обязательства, принимаемые на себя Богом. Еще более ярко выражен договорный характер отношений между Богом и Его избранным народом в Законе Моисеевом; как уже упоминалось, предписания Закона сопровождались предостережениями и угрозами, адресованными потенциальным нарушителям, и обетованиями благополучия и успехов его исполнителям (Втор 30:15-20).

Таким образом, перспектива бедствий и страданий, представлявшаяся языческому сознанию практически неотвратимой, в иудаизме не только ставится под вопрос, не только приобретает позитивную альтернативу благополучия и счастья, но и представляется уже не неизбежной, а вполне предотвратимой, причем ее предотвращение зависит от доброй воли, от поведения всего избранного народа в целом и каждого израильтянина в отдельности. Соответственно изменилась и эмоциональная сторона религиозного переживания; страх оставался, но это был страх не перед Богом, а перед последствиями нарушения Его воли, нарушения, которого можно и должно избежать. Одновременно с этим страхом возникало и развивалось позитивное чувство надежды, которое по существу тождественно страху, но обратно ему «по знаку». В самом деле, как и страх, она связана с неизвестностью в будущем; надежда как бы оборотная сторона страха, теснейшим образом с ним сопряжена, ибо безнадежный страх представляет собой отчаяние, т.е. эмоцию уже другую, более тяжело переживаемую, чем страх.

Надежда на Бога, называемая часто упованием, также широко отражена в книгах Ветхого Завета и особенно в Псалтири и пророческих книгах (см., например, 1 Цар 23:16; Пс 33:16-23; 31:10; 30:25; 61:8; Иер 46:27-28; Ис 32:22; 30:15; 49:23).

Особенно яркое отражение нашли себе упования и чаяния мессианского характера, помогавшие избранному народу переносить различные испытания и злоключения (см., например, Пс 2; Ис 61:1-7; 49:1-18 и др.). В христианстве мы обнаруживаем присущую ему и доминирующую в нем эмоцию, о которой до сих пор в этой главе почти не

упоминалось, – любовь, понятие, интерпретируемое весьма различно, однако всеми положительно.

В остальном представления расходятся; одни признают за любовью только функцию полового влечения или самое большее – психологической надстройки над влечением; другим понятна родственная любовь, но совершенно чужды отношения любви при отсутствии родственных связей; некоторым не чужда любовь (вернее пристрастие) к природе, к разным видам искусства, к тому или иному виду деятельности, к способу времяпрепровождения, но несвойственна любовь к кому бы то ни было, кроме как к самому себе (вид любви, биологически присущий каждому, – см. Еф 5:29).

Наиболее всеобъемлющее и в то же время возвышенное понятие о любви дает нам Христос. Это прежде всего любовь к Богу и на ее основе – универсальная любовь к людям, к ближнему, т.е. к любому, с кем встречаемся на жизненном пути (Лк 10:25-37). Эта любовь имеет свое онтологическое обоснование в Боге, любящем людей с такой всеобъемлющей силой (Рим 5:8; 1 Ин 3:16; 4:9-10; Ин 3:16), что человеческому духу, самому по себе к богопознанию абсолютно неспособному, Божественная сущность все же становится в какой-то мере доступной, а именно как любовь: «Бог есть любовь» (Ин 4:8,16)⁸².

Всеобъемлющий характер христианской любви к ближнему находит наиболее яркое выражение в любви к врагам, не только заповеданной Христом Своим ученикам (Мф 5:43-48; ср. Рим 12:14,17-21), но проявленной Им Самим в молитве за Его распинателей (Лк 23:34).

Однако что же такое любовь?

Не впадая в расплывчатый абстракционизм, но остерегаясь также обозначать понятием «любви» явления биологического самосохранения (в т.ч. половое влечение), мы считаем правильным следующее определение:

Любовь есть сочетание стремления к объекту любви и активной благожелательности.

В самом деле, трудно назвать любовью чувства человека, исполненного добра к кому-либо, кто находится на солидной от него дистанции; с другой стороны, желание близости с кем-либо при отсутствии какой-либо заинтересованности в его благополучии тоже не может считаться не чем иным, как одной из разновидностей эгоизма.

В частном, однако, по существу всеобъемлющем случае отношения к Богу, стремление к близости к Нему специфически религиозно проявляется в молитве, покаянии, в восприятии Откровения и в исполнении Его воли, а благожелательность приобретает также специфически религиозную форму прославления, форму славословия.

Согласно величайшей заповеди, оставленной нам Христом, любовь должна являть сущность нашего отношения к Богу и к людям, в которых мы видим духовный образ Божий, любимых Им Его детей и, следовательно, наших братьев и сестер во Христе (Еф 2:19-22; Гал 3:26-29; 1 Ин 3:16; 4:21).

Как известно, жизнь во Христе есть восхождение к совершенству (Мф 5-48), реализация потенциально заложенного в нас богоподобия, иначе – Обожение (1Ин3:2; Ин10:34; Пс81.-6): христианин, живущий в любви, постоянно практикуется в том, что причастно существу Божьему, и тогда Бог в нем пребывает (1 Ин 4:12) и он в Боге (1 Ин 4:16; 2 Кор 6:16; Лев 26:12), а это и есть обожение.

Вследствие такого превалирующего значения любви страх в христианстве вытесняется на периферию духовной жизни, играет роль подсобно-воспитательную, а сохраняясь в какой-то степени и на высших ступенях духовного развития, утрачивает свой тягостный характер, трансформируясь из страха наказания, из мучительного ожидания предстоящих или по крайней мере возможных бедствий и страданий, в опасение утратить достигнутую радость любовного богообщения.

Наиболее ясно и четко это сформулировано евангелистом Иоанном: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Ин 4:18), и словно для того, чтобы заверить нас, что любовь освобождает от страха не только в рамках земной жизни, евангелист еще в предшествующем стихе заверяет, что «любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1 Ин4:17), т.е. любим, как Он, подражаем и следуем Ему в любви, делаемся причастниками Его, каким Он есть, или точнее – каким Он Себя нам открывает.

Все это отнюдь не абстракция, не утопическое теоретизирование, а духовный опыт множества христиан, из которого кое-что нам известно (главным образом из наследия Отцов Церкви, ее учителей и подвижников), но большая часть остается известной одному Богу.

Обратимся к высказываниям тех, кто на протяжении веков истории христианства делился своим духовным богатством с современниками и потомками, к числу коих принадлежим мы. Так, св. Антоний Великий любил говорить ученикам: «Я уже боюсь Бога, но люблю Его»⁸³. Комментируя Пс 111:1 – «Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его», св. Петр Дамаскин писал: «Такой находится в чине сына: ибо делает по любви, вон изгоняющей страх»⁸⁴.

Такое состояние, как отмечает тот же св. Петр, свойственно «весьма совершенным», а для христиан, находящихся на начальном или на среднем уровне духовного развития, очень полезны как страх перед наказанием, так и надежда на воздаяние. Поэтому Авва Дорофей писал: «Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот... еще новоначальный, ибо он не делает добра ради самого добра, но по страху наказания. Другой же исполняет волю Божию из любви к Богу... сей знает, в чем существенное добро, он познал, что значит: быть с Богом. Сей имеет истинную любовь, которую Святой Иоанн (1 Ин4:18) называет совершенной...»⁸⁵. Приведем еще слова св. Марка Подвижника: «Страх геенны поощряет начинающих избегать злонравия; желание же воздаяния благ подает преуспевающим усердие к совершению благого, а таинство любви возвышает превыше всего сотворенного...»⁸⁶.

Совмещение христианским сознанием всех трех основных элементов религиозного переживания – страха, который есть «начало премудрости», надежды, смягчающей страхи и, согласно св. Григорию Богослову, превращающей раба во взирающего на воздаяние наемника⁸⁷, и наконец любви, которая отстраняет как уже ненужные и надежду на награду и тем более страх наказания – такое совмещение свидетельствует об универсальности христианства как истинной религии. Христианство несравненно превосходит как язычество, с его доходящим до ужаса страхом, так и иудаизм, где господствуют договорные отношения, дающие основания только для надежды.

В заключение приведем еще высказывание св. Макария Египетского: «Истинно возлюбившие Бога решились служить Ему не ради Царствия как бы для купли и корысти и не по причине наказания, уготованного грешникам, но как приверженные Единому Богу и вместе Создателю Своему»⁸⁸.

Не следует думать, что религиозная эмоциональность однозначна; различные эмоции существуют нередко одновременно, образуя сложный комплекс, где раскаяние сопрягается с надеждой, но переходит иногда в гнев на самого себя, прежде всего на собственные недостатки, где осознание любви к Богу сопровождается радостью о Его близости и где нередко процесс религиозного переживания осложняется и нарушается вторгающимися в сферу сознания эмоциями отнюдь не религиозного порядка. Однако из всех эмоций мы выделяем страх, надежду и любовь, как превалирующие, как определяющие тонус всей духовной жизнедеятельности.

Эти эмоции в какой-то степени свойственны душе каждого верующего христианина, особенно страх, ибо большинству христиан не удается достигать «пути совершеннейшего» (1 Кор 12:31), и они следуют (если следуют!) по пути спасения, побуждаясь к тому по преимуществу страхом наказания, а также – надеждой на благовоздаяние.

Именно поэтому, надо полагать, в Слове Божьем наряду с призыванием к любви и с утверждением ее решающего значения в деле спасения, мы находим многочисленные восхваления «страха Божия» как гарантии от грехопадений и даже как стимула к добродетели. В самом деле, научить страху Господню своих детей обещает псалмопевец (Пс33:12), ибо «страх Господень чист, пребывает

в век века» (Пс 18:10). К боязни «пред Господом» призываются даже «святые Его, ибо нет скудости боящимся Его» (Пс33:10). Не иначе как стремлением возбудить в слушателях страх перед будущим наказанием и надежду на благовоздаяние можно объяснить предвосхищение Спасителем слов, которые будут сказаны на предстоящем суде: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его...» и в противность тому «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство,

уготованное вам от создания мира...» (Мф25:34,41). Обещанием мздовоздаяния завершает Господь и Свои так называемые «заповеди блаженства» (Мф 5:12).

Тем не менее страх в любом виде был и остается негативным, тяжелым переживанием, что с такой силой выразил св. Иоанн Богослов словами: «в страхе есть мучение» (1 Ин 4:18).

Надежда не может рассматриваться как независимо существующая, постоянно пребывающая эмоция. Наличие ее обусловлено отрицательными свойствами, негативностью ситуации, на перспективу улучшения коей она нацелена.

Если же данная ситуация удовлетворительна, переживается как положительная, то надежда как бы меняет свой «знак»: устремленная на некую представляющуюся воображению еще лучшую перспективу, она вселяет неудовлетворенность, разочарование, беспокойство, т.е. из позитивной эмоции превращается в негативную. Всех этих и вообще каких-либо недостатков лишена любовь. Вот что с присущим ему красноречием пишет св. Иоанн Златоуст: «Представь, как прекрасна любовь сама по себе, сколько она приносит радостей, сколько доставляет душе удовольствий; это по преимуществу ей свойственно. Другие дела добродетели, например, пост, целомудрие, бдительность, сопряжены с трудом, сопровождающимся недовольством, порочным пожеланием, высокомерием; любовь же, кроме пользы, доставляет еще великое удовольствие, а труда никакого, и, как добрая пчела, собирая добро отовсюду, слагает его в душе любящего... Любовь изменяет самое существо вещей и неразлучно приносит с собою все блага; она нежнее всякой матери, щедрее всякой царицы; трудное она делает легким и удобным, добродетель представляет привлекательною, а порок отвратительным»⁸⁹.

Обобщая приведенный текст, можно сказать, что любовь к Богу и, как следствие, к людям делает человека счастливым в любых внешних ситуациях, в этом и потустороннем мире. «Достигайте любви», призывает апостол Павел (1 Кор 14:1), ибо она «никогда не перестает» (1 Кор 13:8); она превосходит по своей спасительности и веру, и надежду (1 Кор 13:13).

Центральное место, занимаемое любовью в деле спасения, или, что то же самое (Ин 17:3), в богопознании, не есть нечто, постигаемое нами только в результате духовного опыта, нашего собственного и других христиан: любовь потому спасительна, потому дает нам боговедение (в пределах, разумеется, Откровения), что она онтологически сопрягает нас Богу, уподобляет нас Ему, обожает нас, ибо «Бог есть любовь и, пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16).

Поэтому и вера оказывается спасительной, если она оплодотворена любовью (Гал 5:6), если она плодоносит органически присущими любви плодами, т.е. доброделанием, которое человек выносит из сокровища сердца своего (Мф 12:33-35) и без которого вера мертва (Иак 2:17; 20,26).

Здесь подтверждение одного из приведенных выше тезисов, что рациональная духовная деятельность («вера» как убежденность в истинности догматов, хотя бы и самых возвышенных) недостаточна для богопознания: необходимо сочетание ее с эмоциональной жизнедеятельностью, прежде всего с любовью, а на первичных, более примитивных, более низких ступенях духовного развития – с надеждой или хотя бы со страхом.

Решающим значением любви для богопознания и спасения объясняется универсальная доступность богопознания, его относительная независимость от степени культуры, образования, общественного положения и прочее. Действительно, неграмотная деревенская старушка, пламенея любовью к Богу, оказывается к Нему ближе и больше Его знает, чем образованный богослов, воспринявший и переживающий свой богословский багаж чисто рационалистически, без участия сердца, без страха Божьего, без надежды на Бога и без любви к Нему.

Впрочем, и в душе человека, исполненной любви к Богу, остаются некоторые элементы страха. Дело в том, что пламень любви к Богу делает христианина счастливым: он уже в земной фазе бытия предвкушает блаженство будущего века. Отсюда страх, но не себялюбивый, эгоистически-рабский страх пред Богом, а страх утратить дарованное Им счастливое состояние радостного сопребывания с Ним и в Нем, отчего даже самые совершенные, пока живут в теле, не гарантированы⁹⁰.

Более того, безмерность величия Божьего даже на самых высших ступенях близости к Нему, вероятно, даже у ангелов вызывает страх благоговения, неразрывно сопряженный с радостью богообщения: "служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом» (Пс 2:11). В таком страхе признается провозвестник спасения верой и любовью апостол Павел, когда пишет: «зная страх Господень, мы вразумляем людей» (2 Кор 5:11).

Все три функциональные способности человеческого духа – разум, чувство и воля – находятся в постоянном взаимодействии. Рассмотрим кратко характер этого взаимодействия. Разумно-интеллектуальная, иначе – рациональная психологическая деятельность возможна и вне связи с эмоциональной сферой. Мы имели уже возможность отметить, что индуктивный познавательный процесс, в особенности познание материального мира, часто не вызывает каких-либо эмоций. Однако восприятие информации, относящейся к социальным явлениям, событиям и процессам, в большинстве случаев не оставляет нас равнодушными, особенно когда она затрагивает физические или духовные интересы нашего окружения, нашего народа, всего человечества в целом, органическую принадлежность к которому мы более или менее четко осознаем. Такая информация вызывает эмоциональные переживания, иногда очень интенсивные, органически сопряженные с нашим отношением к объектам информации, имевшим место до ее получения и обусловленные этим отношением. Так, информация о смерти человека может вызвать скорбь, если умерший нами любим, радость, если мы его ненавидели, и оставить нас совершенно равнодушными, если он нам далек и у нас не было к нему сколько-нибудь определенного отношения.

Другой пример. Известие об успехе той или иной партии на выборах во французский парламент может вызвать радость у принадлежащих к этой партии французов и даже у сочувствующих ей граждан других стран и народов, огорчение у противников этой партии и встретить полное равнодушие со стороны людей далеких от политики, французов или нефранцузов. Обратное воздействие эмоций на рациональную сторону психики имеет более универсальный характер. Можно считать установленным, что:

эмоциональные потрясения, стрессы нарушают интеллектуальную деятельность, делая человека часто неспособным как воспринимать и усваивать информацию, так и выявлять ее, обобщать, приходить к правильным умозаключениям. Нередко сама информация воспринимается в условиях сильного эмоционального возбуждения искаженно, причем даже в тех случаях, когда эмоции имеют позитивный, радостный характер, но много чаще и сильнее, когда они негативны;

умеренные по интенсивности позитивные эмоции, как правило, способствуют интеллектуальной деятельности, обеспечивая так называемое хорошее настроение. Это не что иное, как эмоциональное равновесие, позволяющее легко достичь состояния душевного спокойствия, умиротворенности, столь необходимых для плодотворной умственной работы;

негативные эмоции (равно как негативные ощущения), даже умеренной интенсивности, всегда мешают интеллектуальной деятельности, отвлекая мысли от предмета размышлений, нарушая процесс усвоения информации, ослабляя способность к правильным умозаключениям. Каждому знакомо отвлекающее от умственной работы действие беспокойства о своих близких, раскаяния в собственных поступках, гнева и негодования, равно как и других негативных эмоций.

Рассмотрим – предварительно – а в следующей главе более подробно, взаимосвязи, в которых участвует наряду с эмоциональным и волевые элементы психики. Они имеют для религиозного человека особое значение, ибо проявления воли, способности субъекта принимать те или иные решения, превращать их в намерения и действовать в направлении их осуществления, определяют моральную ценность человеческих действий в отдельности и всего поведения данного субъекта в целом, а религиозная жизнедеятельность, как известно, теснейшим образом связана с моралью, т.е. с ее соответствием или несоответствием с велениями совести, а в монотеистических религиях – с заповедями Божьими, иначе – с волей Божьей.

Эмоции поддаются воздействию воли и в свою очередь на нее интенсивно влияют. Эмоциональные переживания можно делить на позитивные и негативные не только по их приятности или неприятности, не только потому, доставляют они данному субъекту наслаждение или страдание, но также по их моральному уровню, причем оценки их по тому

и по другому критерию не всегда совпадают. Так, печаль – негативное переживание по признаку приятности, может быть позитивной, если христианин печалится о греховности собственной или любимых им людей (2 Кор 7:8-10). Так, любовь, чувство позитивное по обоим критериям, может быть, однако, морально негативным, если обращено с силой, превышающей любовь к Богу, на человека или (что еще хуже) на греховную деятельность (Иак 4:4; 2 Петр 1:4; 1 Ин 2:15-17; Мф 10:37).

В своем взаимодействии с волевыми усилиями эмоции весьма часто вступают в конфликт с рациональным мышлением. Соответствующие коллизии рассмотрены в следующем разделе.

Волюнтаристский аспект богопознания

Из функций человеческой психики воля менее всего поддается самоанализу и наряду с этим является непосредственным фактором внутренней и особенно внешней деятельности человека. Даже биологические функции индивидуума в известной степени подчинены его воле; он может на некоторое время воздержаться от еды, питья, сна; может совершенно отказаться от половой жизни, не говоря уже о возможности регулирования всех этих функций, которое осуществляет всякий взрослый индивидуум⁹¹.

Если биологические функции здорового человека осуществляются в известной мере автоматически и волевое усилие требуется в основном для их торможения, то функции биологические менее обусловленные (для организма полезные, но не абсолютно необходимые), – такие, как перемещение (ходьба, бег), очищение тела, заботы об одежде на всех ее стадиях (изготовление, приобретение, чистка, одевание), заботы о жилище, как защите от метеорологических неблагоприятных условий (строительство или приобретение, просьбы о предоставлении другими лицами), наконец весь комплекс биологически обусловленных и рационально осознанных забот о поддержании жизни, – все это требует значительного волевого напряжения, направленной вовне разнообразной, сложной психофизической деятельности.

Еще большего напряжения воли требует высшая интеллектуальная деятельность, например, работа, учеба, общение с себе подобными и особенно богообщение, выражающееся, как мы знаем, в молитве, чтении, медитации, тайнодействиях, обрядах.

Как видно будет из дальнейшего изложения, наибольшее напряжение воли требуется для преодоления собственных наклонностей, привычек, эмоций. Здесь воля действует обычно под влиянием рационального мышления.

Всякий волевой акт начинается с более или менее осознанного желания, за которым следует принятие решения (чаще всего выбор из нескольких вариантов такого поведения, которое данному субъекту представляется наиболее целесообразным или желательным), затем решение перерастает в конкретное намерение, которое в свою очередь императивно реализуется, в чем и состоит кульминация (разрешение) волевого акта.

Отрезок времени, требующийся для совершения волевых актов, может быть весьма различным и зависит от размеров и важности ожидаемого эффекта, от сложности выбора между вариантами принимаемого решения, от личных свойств субъекта, от его эмоциональности, навыков и особенностей мышления, наконец от внешней ситуации, требующей иногда почти моментального принятия решения и его осуществления.

Доведенный до конца волевой акт вызывает, как правило, удовлетворение действующего субъекта. Еще большее удовлетворение (и даже радость) возникает при осознании результатов принятого решения, т.е. результатов осуществленного волевого акта. Наоборот, слабость воли, неспособность доводить волевой акт до конца, т.е. реализовать принимаемые решения (в мере, разумеется, зависящей от данного субъекта), а у некоторых субъектов неспособность даже в обозримый отрезок времени задаться определенным намерением и осуществить его, подавляет психику, вызывает ряд негативных эмоций, делает человека несчастным.

Большое удовлетворение (вплоть до радости включительно) достигается при волевом воздействии на окружающих. Средствами воздействия служат обычно взгляд, речь, письмо, наконец, телепатическое воздействие, трудно поддающееся научному объяснению, но реальность коего проверена опытным путем и не подлежит сомнению. Что

касается пассивной стороны, т.е. лиц, подвергающихся волевому воздействию данной личности, то качественная окраска и знак эмоционального переживания, их подчиненности зависит от их волевой характеристики и от их отношения к личности, диктующей или, может быть, даже навязывающей им свою волю. Лица слабовольные, к тому же положительно относящиеся к субъекту волевого воздействия, уважающие или любящие его, переживают свое подчинение положительно; наоборот, люди с развитой собственной волей, к тому же отрицательно к субъекту волевого воздействия настроенные, подчиняясь ему, испытывают страдание. Очевидно, в последнем случае имеет место конфликтная ситуация, борьба двух личностей; в результате побеждает, как правило, та воля, которая оказывается сильнее. Для развития способности волевого воздействия на окружающих необходим навык самоуправления. Не может успешно управлять другими тот, кто неспособен управлять самим собой. Сила воли, хотя, несомненно, как и другие свойства личности, в некоторой мере определяется наследственностью, однако в основном зависит от условий развития и становления данного субъекта, прежде всего от его воспитания. Рациональное воспитание, включающее постоянное приучение к самостоятельности поведения и к преодолению трудностей, тренировка воли, в большой степени обеспечивают формирование волевой личности, способной без длительных колебаний принимать решения и успешно реализовывать их.

Уже был затронут вопрос взаимодействия волевого начала с другими основными функциями человеческого духа — мышлением и эмоциональными явлениями. Рассмотрим эту проблему более подробно.

Рациональная составляющая психики оказывает на волю сильное воздействие, зачастую — решающее. В основном мышление не столько интенсифицирует волевою деятельность (хотя это тоже может иметь место), сколько дает ей материал, приводя к определенным результатам мыслительного процесса и предоставляя возможные варианты действия и поведения. Однако процесс мышления продолжается и играет большую роль в ходе развития волевого акта, а именно в фазе решения, чаще всего представляющего собой, как уже отмечалось, выбор одного из вариантов поведения. Воля побуждает к принятию решения, а мыслительный процесс дает оценку вариантам и тем самым позволяет остановиться на одном из них, причем решение переходит в следующую фазу волевого акта — в намерение.

Имеет место и обратное действие, а именно влияние воли на мыслительный процесс. Здесь воля стимулирует интенсивность мышления, удаляя внешние и внутренние, материальные и психические отвлекающие факторы и идеи и направляя мысль на подлежащие изучению или решению объекты. Всем знакомо волевое усилие, необходимое для обеспечения сосредоточенности, концентрации внимания. Труднее всего поддаются устранению эмоции.

Наряду с теми, кто легко концентрирует свои мысли, есть множество людей, почти или вовсе неспособных обеспечивать необходимые условия для беспрепятственного мыслительного процесса. Неудивительно, что такие субъекты часто вообще неспособны мыслить ни о чем, кроме привычных предметов — насущных и сравнительно несложных. В этом плане громадное значение имеет навык отвлеченного или во всяком случае достаточно систематического мышления. Человек, привыкший сосредотачиваться на желательных и потребных ему объектах мышления, легко преодолевает

внешние и внутренние отвлекающие влияния, и, наоборот, не обладающий таким навыком с трудом концентрирует внимание на том или ином объекте (с исключительными трудностями — на сколько-нибудь отвлеченном), а чаще всего легко поддается отвлекающим факторам и даже ищет их, чтобы погрузиться снова в бездеятельность или в привычную сферу спонтанного восприятия потока примитивной бытовой информации.

Все сказанное относится и к особо интересующему нас религиозному размышлению (медитации), и к молитве. И то и другое требует определенного усилия и длительного напряжения воли. «Стояние на молитве», «умное делание» представляет собой отнюдь не легкую духовную деятельность, требующую внимания, поддерживаемого непрерывным волевым напряжением. Даже при отсутствии внешних отвлечений почти неизбежно возникновение в сознании образов, представлений, «мечтаний», «помыслов» (в том числе греховных), столь сильных, что опытные в духовной жизни подвижники

единогласно считали их продуктом искушающей деятельности бесовских сил, старающихся нарушить благоговейную молитвенную настроенность и направить мысль на предметы относительно низменные, во всяком случае к молитве и богомыслию не относящиеся!

Из сборников Пролога известно видение одного старца, коему дано было наблюдать, как среди заполнявших храм молящихся бродили бесы: подходя то к одному, то к другому, они нашептывали им искушающие и отвлекающие мысли, нарушая тем молитвенный настрой; всякий, кто попытается контролировать свое духовное состояние во время молитвы, может убедиться, что повествование старца недалеко от истины.

Уже говорилось, в частности, о взаимодействии воли с эмоциональными факторами. Влияние их на волю у большинства людей исключительно велико. Эмоции любви и ненависти, радости и печали, надежды и отчаяния оказывают на волевые функции чрезвычайно сильное воздействие, нередко подчиняя себе волю и нейтрализуя доводы разума, если последние им противоречат. Более того, эмоция, особенно развившаяся до размеров устойчивой страсти, может овладеть и процессом мышления, направив его по неправильному пути, парализуя даже саму способность субъекта к рациональному мышлению. Особенно сильное, буквально помрачающее воздействие на мышление оказывает любовь (точнее, пристрастие) и ненависть. Так, слепо любящие своих детей родители не замечают их недостатков, что приводит к катастрофическим ошибкам, гибельным для воспитуемых и горестным для воспитателей. Так, половая влюбленность лишает подверженного этой страсти способности различать в объекте своего чувства что-либо, кроме черт позитивных, светлых, привлекательных. Происходящие на этой почве разочарования столь общеизвестны, что не заслуживают подробного изложения. Аналогично обратное: ненависть, часто перерастая в устойчивое предубеждение, не позволяет видеть в своем объекте положительных качеств, даже когда они столь ярки, что окружающие, нейтральные к ним в эмоциональном аспекте, признают их единогласно. В обоих этих случаях говорить о сколько-нибудь трезвой, рациональной оценке не приходится. Следует заметить, что такой предвзятый подход может иметь место не только к отдельным личностям, но и к целым классам общества (классовые предубеждения, классовая ненависть или, наоборот, классовая симпатия и солидарность), к народам (национальные предрассудки), к последователям других религий и конфессий (религиозный фанатизм).

Во всех случаях преобладания эмоционального фактора, он оказывает столь сильное воздействие на волю, что она утрачивает свою свободу и становится послушным орудием чувств, часто морально отрицательных. В этом последнем случае деятельность человека становится греховной, причем если на первых ступенях развития той или иной страсти (чревоугодия, блуда, сребролюбия и других) воля, повинаясь голосу руководимого совестью рассудка, еще оказывает сопротивление, то при углублении эмоций, при частом повторении их императивного воздействия на волю, при реализации соответствующих эмоционально окрашенных волевых устремлений, происходит постепенно полное подчинение воли эмоциям и страстям с одновременным ослаблением и помрачением как совести, так и рассудка.

Такое гибельное состояние неоднократно упоминается в Священном Писании, главным образом, в порядке предостережения от подчинения греховным эмоциям. Так, Господь Иисус Христос говорил: «всякий делающий грех, есть раб греха» (Ин 8:34). Апостол Петр писал: «Кто кем побежден, тот тому и раб» (2Петр2:19), а апостол Павел, призывая к освобождению от рабства греховного (Рим6:11-12), признавал в себе самом постоянную борьбу между разумным началом, порождающим желание добра, и живущим в сердце человека грехом, совращающим его волю на путь рабства и смерти (Рим7:12-25). Как упоминалось, даже сами по себе положительные эмоции, выходя из-под контроля, часто становятся морально отрицательными; любовь легко переходит в пристрастие и в страсть, надежда – в беспечность, раскаяние – в отчаяние.

Еще хуже обстоит дело, когда человеческую волю поработают искусственно создаваемые самим человеком привычки, которые постепенно становятся для индивидуума приятными, т.е. псевдопозитивными. Таковы курение, наркомания, пьянство. Аморальность этих пристрастий не субстанциальна, т.е. сами по себе соответствующие действия могут не казаться греховными, ибо не являются нарушениями заповедей Божьих; однако аморальными, греховными являются соответствующие

пристрастия, подчиняющие себе волю вопреки доводам разума, авторитетно квалифицирующему их как вредные для духовной и физической жизнедеятельности человека. Тот, кто знает, что пьянство и употребление наркотиков медленно разрушает организм и укорачивает жизнь, совершает тяжчайший грех сознательного самоубийства, ничуть не менее тяжкий, чем непосредственное насилие над самим собой. Для христианина подобные виды духовного рабства особенно противопоказаны. «Вы куплены дорогой ценою, — напоминал апостол Павел, — не делайтесь рабами...» и призывал прославлять Бога и в телах и в душах (1 Кор 6:20), а тела и души, подверженные пьянству и наркомании, разумеется, неспособны к богопрославлению⁹².

Как ни велико эмоциональное воздействие на волю, однако оно далеко не всемогуще, и с помощью разума воля, в свою очередь, способна обуздывать спонтанно возникающие эмоции, которым разум дает с позиций морали или целесообразности отрицательную оценку.

Вообще говоря, возможны следующие варианты комбинаций функциональной направленности воли во взаимодействии с другими факторами:

воля не подвергается эмоциональному воздействию (эмоции отсутствуют или столь слабы, что не влияют на волю сколько-нибудь заметно). В таком случае воля целиком подчинена рациональному мышлению, и конфликтная ситуация практически не имеет места, однако моральная оправданность целиком ложится на рациональную сферу психической деятельности, которая отнюдь не всегда соответствует велениям совести и Откровения;

воля подвергается воздействию эмоций, морально позитивных, т.е. апробированных разумом по критериям их моральной оправданности, а также, естественно, по их целесообразности. В

этом благоприятном случае волевой акт сводится к принятию подкрепляемых эмоциями и подсказываемых разумом решений, с устранением, разумеется, внешних и внутренних препятствий к их успешной реализации;

воля подвергается воздействиям эмоций аморальных — ненависти, гневу, похоти, приобретательству (сребролюбию), причем рациональный контроль, анализ, оценка этих эмоций и совершаемых под их влиянием действий в большей или меньшей степени отсутствуют. Как уже упоминалось, аморальными могут быть действия, совершаемые под действием эмоций, которые сами по себе позитивны, но, овладевая человеком, противодействуют развитию и воздействию более высоких, более совершенных эмоций. Так, любовь к человеку, будучи сама по себе положительной по всем критериям эмоцией, может оказаться губительной, если, вступая в противоречие с любовью к Богу, Его заповедями и с голосом собственной совести, ими пренебрегает и даже приводит к поступкам вредным для духовной жизни как любимого объекта (баловство, потакание злым действиям и порокам), так и любящего субъекта (недобросовестность в выборе средств для обеспечения радостных переживаний любимого и др.);

наиболее общий и частый случай: эмоции и разум, действуя одновременно, оказывают на волю комбинированное воздействие; разум разрабатывает и подсказывает воле целесообразное поведение, а эмоции усиливают эти рациональные импульсы, если они им соответствуют; в противном случае между эмоциями и разумом начинается конфликт, разрешающийся победой одной из сторон, иногда мгновенно, а иногда длящийся неопределенно долгое время.

Разум не только преподает воле некую оптимальную парадигму поведения, но и в процессе волевых актов, вытекающих из эмоционального источника и также сопровождаемых эмоциями, в полную силу участвует в выборе того или иного из желательных и возможных вариантов поведения, прежде чем выбор становится намерением.

Для христианина, стоящего перед воспринятой разумом задачей культивирования в себе любви к Богу, являющейся, как мы знаем, наилучшим путем богопознания, необходимо своего рода «воспитание чувств», переход от спонтанного страха перед Богом к надежде на Него и наконец — к любви к Нему.

Более того, одновременно переживая несколько разнородных, нередко противоречивых эмоций, христианин оказывается перед задачей, опираясь на воспринимаемое разумом и соответствующими эмоциями Откровение в Священном Писании и Предании, а также в своей совести, культивировать согласные с Откровением

эмоции и подавлять ему противоречащие и противостоящие. К этой борьбе, сочетаемой с молитвой, с участием в Таинствах Церкви и с медитативным восприятием Слова Божьего, сводится в основном духовная жизнь христианина, сводится процесс опытного богопознания, а в сочетании с его плодами – доброделанием – и процесс реализации личного спасения.

О необходимости богопознания

Вся религиозная жизнь христианина, все его религиозные переживания устремлены в будущее, как бы нацелены на него. Венцом духовного развития должно быть Обожение, т.е. выходящее за пределы земных возможностей видение и познание Бога, сопребывание с Ним. Все это начинается уже с момента рождения свыше (Ин 3:3), но достигает уходящего в божественное совершенство апофеоза (Мф 5:48) только «там», в горнем мире. Апостол Павел выразил эту мысль чрезвычайно образно и ярко: «Теперь мы видим как бы через тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12). Нечто очень близкое к обычной для него задушевностью возвещает апостол Иоанн: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3:2).

Эсхатологическая перспективность богопознания определяет его сотериологическую актуальность. Если основополагающим для христианской гносеологии является неоднократно приводившийся выше текст из Первосвященнической молитвы Спасителя: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3), то прекрасным раскрытием и развитием этих приводимых апостолом Иоанном слов Христа может служить высказывание самого Иоанна: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе» (1 Ин 5:20).

Сотериологическая актуальность богопознания имеет универсальный характер, ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4). Ведь Сам Христос обещал: «Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12:32) и, совершив дело спасения и искупления, Он стал Спасителем *всех* человеков, а наипаче «верных» (1 Тим 4:10). Всех – в потенции (*implicite*), а верных уже в реализации (*explicite*), ибо лишь немногие входят в тесные врата (Мф 7:14), лишь немногие отзываются на призыв Божий (Лк 12:32; Лк 17:11-19), ибо «много званых, но мало избранных» (Лк 14:24).

Отклик на зов Божий – результат свободного согласия на принятие Откровения и сопутствующей ему благодати, а небрежение зовом есть результат глухоты извращенной грехом души (Ин 3:19-21). Ведь только «верующий в Сына имеет жизнь вечную; а неверующий в Сына не увидит жизни» (Ин 3:36). Однако призываются все, Откровение обращено ко всем, и Евангелие в исполнение завета Спасителя проповедуется всем народам (Мф 27:19), «всей твари», «по всему миру» (Мк 16:15).

Эта универсальность Евангелия, Благой вести спасения, предполагает его доступность каждому слышащему или читающему. Проповедуемое «слово веры» должно стать предельно близким человеку, к которому оно обращено, оно должно быть «в устах» и «в сердце» (Рим 10:8; Втор 30:14). И действительно, одним из блестящих и свидетельствующих о боговдохновенности Писания свойств является его общедоступность, благодаря которой оно открыто сознанию, стоящему на любой ступени развития. Каждый может найти в Откровении понятное и достаточное для себя содержание⁹³.

Однако единственным условием результативного восприятия Откровения, использования его как средства богопознания является подход к нему с чистым сердцем, с молитвенной готовностью его принять, с жадой спасения. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). Видение Бога можно считать синонимом боговедения, и оно становится доступно тем, кто горячо его желает, ибо «всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф 7:8); оно оказывается той пищей, которая насыщает алчущих (Мф 5:6) и дает воду живую жаждущим (Ин 4:14; 6:37). «Кто жаждет,

иди ко Мне и пей» – возглашал Иисус, говоря о Духе Святом, Коего Он имел послать Своим ученикам, иначе – Церкви Своей святой от Отца Небесного (Ин 7:37,39; 15:26).

Для богопознания необязательно наличие богословского образования, дающего возможность изощренно и глубоко проникать в тайны богословия; эта возможность – великий дар Божий, однако любая неграмотная старушка, обладая чистотой сердца, глубиной веры и любовью к Своему Спасителю может оказаться более духовно просвещенной, более подвинутой на пути богопознания, чем ученый богослов-книжник, не имеющий огонька любви и пытающийся усвоить Откровение только интеллектуально. Если бы это было не так, то спасение, вечная жизнь, которая идентична богопознанию, была бы уделом привилегированных, имеющих доступ, в частности, к богословскому образованию. К счастью, это именно так, что отмечал уже апостол Павел: «Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1 Кор 1:26).

Все эти внешние преимущества отходят на второй план по сравнению со стяжанием «плодов Духа», среди которых первое место принадлежит любви (Гал 5:22).

Первым признаком плодотворного веяния Святого Духа может служить появление религиозных эмоций, которые возникают там, где наступает таинственный контакт между душой и Богом. Благодатное состояние, необходимое для богопознания, дается Богом (Флп 2:13), но от человека зависит – принять благодать «со страхом и трепетом» (ст. 12) или отвергнуть (Гал 2:21; 1 Петр 2:7; 2 Петр 2:1; Деян 13:26). Действие благодати – в очищении чувств, в просвещении разума, в укреплении воли к богопознанию (Мф 5:8; 1 Ин 3:2.3).

Только при таком комплексном переживании Откровения во всех его видах и формах, при таком тотальном подходе к нему, представляющим собой синтез рационального мышления, эмоционального подъема и воли, устремленной на исполнение воли Божьей (Мф 6:10), богопознание оказывается плодотворным и спасительным не только для данного человека, но и для окружающих (ближних в широком понимании слова), для которых и становится проводником Откровения, проводником радостной вести о Христе, Спасителе грешного мира.

Когда Христос говорил о необходимости богопознания для улучшения жизни, Он определял эту часть богопознания как жизнь вечную. И хотя мы убеждены, что эта жизнь начинается здесь рождением «от воды и Духа» (Ин 3:5), но основной смысл слов Спасителя воспринимается как соотносящийся с вечностью, с «эсхатон», где эта жизнь сопребывания с Богом (Ин 4:16) получит полноту развития, полноту боговедения.

Позволителен вопрос, а что же богопознание, обращенность к Богу дает верующему во Христа, надеющемуся на Него, любящему Его в этой жизни, в первой фазе вечности личной?

Ведь известно, что путь следования Христу отнюдь не усыпан розами, а есть крестный путь (Мф 10:38), путь скорбей (Ин 16:33) и самопожертвования (Ин 15:13), путь, на котором приходится претерпевать многое, вплоть до гонений (Ин 15:20) и даже физической смерти (Лк 21:16; Ин 16:2). Имеет ли идущий по этому пути ученик Христов какое-либо утешение? Неужели он в этой, земной, жизни обречен только на негативные эмоции? Ответ на это дают нам заключительные слова Обетований блаженства: «Радуйтесь и веселитесь, – говорит Христос, – ибо велика ваша награда на небесах» (Мф 5:12). Ссылаясь на будущее, Он призывает к радости в настоящем. Итак, удел последователя Христова – радость и внутреннее позитивное переживание, не нарушаемое, а стимулируемое внешними горестями и страданиями. Можно сказать в порядке обобщения, что отличительной особенностью религиозных эмоций христианина является их преимущественно позитивный характер. Даже эмоции, порожденные негативными, вызывающими скорбь побуждениями, как, например, раскаяние в грехах, боязнь наказания, почти мгновенно переходят в покаяние, чтобы затем трансформироваться в радость примирения с Богом. Так, диссонанс, будучи слуху неприятен, содержит в себе залог будущей гармонии.

Очень многие чуждые вере, лишённые религиозных эмоций люди, считают, что эти эмоции негативны, якобы навевают мрак и уныние, вызывают отчуждение от окружающего мира.

Всякому верующему хорошо известно, насколько такие представления о христианской религии и религиозных эмоциях далеки от истины. Радость о Боге

Спасителе, о природе, как Его творении, о людях, созданных по образу и подобию Божьему, радость о личном спасении (Пс 50:14), – все эти разновидности духовной радости, исторгающие из верующего сердца благодарность и славословие, изгоняют из души печаль и уныние. Мы, верующие христиане, имеем все основания без оглядки следовать призыву апостола: «всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите» (1 Фес 5:16-18). Даже страх, по существу негативная эмоция, в душе христианина, как мы имели случай отметить, преобразуется в утешительность надежды и радость любви. Да и о каком угнетающем и подавляющем действии нашей религии может идти речь, когда все содержание христианской духовной жизни сводится к устремленности к Богу, к радостному желанию Его близости, между тем как всякого угнетения и тирании людям свойственно бояться, бежать и в конечном итоге – ненавидеть.

В нецерковных кругах начинают постепенно понимать действительность. Так, в статье, на которую мы уже ссылались, автор писал: «Широко укоренилось мнение, что в эмоциональном реагировании верующих преобладают отрицательные эмоции, такие, как страх, отчаяние, печаль, грусть, ненависть и т.д. Стало уже своеобразным штампом сводить эмоции верующих главным образом к страху перед сверхъестественными силами, который якобы прежде всего и удерживает верующих в лоне религии...

Внушая страх, религия пробуждает и положительные эмоции по отношению к предмету верований... Испытывая «страх Божий», верующие вместе с тем испытывают и чувства радости, удовлетворения при покаянии... В религиозных эмоциях мы имеем дело не с преувеличенно развитыми отрицательными эмоциями, подавляющими все иные эмоциональные состояния, а с тесным взаимодействием положительных и отрицательных эмоций, последовательно чередующихся между собой и совместно обеспечивающих целостность эмоционального комплекса верующих»⁹⁴.

Если отбросить естественное Для атеиста враждебное отношение к религии, то можно согласиться с существом этих высказываний. Но в них есть недосказанность: перечисление религиозных эмоций не включает любовь к Богу – переживание, сопряженное с самыми сильными, самыми радостными и самыми спасительными эмоциями. Именно любовь – наиболее надежный и верный путь к богопознанию: «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8:3), ибо «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим 8:28), а высшим благом для человека является боговедение, иначе – жизнь вечная (Ин 17:3). Пожалуй, самое определенное выражение неразрывной связи между любовью и познанием Бога дает св. Иоанн Богослов: «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин 4:7).

Что же касается рационального аспекта богопознания, всего того, что о бытии Бога нам говорит разум, то наилучшим критерием нашего мышления, критерием реальности всякого бытия и прежде всего – бытия Бога, служит практика, опыт. В самом деле, лучшим и, может быть, единственным достоверно убеждающим способом восприятия реальности Бога и всего духовного мира является духовный опыт, получаемый в процессе личной человеческой активности. Сюда относятся не только видения, но и молитва, и радость о Боге (Лк 1:47), радость от исполнения молитв и даже скорбь покаяния и опять-таки радость, которую оно дает. Все это лучше, чем любые рассуждения, убеждает не только в бытии Бога, но и в Его близости, в Его любви к нам, в счастье богопознания путем непосредственного богообщения.

Глава: V. ЦЕРКОВНОЕ УЧЕНИЕ ОБ ОТКРОВЕНИИ

Знакомясь с христианской гносеологией, мы неоднократно подчеркивали необходимость Откровения для богопознания. Самим понятием Откровения мы оперировали как чем-то нам уже якобы известным. Действительно, идея, что Бог открывает нам Себя, тем или иным способом сообщает нам какую-то информацию о Себе, хотя бы самым фактом тварного бытия и тем, что воздействует на нас, присуща религиозному сознанию даже на его самых низших ступенях. Эта идея составляет осознанную или подсознательную основу христианского мышления и жизни.

Теперь нам предстоит ознакомиться с понятием Откровения несколько подробнее, в частности рассмотреть его разновидности. При этом мы неизбежно будем припоминать

некоторые известные уже нам гносеологические положения, которые должны служить исходными постулатами для изучения как проблемы в целом, так и ее частных.

Итак, под Откровением мы понимаем все, в чем проявляется бытие и действие Бога в пределах человеческого восприятия. Последняя оговорка необходима, поскольку мы не знаем, как воспринимается информация о Боге другими живыми существами. Мы имеем весьма ограниченные сведения даже о том, как далеко простирается ангельское богопознание, хотя на основании Слова Божьего убеждены в его наличии (Мф 18:10; Пс ПО; Откр 5:2). Кроме того, у нас нет оснований считать, что Бог проявляет Себя только в пределах наших возможностей восприятия Его проявлений. Очень может быть, что Откровение Божье бесконечно превышает то, что нам, людям, доступно, что оно преподано и иным, нечеловеческим (или человекоподобным) существам, вероятно населяющим глубины космоса; нельзя с абсолютной уверенностью отрицать и беспредельность божественных проявлений, имеющих известные одному Богу цели и превосходящие вообще любые возможности восприятия (1 Кор 2:2). К этой мысли нас побуждает само существование Логоса, Того из Лиц Святой Троицы, в Котором Бог проявляет Себя в вечности (Ин 1:3-5; Рим 14:24-25; 1 Тим 3:16), т.е. вне временной или какой-либо другой связи с существующими во времени и пространстве тварным миром.

Мы, однако, вынуждены ограничиваться восприятием и усвоением Откровения в пределах нам доступных, ибо все, что Бог по Своей воле счел нужным о Себе открыть (Рим 1:19; 1Тим3:16; 2Петр 1:21; Евр 4:12; 1 Кор 14:6-23)⁹⁵, может быть нами воспринято.

Прежде чем обозревать Откровение в его многообразии, нам следует уяснить себе цель, объем, а также первопричину, как преподания Откровения, так и нашей способности к его восприятию.

Целью, притом единственной, Откровения является спасение людей, которым Откровение преподается. Именно потому, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (Ним 2:4; ср. Ин 20:31), для этой цели «явилась благодать Божия, спасительная всем человекам» (Тит 2:2), а Откровение во всех его видах есть несомненно «благодать», т.е. благой дар Божий. Так как спасение и получение вечной жизни – понятия синонимические, то можно сказать, что вечная жизнь с Богом и в Боге, содержание которой Христос назвал богопознанием (Ин 17:3), является целью всякого Откровения.

Воспринимая данные Откровения, человек только тогда имеет достаточное основание питать к ним доверие, когда убежден в их адекватности истине.

Что такое истина? Этот вопрос задает, как известно, Пилат (Ин 18:38), но в его устах он звучал риторически: Пилат не ожидал серьезного ответа на него из уст окровавленного, оборванного бродячего проповедника, которого иудейский суд приговорил к смерти как возмутителя общественного спокойствия; вероятно, именно поэтому Христос оставил вопрос Пилата без ответа.

Но нам на него Христос отвечает и в Своем Слове, и в нашем самосознании: именно Он для человечества в целом и для каждого человека в отдельности не только путь, но и истина, стремление и приближение к коей составляет содержание настоящей, истинной жизни (Ин 14:6).

На понятии *истины* нам необходимо задержать свое внимание.

Объективная, абсолютная истина является одним из проявлений Божественной субстанции. В своей абсолютности она божественна, хотя не совпадает с Божеством в сущности, ибо Божество Само по Себе и в Себе непостижимо даже как понятие, в то время как идея истины доступна нашему мышлению. Как таковая абсолютная истина («истина в себе») недоступна мышлению; мы знаем только о ее существовании.

Истина, данная в Откровении, объективно представляет собой часть абсолютной истины (количественная частность); объем этой части определяется целями Откровения, т.е. нашим спасением. В Откровении Бог раскрывает Себя – Источник абсолютной истины – в той мере, в какой это является необходимым для приближения к Нему человека. Таким образом, к абсолютной истине Откровение относится как частное к целому, причем это отношение имеет прежде всего количественный характер.

Качественно Откровение также не совпадает с абсолютной истиной, поскольку преподается людям и через людей. Даже оставаясь на почве учения о прямой инспирации, т.е. не внося поправок на влияние, оказываемое на изложение Откровения со стороны его провозвестников и интерпретаторов (а такое влияние православным

богословием сомнениям не подвергается), мы должны считаться с тем, что форма Откровения в значительной степени определяется собирательными свойствами человеческой личности, коей оно адресовано.

Таким образом, и качественно и количественно отношение содержания объема и формы Откровения к абсолютной истине определяется данными воспринимающего субъекта (понимая под последним человечество), а также объективными, т.е. промыслительными целями, для осуществления которых Откровение преподается. Поэтому можно сказать, что по отношению к Богу – своему Источнику – Откровение является относительной истиной.

В то же время для человека, воспринимающего Откровение, оно обладает абсолютным авторитетом. Оно в своей совокупности является доступным человеку объектом познания, имеющим Божественное происхождение, способом приобщения к Богу. Познавая содержание Откровения, человек оказывается в процессе богопознания и таким образом Откровение служит приобщению его к Богу. Будучи продуктом Божественной деятельности, Откровение не может противоречить истине, т.е. быть ложным.

Познание Откровения в полной мере и полном объеме одному человеку недоступно. Может быть, только для христианского богословия в целом познание Откровения в его качественной и количественной полноте представляет собой реальную задачу, и то лишь в перспективе исторического процесса. Познание, в частности, одного из основных видов Откровения, Священного Писания, в его качественной полноте недоступно для отдельного человека, что доказывается рядом явлений, хорошо известных каждому, кто пользуется этим видом Откровения: один и тот же человек при различных обстоятельствах воспринимает один и тот же текст совершенно по-разному, открывая в нем все большую глубину содержания; разные люди различно воспринимают одни и те же тексты, чем объясняется множество взаимодополняющих, а иногда и взаимопротиворечащих толкований. Кроме того, под познанием Откровения надо понимать не только рациональное его восприятие, но и эмоциональное, а также претворение его в жизнь, творческое его усвоение и осуществление в активной деятельности.

Итак, под человеком, «познавшим» Слово Божье, т.е. наиболее важный и непосредственно доступный каждому вид Откровения, мы можем понимать только лицо, настолько органически его усвоившее, что вся его жизнь стала осуществлением изложенного в Слове Божьем идеала. Таким лицом, как известно, был только Христос, являющийся для человечества нравственным Абсолютом. Для остальных людей доступна только большая или меньшая степень усвоения и исполнения Слова Божьего, т.е. большая или меньшая степень приближения к полноте его познания.

Познание других видов Откровения, в том числе, например, физического мира в его полноте также доступно не отдельной личности, а только человечеству в целом. Об этом говорят беспредельные возможности научного проникновения в законы материального мира.

Как уже сказано, объем Откровения определяется его целью. Нельзя сказать, что в том, что мы воспринимаем и осознаем как Откровение Божье, нет ничего, кроме Откровения. Например, природу человек может воспринимать как творение Божье, говорящее о всемогуществе и благости Творца (Пс 18:1), но наряду с тем или даже вместо того может воспринимать ее как источник эстетических и познавательных переживаний, как нечто содержательное само по себе, вне зависимости от того, что говорит творение о Своем Творце.

В Священном Писании наряду с богословским, нравственно-дидактическим, молитвенным, доксологическим и другими сотериологическими аспектами мы находим также сведения географические, космологические и другие, без которых сотериологические элементы утратили бы взаимосвязь и даже смысл (например, библейская Христология была бы немыслима вне конкретных исторических и географических условий земной жизни Иисуса Христа), которые, однако, взятые сами по себе, совсем не имеют назидательного характера, и побочность их очевидна. Однако то, что содержится в Откровении, главное и второстепенное, основное и побочное, достаточно для осуществления его сотериологической цели, достаточно для спасения тех, кто воспринимает и переживает содержание Откровения. В частности Священное

Писание «все... богодухновенно и полезно для научения... да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим3:16-17). Даже Откровение Бога в природе столь убедительно, что апостол Павел считает это достаточным основанием для возложения ответственности за отвержение Бога и за безнравственную жизнь на тех, кто, как в частности язычники, не имеют возможности пользоваться другими видами Откровения, кроме природы (Рим 1:18-20) и совести (Рим 2:14-15).

Единственной причиной того, что Откровение было преподано людям, является воля любящего Творца и Отца, направленная на спасение человечества, на предоставление каждому человеку возможности вечной жизни (Ин 3:16; 1 Тим 2:4; Ин 20:31), т.е. возможности

достижения блаженства – высшей степени счастья во временном настоящем и в вечном будущем. Таким благотворным проявлением воли Божьей было и творение мира с подчинением природы человеку (Быт 1:27), и преподание людям закона как средства спасения от последствий грехопадения, и как вершина промыслительной деятельности любящего и спасающего людей Бога – пришествие в мир Сына Божьего: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин 4:9); «Отец послал Сына Спасителем миру» (1 Ин 4:14).

Откровение было бы бесплодным, если бы человек не имел способности его воспринимать и усваивать. Эта способность дана ему при творении как важнейшая, наиболее существенная черта богоподобия. С самого начала своего бытия человек общается с Богом, воспринимает Его волю, т.е. находится в процессе богопознания, из чего следует вывод не только о наличии Откровения, но и о наличии способности человека это Откровение воспринимать и даже на него реагировать – и участием в диалоге с Богом (Быт 2:16-17; 3:9-19), и сознательным исполнением (или нарушением) содержащихся в Откровении заповедей Божьих (Быт 2:16-17; 3:1-13).

Именно способность к богообщению, восприятию Откровения Божьего в первую очередь возвышает человека над остальным тварным миром, приближает его к миру ангельскому (Пс 8:5-9). Не обладай человек этой, роднящей его с Богом, неизгладимой даже грехом, способностью, пришествие в мир наивысшего Откровения – Сына Божьего, воплощенного Слова Божьего – не имело бы места, ибо люди не могли бы уверовать в Сына Божьего, не могли бы принять Его и через это приятие стать чадами Божьими (Ин 1:12). Итак, богоподобие человека явилось предпосылкой боговоплощения.

Таким образом, человек наделен способностью к восприятию и усвоению Откровения, но у различных людей она развита в разной степени. Надеяться на более успешное и результативное усвоение Откровения может тот, кто, не уповая на себя, просит Бога о дополнительной помощи благодати Духа Святого, Который «наставит... на всякую истину» (Ин 16:13).

Итак, нам известны следующие виды или способы Откровения Божьего:

- раскрытие Бога в природе как ее Творца и Содержителя;
- способность нравственной оценки человеческой деятельности;
- субъективное и социальное переживание общения с Богом;
- непосредственные Богоявления;
- промыслительные события в жизни человека и человечества;
- Священное Предание в Церкви;
- Слово Божье, в частности Священное Писание, как фиксированное Священное Предание;
- Богочеловек Иисус Христос – высшее из Откровений Божьих – вершина и утверждение всех Его видов.

Такая классификация, как и всякое обобщение любых эмпирических данных, носит, конечно, условный характер; в данном случае эту условность (1 Кор 13:9) следует особенно ярко подчеркивать, ибо в Откровении мы, хотя и опосредованно, однако соприкасаемся с Абсолютом, перед коим вообще все тварное, все неабсолютное условно и относительно.

Виды откровения Божьего

1. Откровение в природе

Откровение в природе – общедоступное, т.е. универсальное Откровение. Его сущность состоит в том, что восприятие и осознание сотворенной Богом природы возводит человека к восприятию Бога, способствует устремленности его к Богу. Это возведение имеет сознательный и подсознательный характер. Так, сознательно созерцая природу, познавая ее, пользуясь ею для удовлетворения своих нужд, человек может осознать идею Творения, и, делая вывод о существовании Творца – Бога, устремиться к Нему разумом. Идею общедоступности Откровения в природе, равно как и связанную с ней идею универсальной ответственности замечательно изложил апостол Павел: «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).

Размышление о Боге может быть чисто рациональным, но чаще всего в той или иной степени затрагивает эмоциональную сферу. Возможно также эмоциональное восприятие природы, проявляющееся в чувствах удовлетворения, изумления, восторга, без скольких-нибудь отчетливых попыток осознания этих переживаний⁹⁶.

Как и всякое Откровение, природа есть орудие открывающего Себя Бога, в данном случае открывающего Себя как Творца. Характер восприятия природы как Откровения обусловлен не только бытием природы и способностью человека к ее физическому восприятию, но и духовными свойствами личности, воспринимающей Откровение (Мф 12:19-23).

В подавляющем большинстве случаев рациональное восприятие Откровения Бога в природе, как и впрочем всех других видов Откровения, сопровождается эмоциональным переживанием, так что восприятие при всей его цельности носит сложный характер.

Эмоциональный аспект религиозного восприятия мира нашел отражение на многих страницах Библии, как например, в псалмах 8, 18, 101, 103, а также в духовной поэзии многих народов мира, в том числе в творчестве таких выдающихся русских поэтов, как Г. Р. Державин, М. В. Ломоносов, М. Ю. Лермонтов и др.

2. Способность к нравственной оценке человеческой жизнедеятельности

В отличие от Откровения в природе, рассматриваемый вид Откровения имеет не внешний, а внутренний характер. Способность нравственной оценки присуща человеку и получает свое развитие как один из аспектов личностного онтогенеза. Реализация этой способности в большей степени зависит от внешних факторов – среды обитания, воспитания, образования, но сама способность как таковая присуща от рождения и может рассматриваться как один из элементов богоподобия. Откровение в способности нравственной оценки тоже универсально, и, не будь греховной извращенности человеческого рода, оно определяло бы оценку человеком любого факта жизнедеятельности совершенно однозначно и с соответственной однозначностью влияло бы на поведение каждого человека, независимо от усвоения им других видов Откровения (в частности Священного Писания в письменной или устной традиции).

Образ Божий в душе человека, как известно, грехом искажен не полностью. В людях, по тем или иным причинам не знающих, не принимающих, не усваивающих другие виды Откровения, не видящих Бога в природе, тем более не знающих или отвергающих Слово Божье, все же, даже при крайней степени нравственной порчи, совесть остается в той или иной степени действенной, так что они оказываются способны не только разделять поступки на положительные и отрицательные, на добрые и злые, но производить эту оценку правильно, т.е. в соответствии с благой и совершенной волей Божьей (Рим 12:2).

Обращаясь к проживающим в Риме иудеям диаспоры, надмевавшимся унаследованным от предков Законом Божьим (Рим 2:17-20), в частности и особенно обрезанием, апостол Павел смиряет указанием на добродетельных людей из языческого окружения, не знавших истинного Бога, даже ничего о Нем не слышавших (ср. Деян 17:24-28), но живших согласно совести и бывших по своим делам удобными Богу (Деян 10:34). Он пишет: «Когда язычники, не знающие закона, по природе законное делают, то не имея закона, они сами по себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2:14-15). Совесть, хотя и поврежденная, однако и после грехопадения оказывала мощное противодействие греху. Она получила сильную,

Богом дарованную поддержку в Законе, который удостоверял, что в указаниях совести было богоугодным, а что следовало считать плодом греховной наследственности (например, безудержная месть (Исх 21:24), жестокосердие по отношению к женщине (Втор 24:1), всякий эгоизм (Лев 19:18) и многое другое).

Наибольшую степень восстановления в своих ущемленных грехопадением правах совесть обрела с пришествием в мир Сына Божьего, в Свете учения Коего отпали последние, допущенные Моисеевым Законом «поблажки» греховной природе человека (Мф 5:21-22, 27-28, 33-37, 39-42, 43-44), и человечество получило устремление, основанное на любви, которая «есть исполнение закона» (Рим 12:10) и «совокупность совершенства» (Кол 3:14).

3. Личное общение с Богом

Наши прародители непосредственно общались со своим Творцом (Быт 1:28; 2:16). Это общение имело, несомненно, позитивный и радостный характер, ибо гармонически сочеталось со всеми условиями и аспектами жизни человеческой пары. Можно полагать, что их любовь к Богу естественно стимулировала их взаимную любовь, ибо они видели один в другом образ и подобие любимого Творца, и наоборот, их любовь к друг другу, интенсивное, всестороннее наслаждение взаимным общением вызывали в них чувства уверенности в любви Божьей, благодарности Ему и ответной к Нему любви (1 Ин 4:19).

Все изменилось с грехопадением. Любовь уступила место страху (Быт 3:10; 4:13-14), стремлению удалиться от Бога, внутреннему от Него отчуждению. Все это многократно усиливалось прогрессирующей греховностью (Каин, Ламех, Хам и др.).

Но возможность богообщения не была полностью отнята у человека, его непосредственность утрачивалась, надо полагать, постепенно, ибо еще Каин говорил с Богом лицом к лицу. После убийства Авеля мы в течение длительного периода не находим указаний на прямое богообщение. Лишь Ной, удержавшись от окружавшего его нечестия» сподобился новых Откровений, направленных к спасению его и его близких (т. е. всего будущего человечества) от физической гибели, а после потопа – к подтверждению обетований, обеспечивающих дальнейшее существование и развитие человеческого рода (Быт 9:1-7). Можно считать, что если обращенность Авеля и Каина к Богу имела характер жертвоприношения, сопровождавшегося грубыми в своей наивности попытками угодить Богу (Быт 4:4; 8:21), то уже у Ноя мы находим элементы молитвенной к Нему обращенности, достигшей высокой степени полноты и интенсивности у Авраама (Быт 15:1-6; 18:23-33). Мы не знаем, как говорил Бог Аврааму (Быт 15:1-6; 17:1-16), когда повелевал покинуть землю предков, когда давал обетование о величии его потомства, когда испытывал его, повелевая принести в жертву сына⁹⁷. Но мы знаем содержание сказанного. Нет сомнения, что Авраам понимал Бога, ибо его реакцией на Божественное обращение было внимание, доверие и безусловное послушание: «поверил Авраам Богу и это вменилось ему в праведность» (Быт 15:6; ср. Рим 4:3). Ответы Авраама сводятся к благоговейному молчанию, которое можно представить как постоянное предстояние пред Богом в готовности исполнить Его волю. Если просительные молитвы со стороны Авраама и имели место (Быт 18:23-33), то они не обладали еще той настойчивостью, какую мы находим в молитвах Моисея и более поздних ветхозаветных пророков.

У Моисея просительная молитва достигает исключительной силы и непосредственности. «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33:11), говорил словами (Исх 15:1-18; Пс 89), говорил всем Своим существом. С сооружением скинии и выделением колена Левия для соблюдения «чина Ааронова» возникает регулярное богослужение, где молитва из индивидуального становится коллективным действием, приобретает социальный характер.

Исключительную силу, безграничное разнообразие, беспримерную красоту мы находим в псалмах Давида. Потрясающая искренность, обращенность ко всем людям в соединении с совершенством художественной формы, сделали их образцом молитвы для всего иудейского, а впоследствии и христианского мира. Многие псалмы, в том числе звучавшие в храме Соломона и Ездры, включены в богослужебные чинопоследования всех христианских конфессий. Пожалуй, можно сказать, что немногие ветхозаветные страницы исполнены такой богооткровенности, как Псалтирь.

Но обратимся к Новому Завету.

Спаситель наш, как нам ясно повествует Евангелие, находился в постоянном молитвенном общении с Небесным Отцом (Мк 6:46; Мф 14:23; Ин 17); иногда это общение достигало своей кульминации и тогда становилось заметным для окружающих, так было при Крещении Господа (Мф 3:16-17), при Его Преображении (Мф 17:5), перед воскрешением Лазаря (Ин 11:41-42), в храме, незадолго до Его страданий (Ин 12:27-33). Располагая безмерным, божественно беспредельным молитвенным потенциалом, Иисус Христос делился этим духовным богатством с учениками, зная, что преподанное Им окажется непреходящим наследием, питающим духовную жизнь множества поколений, всей христианской Церкви в течение тысячелетий ее существования.

В этом наследии первое место занимает молитва Господня, вошедшая в чинопоследования всех конфессий, составляя молитвенный стержень, идейное ядро всех остальных молитвословий (Мф 6:9-13; Лк 11:1-5).

Спаситель учил апостолов молитвенному общению с Богом, имея в виду как индивидуальную, так и совместную, т.е. церковную молитву (Мф 6:5-15; Лк 11:9-13; Мф 18:19-20).

Эти поучения были усвоены и реализованы учениками, когда они лишились физического общения со своим Учителем. Так, уже в первой главе Книги Деяний Апостолов мы видим, что они совместно молятся перед избранием нового человека в состав апостольской семьи (Деян 1:24-26). Излияние Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы сопровождалось ежедневными молитвенными собраниями как в храме, который еще продолжал оставаться для них традиционным религиозным центром, так и домашней обстановке, где молитва соединялась с хлебопреломлением (Деян 11:44-47).

Вся дальнейшая история Церкви говорит о постоянной молитвенной традиции как о богообщении индивидуальном (личном) и церковно-общественном⁹⁸. С апостольских времен (в частности с Тайной вечери) церковная молитва была сопряжена с тайнодействиями, в первую очередь с Евхаристией и с покаянием (Деян 3:19).

Молитвенная обращенность к Богу сопровождается ответным действием Божиим, проявляющимся в обстоятельствах жизни самого молящегося и тех, кого охватывает его молитва, отдельных лиц, Церкви, может быть, целых народов, их руководителей и вождей (1 Тим 2:1-4).

Конечно, богообщение беспредельно разнообразно, но можно сказать, что в основном оно представляет собой молитвенную обращенность человека и любящий ответ Бога на эту обращенность, ответ, который гарантирован многочисленными обещаниями Спасителя (Мф 7:7-11; 21:22; Ин 14:13-14). Утверждая это, следует, однако, помнить, что первичным всегда является воля Божья, т.е. воздействие благодати, ибо «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3). Примеры тому многочисленны, но наиболее ярким из них можно считать обращение Савла на пути в Дамаск.

В молитве, Таинствах, в переживании воздействия Бога на человека, которое обобщенно можно назвать облагодатствованием, осуществляется восприятие и усвоение Откровения, отличающееся непосредственностью и глубиной.

4. Непосредственные Богоявления

«Бога не видел никто никогда» (Ин 1:18; ср. 1 Ин 4:12); Он «обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16). Утвержденный этими текстами апофатический принцип достаточно раскрыт выше в главе, посвященной христианской гносеологии.

Невозможность богопознания без Откровения, преподаваемого Богом ради спасения человеческого рода (Ин 3:16), подразумевает убежденность в невозможности прямого непосредственного боговидения: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33:20). Между тем из Священного Писания мы знаем много случаев восприятия Богоявления, начиная с первых людей, «видевших» и «слышавших» Бога и кончая апостолом Павлом, который свидетельствовал, что «восхищен был до третьего неба... в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:2,4)⁹⁹.

Многих, в том числе примитивно мыслящих атеистов, смущают упоминания Священного Писания об этом, несомненно, чувственном восприятии того, что, по утверждениям того же Писания, совершенно недоступно человеческому восприятию. Так,

печальной памяти бывший магистр богословия А. Осипов после своего отступничества в одной из брошюр задавал якобы неразрешимый вопрос: как может Бог оказываться сидящим на престоле, как Его видел пророк Михей (3 Цар 22:19)¹⁰⁰.

Ответ на этот вопрос, со стороны бывшего магистра богословия носивший заведомо провокационный характер, совершенно искренне затрудняет многих верующих людей. Он состоит в указании на могущество Божье, на безграничные Его возможности, в том числе возможность внушить любому человеку угодное Богу переживание, в частности восприятие любого образа с уверенностью в его божественной аутентичности. Иногда эта уверенность сочетается с переживаемым явлением, иногда, как у Иакова после видения лестницы, приходит позднее (Быт 28:16-17).

Иначе говоря, Бог может явиться в любом образе, в любой форме (Цар3:4-14), т.е. вызвать любые угодные Богу, соответствующие целям Богооткровения, переживания, в том числе зрительные, слуховые, а также осязательные (Быт 32:24-30) или вкусовые ощущения. Важно отметить, что эти переживания существенно отличны от всех остальных тем, что вызываются волей Божьей и являются образом, видом или одним из способов Его самооткровения.

Очень ясно говорят об этом песнопения праздника Преображения Господня: «...показавый учеником Твоим славу Твою, яко же можаху...» (из тропаря); «яко же вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша...» (из кондака).

В первой из приведенных цитат говорится, что все виденное (и, конечно, также слышанное, т.е. воспринятое и пережитое) учениками исходило от Божественной воли, показавшего им славу Свою Христа Бога, и оба текста отмечают, что ученикам дано было видеть в пределах их духовных и физических возможностей («яко же можаху» и «яко же вмещаху»).

Откровение осуществлялось также через явления представителей ангельского мира и людей. Случаи явления ангелов и передачи через них Божественного Откровения нам известны как из Ветхого, так и из Нового Завета, но, несомненно, самым значительным, можно сказать – великим – было явление Архангела Гавриила Деве Марии с возвещением ей предстоящего воплощения через нее Сына Божьего (Лк 1:26-28).

Очень своеобразный случай ангельского благовестия, точнее, ангельского содействия мы видим в Гефсимании, когда Иисус Христос получил от ангела духовное укрепление, в котором, будучи Человеком, Он нуждался (Лк 22:43). Человеческие явления в Священном Писании менее многочисленны (например пророков Моисея и Илии при Преображении Господнем Мф 16:3; Мк 9:4; Лк 9:30), однако множество таких явлений мы знаем из агиологии.

5. Промыслительные события в жизни человека и человечества

Это Откровение столь же универсально, как и голос Божий в природе и в человеческом сознании, но как и там восприятие его доступно только верующему человеку или обладающему способностью стряхнуть с себя пелену скепсиса и неверия. Житейские события и обстоятельства, происходящие в силу Божественного промысла о духовном и физическом благосостоянии человека, верующим так и воспринимаются, наполняя душу радостным ощущением близости Божьей, благодарностью, миром и уверенностью. Восприятие промысла Божьего требует не только полной веры,

готовности узреть Его в событиях жизни – собственной, своих близких, даже в событиях, затрагивающих народы и государства, но требует также внимательного отношения к течению событий. Нередко даже искренне верующие люди не обращают внимание на промыслительную целесообразность ситуаций, участниками которых они становятся, затем забывают их, тем самым пренебрегая Откровением Божьим, и оно пропадает втуне, не усваиваясь почвой человеческой души (Мф 13:4-23; Мк 4:1-20; Лк 8:4-15).

Что касается неверующих, особенно сознательно упорствующих в неверии, то им чужда сама мысль о наличии в жизни целесообразности. Отвергая целесообразность в природе, они не замечают ее и в собственной жизни, а если она явно бросается в глаза, отвергают ее возможность, стараясь даже очевидную целенаправленность событий отнести за счет «случайности». К этим людям, которых, к сожалению, большинство, относятся слова Спасителя, которые Он сказал, цитируя пророка Исайю: «Огрубело

сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем; и да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис 6:9-10; Мф 13:15).

Библия дает нам примеры действия промысла Божьего почти на каждой странице, и это естественно, ибо Слово Божье содержит историю нашего спасения и стремится обеспечить спасение каждого, кто его воспринимает. Упомянем здесь лишь две цепочки событий, направленных к спасению рода человеческого пришествием в мир Сына Божьего.

Это пришествие было промыслительно подготовлено победой монотеизма в Израильском народе, победой, одержанной над могучим, казалось бы, непреодолимым влиянием политеистических народов и государств, в течение столетий окружавших Израиль. Только благотворным боговдохновенным воздействием пророков, начиная с Самуила и кончая Предтечей Господним Иоанном, можно объяснить, что в критические моменты языческого разложения, которому северный Израиль почти полностью поддавался, южная Иудея до конца ветхозаветной истории, т.е. до самого рождения Спасителя сохранила единобожие, знание единого, истинного Бога.

В свою очередь, распространение христианства по всему тогдашнему культурному миру, сопровождавшееся победой его над яростно сопротивлявшимся язычеством, было промыслительно подготовлено еврейским рассеянием, в результате которого во всех сколько-нибудь крупных населенных пунктах Римской империи ко времени рождения Иисуса Христа уже существовали, в религиозном плане сложившиеся еврейские общины, имевшие тесные связи с коренным населением на основе иудаистского прозелитизма. Если бы не было таких общин в Коринфе, Риме, Ефесе и многих других городах Малой Азии, Европы и Северной Африки, апостолы не имели бы возможности поставить там ногу, иначе говоря – найти ночлег, приют и возможность благовествования. Таков промысел Божий в событиях, память о которых донесло до нас Слово Божье и плодами которых мы живем и спасаемся так же, как жили и спасались многие поколения наших предков. Но не меньшее значение для каждого верующего христианина имеют проявления Слова Божьего в его собственной жизни.

По масштабу несопоставимые с великими историческими событиями и процессами общечеловеческого, глобального характера, они для каждого христианина могут иметь глубокое значение, могут являться стимулом и средством богопознания, т.е. Откровением; для этого нужно только держать открытыми свои духовные очи и обладать душевной чуткостью, чтобы узнавать, слышать и понимать зов Господа, стучащего в двери нашего ума и сердца.

6. Священное Писание и Священное Предание в Церкви

Преданием (tradición) называются любые культурные ценности, которые передаются по горизонтали – современникам – или (что для нас особенно важно) по вертикали – от одного поколения к другому. Объектом передачи могут быть письменность (литература), так называемая народная словесность (сказания, мифы и др.), произведения изобразительного искусства, а также вероучения в письменном, а иногда и в устном изложении.

Устная форма Священного Предания существовала в отдельные периоды как ветхозаветной, так и новозаветной эпох. Так проповедь пророков была преимущественно устной и лишь частично фиксировалась письменно при их жизни, а иногда и посмертно. Иисус Христос, как известно, не оставил ученикам и, следовательно, Церкви какого-либо собственноручного сочинения: Его проповедь имела только устный характер. Устной была и проповедь Его учеников в первоначальный период существования Церкви Христовой, т.е. сразу после дня Пятидесятницы. В дальнейшем все, что авторы Нового Завета, руководствуясь воздействием Святого Духа считали важнейшим, они преподали Церкви в устном виде, их творения составили Священное Предание Нового Завета. И в дальнейшем все, что в Церкви сначала создавалось и передавалось устно, затем записывалось. В настоящее время все, что входит в Священное Предание, имеется в письменном или в печатном виде.

Христиане с благоговением относятся к Священному Преданию, которое включает в себя все, что унаследовано нами в качестве авторизованных Церковью документов, в том числе и прежде всего Священное Писание, т.е. Библию, состоящую, как известно, из

Ветхого и Нового Заветов, а также церковные постановления и установления, как то: определения Вселенских Соборов, Символы веры, литургическое наследие, отчасти творения Отцов Церкви. Весь этот обширный материал дошел до нас в рамках Церкви, однако авторитетность отдельных его составляющих различна.

Несоразмерно по своему значению и святости ни с каким другим церковным и вообще человеческим произведением Священное Писание, т.е. Библия.

Библия есть Слово Божье, хотя и написанное человеком, но под непосредственным воздействием Святого Духа, поэтому авторитет Библии безусловен. Перед ним преклоняются и подчинение ему считают для себя обязательным все христианские конфессии. Никакое другое церковное творчество, никакая другая письменная или устная традиция не могут иметь в Церкви авторитета, сколько-нибудь сопоставимого со Священным Писанием. Авторы его считаются Церковью богодухновенными, в то время как авторы любой другой богословской, дидактической, литургической, агиографической, святоотеческой и прочей духовной литературы могут считаться лишь богопросвещенными. Авторитет любых творений человеческого духа, хотя бы даже входящих в Священное Писание, не может считаться абсолютным, что наглядно усматривается из наличия в этих творениях существенных взаимных противоречий, которые возникали не только между отдельными отцами и учителями Церкви, но даже между церковными соборами.

Таким образом, Откровением в Священном Предании может и должно признаваться только Священное Писание, т.е. входящие в церковный «канон» книги Ветхого и Нового Завета; книги, включаемые во многих изданиях в состав ветхозаветных книг Библии, но не канонические не признаются Православной Церковью обладающими непререкаемой истиной и потому рекомендуются лишь для чтения, как душеполезные. Таковы книги Премудрости Соломона, Пророка Варуха, книги Маккавеев и еще некоторые другие.

Божественное Откровение, содержащееся в Слове Божьем, т.е. в Священном Писании при чтении и слушании не воспринимается механически или автоматически. Для восприятия его умом, сердцем волей, необходима вера в его богодухновенность и молитва, т.е. то, о чем псалмопевец говорит словами: «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс 118:18).

Если Слово Божье воспринимается с благоговением, смирением и молитвой, тогда для каждого, кто берет Библию в руки с таким расположением духа, осуществляются слова псалма: «Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых. Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи. Страх Господень чист, пребывает вовек. Суды Господни – истина, все праведны. Они вожделеннее золота и даже множества золота чистого, слаще меда и капель сота» (Пс 18:8-11).

Наряду со Священным Преданием в Церкви существует еще один вид предания, который можно назвать в лучшем случае церковным, но не священным.

В самом деле, недостаточно сведущий в вопросах духовной жизни и особенно в церковной истории православный читатель с трудом различает в переиздаваемой теперь литературе на духовные темы подлинно заслуживающие внимания, подлинно православно-церковные произведения от измышлений того, что апостол Павел называл негодными бабьими баснями (1 Тим 4:7). К числу их относятся различного рода сказания, апокрифы, мнимо-авторитетные поучения нравственного, обрядового и бытового характера, что очень часто не имеет под собой никакого основания ни в Священном Писании, ни в Священном Предании, даже если понимать его в самом широком значении слова. Вся эта апокрифическая макулатура заполняет не только популярные «листки», выпускаемые некоторыми обителями, но даже проникла во многие акафисты, не говоря уже об агиографической литературе. Великим искушением для Церкви является вред, приносимый подобным «преданием», которое роняет авторитет Церкви.

Здесь уместно вспомнить предостережение апостола Петра: «Противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твердою верою» (1 Петр 5:8-9).

Только твердая уверенность в вере, непоколебимость в усвоении Слова Божьего как Откровения может предохранить православного христианина от заблуждений, от якобы «благочестивых» измышлений, от всего, что может засорить его ум и сердце. «Никто не

может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор 3:11).

7. Богочеловек Иисус Христос – высшее из Откровений Божьих

Из известных Церкви и находящихся в ее употреблении наименований Второго Лица Святой Троицы основным является – «Слово» (Λόγος): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1:1). Апостол Иоанн, *открывающий* нам эту глубокую истину, несомненно, под действием Святого Духа, счел нужным изложить ее еще раз, притом кратко, но в сочетании с именованнием обеих других Ипостасей Святой Троицы: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» (1 Ин 5:7).

Из Священного Писания мы знаем, что Слово есть выражение Откровения во всех его видах, начиная от сотворения мира, а в завершении – в Личности воплотившегося и вочеловечившегося Слова – Сына Божьего Господа нашего Иисуса Христа.

О сотворении мира Словом уже Давид богодухновенно писал: «Словом Господа сотворены небеса и духом уст Его – все воинство их» (Пс 32:6), а о Богочеловеке Христе свидетельствует все Евангелие, более того – вся Библия (Евр 1:1-2); свидетельствует Он Сам, особенно когда говорит о Своем единстве с Отцом («Я и Отец – одно» Ин 10:30), свидетельствует Он и о Своем превечном происхождении от Отца (Мф 11:27; Ин 3:35; 16:28).

Итак, Богочеловек Иисус Христос есть Логос, вечное Откровение Бога Отца силою и действием Святого Духа. В личности Богочеловека Бог Сам обращается к миру, приходит в него и говорит с ним, действует в нем. Таким образом исполняются слова пророчества: «И будут все научены Богом» (Ис 54:13; Ин 6:45), но Откровением, притом самым высшим из его видов является не только все то, что Христос говорил, не только Его наставления и поучения, но вся Его личность, Его поступки, Его отношения с людьми, Его молитвенные обращения к Небесному Отцу.

Несомненно, что даже вифлеемские пастухи и странствующие звездочеты-волхвы, созерцая безмятежно лежащего на руках Своей Пречистой Матери Богомладенца, воспринимали Его как Откровение. Они, как мы видим из Евангелия (Лк 2:8-20; Мф 2:1-2; 10-11), переживали необыкновенные чувства: радость, любование трогательным невинным младенцем на руках Матери – живого воплощения материнской любви и чистоты. Несомненно, такое восприятие благодати, исходящей от Младенца Христа, было подготовлено – в одном случае явлением прославляющих Бога ангелов (Лк 2:9-20), а в другом – явлением путеводной звезды (Мф 2:9).

Казалось бы, совершенно другие впечатления получали от Господа Богочеловека свидетели Его крестных страданий, но и здесь воздействие на души было благодатным и опять-таки представляло собой Откровение. Именно под действием благодати римский сотник, руководивший совершением казни, воскликнул: «Воистину Он был Сын Божий!» (Мф 27:54; ср. Лк 23:47). Не иначе как Откровение мы можем воспринимать сыновнюю заботу о Своей Матери, проявленную усыновлением Ей Своего любимого ученика Иоанна (Ин 19:26-27). Но самое великое, самое потрясающее Откровение выпало на долю висевшего на кресте рядом со Спасителем разбойника: достаточно было ему пожалеть Христа, заступиться за Него перед злословившим Его другим злодеем, чтобы получить не только прощение бесчисленных грехов ужасной, поистине богомерзкой жизни, но и сподобиться, не дожидаясь даже последнего суда, раньше чем кто-либо из людей, вместе с Христом войти в Царство Небесное: «Ныне же будешь со Мною в раю», – говорит ему Господь (Лк 23:43). Этим не только ему, но и всему погрязшему в грехах человечеству указывается на любовь ко Христу как на самый важный, верный, самый светлый и радостный путь вечного спасения.

Воспринять высшее Откровение в лице Господа Иисуса Христа, значит, не толькознакомиться с Его учением и даже изучать Его; это значит прежде всего воспринимать Христа любовью – это значит реализовать эту любовь в деятельной любви к людям. Как мы знаем из предсказаний Спасителя о последнем суде, все доброе, что мы сделаем для любимых Им братьев меньших, мы сделаем Ему (Мф 25:40). Из всех видов восприятия Христовой истины – молитвы, чтения или слушания Слова Божьего, борьбы со страстями и грехом – самым высоким и самым действенным следует считать исполнение великих

заповедей о любви к Богу и к людям (Мф 22:37-38), ибо «любовь... есть совокупность совершенства» (Кол 3:14).

В онтологическом плане Откровение есть самовыражение Бога, Его проявление вовне, проявление во всем, что не есть Бог. Откровение для нас составляет совокупность всего, что нам может быть известно о Боге. Как уже говорилось, Богопознание без Откровения невозможно. Если бы Откровения не было, т. е. если бы Богу не угодно было нам Себя открыть, то мы о Нем ничего бы не узнали. Но так как Откровение преподается нам с единственной целью – осуществить желание Бога, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим2:4), то мы не можем исключать возможности существования в Боге и у Бога многого (например, свойств или действий), чего в Откровении нет и что, следовательно, остается для нас неведомым и недоступным.

С другой стороны, Откровение во всех его видах, начиная с сотворения мира и кончая действиями Божьими в позднейшей истории человечества и в жизни каждого человека в отдельности, имея своей кульминацией пришествие в мир Спасителя, вочеловечившегося Слова, Сына Божьего, сопряжено буквально в каждой твари и буквально в каждом слове Священного Писания с реальностью нашего тварного мира, в частности и прежде всего с человеческой жизнедеятельностью. Отсюда многообразие наук, изучающих содержание, виды и формы Откровения, начиная с естественных наук, которые, по словам М.В. Ломоносова есть одна из двух книг, преподанных нам Творцом для богопознания – например, через природу Он «показал Свое величество»¹⁰¹, и кончая основным богословием и другими богословскими науками. Отсюда и многообразие восприятия Откровения, которое у разных людей существенно различно, как по характеру, так и по глубине его переживания, так и по степени его количественной и качественной доступности.

Хотя даже люди, находящиеся во мраке политеистического язычества, не лишены элементарных видов Откровения, в частности, в природе и в совести (Рим 1:20-22; 2:14-15), однако нам, христианам, следует целожизненно благодарить Бога за преподание нам наивысшего Откровения в Богочеловеческой Личности Господа нашего Иисуса Христа.

Глава: VI. ИСТОРИЧНОСТЬ ИИСУСА ХРИСТА

1. Постановка проблемы

Принятие Иисуса Христа как Сына Божьего, как воплотившееся Слово, как вочеловечившееся Второе Лицо Святой Троицы возможно только верой в ее гносеологической и, следовательно, сотериологической полноте (Ин 17:3). Признание исторического факта земной жизни основателя христианской религии, Личности, известной под именем Иисуса, коей было уже при жизни многими присвоено именование Христа (Мессии, помазанника Божьего – см. Ин4:29,42;6:69;Мф16:16;Мк8:29) не требует акта веры; этот факт известен по дошедшим до нашего времени историческим источникам, весьма многообразным, в частности – по письменным свидетельствам современников, по результатам археологических исследований и раскопок, по сохранившей в течение двух тысячелетий свою аутентичность общехристианской традиции.

В настоящей главе мы рассмотрим сугубо историческую проблему; божественность Христа явится предметом наших размышлений в следующей главе.

Существование выдающихся личностей прошлого, как правило, не вызывает сомнений. Никто не оспаривает факт исторического бытия не только деятелей, оставивших потомкам плоды своих трудов в письменной форме или в виде произведений изобразительного искусства, но и тех, от чьей деятельности не сохранилось ничего, кроме упоминания в трудах современников, например, Сократа, Александра Македонского или египетской царицы Клеопатры.

В течение двух тысячелетий не подвергалась сомнениям и реальность земной жизни Иисуса Христа. Лишь в середине XIX столетия представители так называемой Тюбингенской богословской школы Б. Бауэр, позднее А. Дреус¹⁰² а затем и Р. Виппер¹⁰³ отрицали историчность Христа; Он объявлялся мифической личностью, существование которой – легенда, а жизнеописание – плод

фантазии анонимных евангелистов. Ученые, отрицавшие историчность Христа, при всем разнообразии их взглядов и суждений объединены под названием «мифологической школы». Выступление в печати представителей этой школы вызвали появление обширной апологетической литературы, которая в основном имела внецерковное происхождение.

Одним из первых выступил Ф. Энгельс, давший резкий отпор попыткам Бауэра и других отрицать историческое существование Иисуса Христа. «С религией,— писал Энгельс,— которая покорила Римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительной частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей... По его (Бауэра) мнению христианство, как таковое, возникает при Флавиях, новозаветная литература только при Адриане, Антонине и Марке Аврелии. Вследствие этого у Бауэра исчезает всякая историческая почва для новозаветных сказаний об Иисусе и Его учениках; эти сказания превращаются в легенды, в которых внутренние фазы развития и духовная борьба внутри первых общин переносятся на более или менее вымышленные личности»¹⁰⁴. Позднее ошибки Бауэра повторили в общих чертах другие представители «мифологической» школы — Древис, Виппер и др.

Одновременно многие ученые XIX и XX столетий, по своим взглядам далекие от христианской веры, категорически утверждали факт историчности Христа. Из числа их можно назвать: Д. Штрауса, Э. Ренана, К. Каутского, Фрезера, А. Робертсона¹⁰⁵. Все они, говоря об Иисусе Христе, в большей или меньшей степени подробно свидетельствуют свою убежденность в реальности Его исторического существования. Процитируем некоторые из высказываний А. Робертсона, имеющие характер общего вывода: «Новый Завет, несомненно, частично основывается на подлинной истории и подлинных посланиях»¹⁰⁶; «Нет ничего невероятного в утверждении, что Понтий Пилат, прокуратор Иудеи при Тиверии с 26 по 36 гг. нашей эры, приказал распять Иисуса Христа, так называемого Мессию или Царя Иудейского», «Иисус Назарянин, выступивший против еврейского священства, жил в первом веке, в годы, почти совпадающие с традиционно принятыми датами», «ни один из античных авторов, высказывания которых нам известны, не сомневается в историческом существовании Иисуса»¹⁰⁷.

Актуальность поднятой сторонниками мифологической школы проблемы, при всей ее искусственности и надуманности, несомненна. Ведь в случае, если бы удалось неопровержимо доказать, что все новозаветные тексты, составляющие основу христианства, является выдумкой, то христианство, в особенности церковное (а истинное христианство может быть только церковным) оказалось бы полностью дискредитированным и утратило какую-либо достоверность, а следовательно, и авторитет.

Неудивительно, что за утверждения мифологистов поспешили ухватиться атеистические круги и отдельные деятели. «Христа никогда не было», «Христос — мифическая личность», «Евангельские сказания — измышления и легенды», — с уверенностью утверждали люди, в большинстве никогда в Евангелия не заглядывавшие, не знакомые с аргументацией не только богословов, но даже тех, чьи антихристианские выводы они с авторитетным видом повторяли как некие научно доказанные истины, отрицать которые могут только слепо верующие, одурманенные религией невежды.

Все это, однако, в течение последних десятилетий изменилось.

Убедительные, притом многочисленные свидетельства о Христе Его современников и других авторов I и II вв., археологические раскопки в Палестине, найденные фрагменты новозаветных текстов, которые бесспорно датируются I — началом II века, — все это побудило атеистически настроенных авторов отказаться от безоговорочного отрицания историчности Христа, несмотря на то, что тем самым подвергаются пересмотру все прежние концепции, равно как к нулю сводится дидактический эффект, достигавшийся ранее в результате отрицания нежелательного исторического факта, отрицания, якобы научно обоснованного.

Из многочисленных признаний несостоятельности мифологических концепций приведем два, пожалуй, наиболее откровенных.

Первое из них заимствуется из статьи, увидевшей свет в конце 1977 года. Цитируем: «Может быть его (Иисуса) вообще не существовало? В нашей науке нет в настоящее время единой точки зрения по этому вопросу. Ряд ученых в течение долгого времени

разрабатывали мифологическую теорию (Р. Ю. Виппер, А. Б. Ранович, С. И. Ковалев, Я. А. Ленцман, И. А. Крывелев). ... Однако накопление нового материала (в частности, открытие кумранских рукописей, папирусных фрагментов евангелий, анализ общих законов мифотворчества) привело к тому, что другие исследователи поставили вопрос о возможном историческом существовании Иисуса Христа – проповедника из Галилеи (А. П. Каждан, И. Д. Ам-дена, М. М. Кубланов, а также автор этих строк)...

Совокупность новых данных привела к тому, что у некоторых сторонников мифологической школы позиция несколько (!) изменилась: так, Я. А. Ленцман в 1958 г. в книге «Происхождение христианства» писал, что научные доказательства отнюдь не свидетельствуют в пользу исторического существования Иисуса, а через десять лет в книге «Сравнивая евангелия» он оставил этот вопрос открытым и предостерег от абсолютизации мифологической теории...

То, что у множества религиозных проповедников именно Иисус оказался основателем учения, сумевшего победить все остальные, зависело от совокупности разнообразных причин, как объективных, так и субъективных»¹⁰⁸.

Приводим также высказывание того самого д-ра философских наук И. Крывелева, который автором только что цитировавшейся нами статьи упоминается в числе приверженцев мифологической школы:

«Поведение Иисуса,— пишет И. Крывелев,— нередко выглядит в евангелиях противоречащим логике. Является ли это аргументом против его историчности? С нашей точки зрения, скорее наоборот. Во все времена человек в своем поведении очень часто нарушал, как продолжает делать это и теперь, правила логики... Нетрудно представить себе, что реальный человек Иисус Христос именно так и поступал»¹⁰⁹.

Как видим, антирелигиозные авторы, совсем недавно причислявшие себя к мифологической школе, теперь не только допускают, но даже утверждают и обосновывают историческую реальность Иисуса Христа! Нас не должны удивлять нарочитая осторожность высказываний, многочисленные оговорки, призванные смягчать в глазах читателей резкий переход от категорического отрицания к признанию.

Следует однако отметить, что идеологическая инерция тенденциозных, пропагандировавшихся в течение ряда десятилетий мнений столь велика, что и до сих пор их можно услышать не только от представителей неосведомленной широкой публики, но и из уст экскурсоводов, учителей и других тружеников культуры, повторяющих ставшие уже традиционными отрицательные суждения.

2. Свидетельства нехристианские

Хотя для христиан высшим, обладающим абсолютным авторитетом является свидетельство Откровения, наиболее полно преподанное нам в Священном Писании, однако объективной убедительностью обладают также и свидетельства о Христе, содержащиеся в источниках нехристианских. Равнодушие, а нередко и враждебность ко Христу и Его Церкви их авторов устраняют всякое подозрение в пристрастии, в необъективности, обусловленной симпатией к христианству и желанием содействовать его успехам.

Такие нехристианские свидетельства можно разделить на еврейские и языческие. Рассмотрим сначала еврейские как наиболее близкие ко Христу по времени и месту написания.

Иосиф Флавий о Христе

Иосиф Флавий — виднейший иудейский историк I века (род. около 35 г. по Р. Х.), оставивший два больших труда на греческом языке — «Иудейская война» и «Древности иудейские». В них имеются три упоминания о Христе и о близких ко Христу евангельских персонажах.

Одно из них, подлинность которого никем не оспаривалась, относится к Иоанну Крестителю. Флавий говорит об Иоанне как о личности, хорошо ему известной и пользующейся популярностью. Именуя его «праведным мужем», историк сообщает о его проповеднической деятельности, о том, что он был казнен Иродом и приписывает поражение войск этого царька Божьему наказанию за это незаконное убийство¹¹⁰.

Другое, не менее важное сообщение делает Флавий об Иакове — брате Христа. Он пишет: «Анан [первосвященник, сын Анны, участвовавшего в суде над Иисусом Христом]

почитал для себя благоприятным случай, когда Фест [римский прокуратор в Иудее], а Альбин [преемник Феста] находился еще в дороге, созвал собрание судей и, представив на судилище Иакова, брата того Иисуса, Который именовался Христом, с некоторыми другими и сделав на них обвинение в нарушении закона, предал их всех на побиение камнями»¹¹¹.

Как видим, здесь уже упоминание не только о близком к Иисусу человеке – Иакове, но и о Нем Самом.

Но наиболее подробным, наиболее известным и возбуждавшим научные споры является следующий отрывок «Иудейских древностей», посвященный Иисусу Христу: «В это время жил Иисус, человек мудрый, если его вообще можно назвать человеком; ибо он творил поразительные (необыкновенные) чудеса и был учителем людей, которые радостно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и многих эллинов. Он был Мессией (Христом). И когда Пилат по обвинению наших старейшин приговорил его к распятию, те, кто с самого начала возлюбили его, остались ему верны. На третий день он явился им снова живой. Ибо божественные пророки предвозвестили это и огромное множество других чудес относительно него. И племя христиан, название которых пошло от него, не исчезло по сей день»¹¹².

Этот текст фигурирует во всех сохранившихся списках труда Флавия, а также приводится Евсевием Кесарийским в его Церковной истории. Большинство исследователей издавна сомневались в подлинности этого текста, слишком «христианского» по содержанию и стилю. Действительно, трудно согласиться, чтобы Флавий, правоверный иудей, который мог знать о Христе только понаслышке, с уверенностью утверждал, что Он – Мессия, исповедовал бы Его воскресение, чудеса, безоговорочно называл бы Его учение Истиной и смотрел на Его жизнь как на прямое исполнение мессианских пророчеств.

Такого взгляда придерживались не только советские ученые (Р. Виппер, А. Ранович и др.), но и многие западные филологи и историки такие, как Э. Мейер, Э. Норден, Б. Низе. Утверждалось, что данный отрывок представляет собой интерполяцию, т.е. был вставлен в текст Флавия неким христианином-переписчиком, считавшим, видимо, полезным дополнить иудейского историка, «забывшего» сообщить о божественном Основоположнике христианской религии.

Отсюда делали вывод, что Флавий вообще не упоминал об Иисусе, это служило косвенным аргументом в пользу отрицания историчности Иисуса Христа¹¹³. В качестве положения, подкреплявшего такой вывод, использовалось так называемое «молчание Оригена», который в своем «Contra Celsum» не цитирует этот пассаж из Флавия. Как полагали, если бы он содержался в тексте Флавия, то Ориген в своей полемике с Цельсом не преминул бы им воспользоваться.

И вот не так давно ситуация радикально изменилась. Еще в 1912 г. профессор университета г. Тарту В. Васильев впервые опубликовал в Париже (по флорентийской рукописи) вторую часть арабского текста «Всемирной хроники» (с французским переводом) епископа Агапия Манджибского, написанной в X веке по Р.Х. В этом труде¹¹⁴ цитируется свидетельство Иосифа Флавия о Христе, взятое из тех же «Древностей иудейских», по содержанию идентичное уже известному нам из греческих источников сообщению, но текстуально существенно отличающееся.

Ни А. Васильев, ни академик В. Розен, ранее занимавшиеся рукописью Агапия, на это отличие внимания не обратили. Только в 1972 г. появилась монография проф. Ш. Пинесса, специально посвященная цитате из Флавия, приводимой Агапием в его труде¹¹⁵.

Ознакомимся теперь с этой цитатой, которая у Агапия предваряется указанием на ее источник («Равным образом об этом повествует Иосиф иудей») и завершается словами «Таков рассказ Иосифа... о нашем Господе Христе, да будет Он прославлен». В русском переводе текст звучит так: «В это время жил мудрый человек, которого звали Иисусом. Образ жизни его был достойный, и он славился своей добродетелью. И многие люди из иудеев и из других народов стали его учениками. Пилат приговорил его к распятию и смерти. Но те, кто стали его учениками, не отреклись от его учения. Они рассказывали, что он явился им через три дня после распятия и что он был живым. Полагают, что он был Мессией, о котором пророки предсказывали чудеса».

Сравнивая этот текст¹¹⁶ с ранее приведенным греческим, убеждаемся в существенных различиях: 1) в тексте Агапия Иисус не имеет никаких сверхъестественных

свойств и не возникает сомнений в его человеческой сущности; 2) ничего не говорится о сотворенных им чудесах; 3) нет упоминания об иудейских старейшинах и о предании ими Иисуса Пилату; 4) сообщение о воскресении оказывается лишь частным мнением учеников, таким же является и именование Иисуса Мессией.

Следует согласиться с вполне обоснованным мнением Ш. Пинесса, что «ни одно из главных возражений, выдвинутых против аутентичности традиционного варианта «свидетельства Флавия» не выдержало бы критики, если бы они были направлены против версии Агапия. Ни один верующий христианин не мог бы создать (в целях интерполяции. — А. М.) такой нейтральный текст, а если допустить, что верующий христианин тем не менее написал его, то единственным смыслом этого могло бы быть стремление засвидетельствовать историческое существование Иисуса, но вплоть до нового времени такой необходимости не было: даже наиболее ожесточенные противники христианства никогда не выражали какого-либо сомнения в реальном существовании Христа... Флавий, который в определенных рамках претендовал на роль объективного историка, такой текст мог написать... «Древности иудейские» Флавия первоначально содержали свидетельство такого рода, которое трактовало об Иисусе»¹¹⁷.

Известный отечественный исследователь М. Кубланов приходит к тому же выводу: «Автор (Флавий. — А. М.), не приверженец этого учения (христианского. — А. М.), но и не очерняет его, как, например, Тацит и его римские коллеги. Он сообщает, что говорят, и ясно отделяет это от того, что ему известно достоверно. А известно ему, прежде всего, что у истоков движения, которое впоследствии получило название христианства, стоял проповедник, учитель, по имени Иисус, которого Пилат осудил на распятие. В такой редакции (обнаруженной в хронике еп. Агапия. — А. М.) этот абзац не вступает в противоречие с политическими привязанностями и религиозной принадлежностью Иосифа Флавия и не остается никаких доводов для того, чтобы считать его подложным»¹¹⁸.

Что касается упомянутого выше, постоянно используемого мифологистами в качестве аргумента «молчания Оригена», т.е.

отсутствия в его творениях свидетельств Флавия о Христе, то Ориген сам дает убедительное разъяснение: он дважды в своих трудах утверждает, что Флавий не верил в Иисуса как в Христа¹¹⁹; весьма вероятно, что именно известный Оригену оригинальный текст высказывания Флавия о Христе и давал Оригену основания для такого суждения об отношении Флавия ко Христу.

Итак, сказанное можно кратко обобщить следующим образом:

Из известных до последнего времени науке альтернативных версий, касающихся спорного свидетельства о Христе в дошедшем до нас греческом тексте XVIII книги «Древностей иудейских» И. Флавия, ни одна не соответствует истине: этот текст не является подлинным, т.е. принадлежащим перу Флавия, но и не является интерполяцией, т.е. сочиненной каким-то переписчиком вставкой.

Есть все основания считать, что этот текст имелся в оригинале Флавия в том же месте XVIII книги Древностей, но в редакции, сохранившейся в арабской цитации, сделанной епископом Агапием и являющейся переводом с первоначального, еще не подвергшегося искажению греческого текста Флавия (несущественно, был ли арабский текст прямым переводом с греческого или с промежуточного сирийского).

Искажение допущено каким-то христианским переписчиком, которому оригинальный текст флавиевского высказывания о Христе показался неуважительным и он счел возможным и полезным сделать этот текст более благочестивым, вложив в него и тем самым приписав Флавию совершенно несвойственное ему, но присущее переписчику христианское отношение и суждение об Иисусе Христе.

Евсевий Кесарийский, позднейшие писатели, приводившие свидетельство Флавия, имели в своем распоряжении уже искаженный греческий текст этого абзаца «Древностей».

Таким образом, историческое существование Иисуса Христа засвидетельствовал Его современник Иосиф Флавий, крупнейший историк иудейского народа, в двух местах своего труда «Древности иудейские». Сомнения в подлинности одного, более пространного из этих двух текстов отпали, оказавшись научно необоснованными.

Как известно, Талмуд – книга, пользующаяся высочайшим авторитетом в иудаизме, представляет собой набор разнообразных исторических сведений и преданий, нравственных поучений, бытовых предписаний, комментариев к различным текстам Торы

и других ветхозаветных книг. Талмуд создавался в еврейской диаспоре с III по VI вв. по Р.Х.

Талмуд составлялся в антихристиански настроенной еврейской среде, и можно с уверенностью предположить, что буквально все его упомянутые в нем и безымянные авторы относились ко Христу и к христианству враждебно.

Если бы существование Христа являлось плодом измышления позднейших адептов христианского учения, то противникам естественно было бы обвинить их в явной лжи. Ведь многие из авторов поучений и повествований Талмуда жили в I в. по Р.Х. и, следовательно, были современниками Христа и его ближайших учеников.

Другим методом борьбы с христианством могло быть замалчивание существования Христа. Однако Талмуд, напротив, его подтверждает, вступая в полемику против христианства и Его Основателя, нередко насмехаясь над Ним. В трактате Талмуда, называемом Санхедрин, говорится: «В канун Пасхи повесили Иисуса из Назарета. В продолжении сорока дней глашатай ходил перед Ним, крича: "Он должен быть бит камнями, потому что занимался колдовством, соблазнял Израиль и увлек его на восстание; кто имеет сказать что-либо в Его оправдание, пусть придет и свидетельствует". Но не нашлось никого, чтобы Его оправдать, и Его повесили в канун Пасхи»¹²⁰.

Известный рабби Акиба-бен-Иосиф, живший в первую половину II в., казненный при подавлении восстания Бар-Кохбы в 132 г., писал о Христе, опять-таки относя Его смерть к кануну Пасхи, что соответствует христианской традиции¹²¹.

Рабби Салман Цеви писал, что Иисус Назарянин родился в Вифлееме Иудейском в царствование Ирода и был умерщвлен в Иерусалиме при Понтийском Пилате¹²².

Но, пожалуй, самое любопытное упоминание о Христе еврейских источников мы находим в Талмуде, где приводится рассказ Элиезера-бен-Гирканоса, известного раввина, жившего с 90 по 130 гг. по Р.Х., своему современнику, знаменитому вышеупомянутому рабби Акибе: «Однажды я гулял по верхней улице Сапории и встретил одного из учеников Иисуса Назарянина, которого звали Иаков из Кефар-Сехании. Он сказал мне: «В вашем законе написано: «Не приноси заработанного блудницей в дом Бога твоего». А можно использовать эти деньги на отхожее место для первосвященника?» Я не знал, что ответить ему. Тогда он сказал мне: «Вот чему учил меня Иисус Назарянин: "Из заработанного блудницей собрала она это и на плату блуднице они это и истратят, из нечистоты пришло и в нечистое место вернется"»¹²³.

А. Робертсон, приводящий эту цитату из Талмуда, замечает: «Здесь мы имеем свидетельство, относящееся к I веку. Трудно найти повод, который побудил бы какого-либо еврея выдумать эту историю... А если так, то это доказывает, что Иисус Назарянин, выступавший против еврейского священства, жил в I веке, в годы, почти совпадавшие с традиционно принятыми датами»¹²⁴.

Как уже указывалось, все эти свидетельства обладают исключительной доказательной силой.

Перейдем теперь к свидетельствам, почерпнутым из языческих источников. Следует сказать, что даже самые ранние из них – более позднего происхождения, чем приведенные выше, иудейские; иначе и быть не могло. Обширные области Римской империи находились на значительном удалении от Палестины, и с большим запозданием достигали центра вести, даже много более волнующие общественное мнение, чем сообщения о некоем проповеднике в захудалой провинции, закончившем к тому же жизнь на кресте как мятежник, подвергшийся каре вместе с разбойниками. Поэтому наивно звучат вопросы, почему о Христе ничего не упоминают его римские современники – Сенека, Плиний Старший или Тит Ливий!

Однако уже писатели следующего поколения не могли обойти вниманием существование Иисуса Христа: они соприкасались, конечно, не с Ним лично, но оказались свидетелями появившейся и разраставшейся Христианской Церкви и входили в прямой или косвенный контакт с христианами. Явление было новое, вызывало много

толков, реакция общества была в основном презрительная или враждебная, что и нашло отражение в ряде высказываний писателей того времени.

Тацит о христианах своего времени

Публий Корнелий Тацит, видный римский историк (55-120), говорит о христианах, описывая грандиозный пожар, произошедший в Риме в 64 г. и уничтоживший большую часть города. Разнесся слух, что Нерон, отличавшийся тщеславием и жестокостью, был инициатором пожара в городе, который давно намеревался перестроить. Многие говорили, что Нерон любовался грандиозным зрелищем, дававшим удовлетворение наклонностям, которые были ему свойственны.

Тацит пишет: «Нерон, чтобы подавить эти слухи, приискал виновных и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями (постыдными делами) навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа (чернь) называла христианами. Христа, от имени Которого происходит это название, казнил при Тиверии прокуратор Понтий Пилат. Подавленное на время это зловерное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме... сначала схватили тех, кто признался, но потом, после судебного исследования было избито великое множество этих людей, не столько в том, что они виновники пожара, сколько в том, что они заражены ненавистью к человеческому роду»¹²⁵.

Для оценки достоверности этого свидетельства предоставим слово кандидату исторических наук М. Кубланову, с которым мы уже знакомы по его суждениям о свидетельстве И. Флавия.

«Оценка, даваемая им (Тацитом) христианам, отрицательная. Римский сановник, принадлежащий к элите, называет возникшее на другой этнокультурной и социальной почве христианство «зловерным суеверием», «пагубой». Он, правда, не одобряет изощренных жестокостей Нерона, но в нормальных репрессиях против них видит общественную необходимость. Сомневаться в подлинно та-цитовском характере такой позиции нет оснований. В этом отрывке хронология, имена – все отвечает историческим фактам. Наконец, язык, стиль, фразеология абзаца о христианах ни в малой степени не отличается от остальных разделов книги»¹²⁶.

Свидетельство Тацита неоспоримо доказывает наличие развитого христианства в Риме (а следовательно, в Палестине и, вероятно, в других частях империи) в начале второй половины I столетия н.э. Тем самым полностью снимаются попытки мифологистов отнести само появление идеи о Христе и составление новозаветной письменности к концу I и даже к началу II столетия (как утверждали Р. Виппер, И. Кривелев, а ранее К. Каутский и др.).

Как же реагировали мифологисты на это свидетельство? Конечно, они расправлялись с текстом Тацита по стереотипу, объявляя его позднейшей интерполяцией некоего христианского переписчика.

М. Кубланов убедительно опровергает отдельные доводы мифологистов, а затем приводит самое, на наш взгляд, существенное возражение.

«Если приписать этот отрывок христианскому интерполятору, то как объяснить, что тот в столь резких, чернящих, даже оскорбительных выражениях характеризует религию, исповедником которой является сам? И каким талантливым лингвистом, текстологом и т.д. он бы должен быть, чтобы так неотличимо подогнать свою фальшивку под остальной авторский текст? На эти вопросы едва ли можно найти ответы»¹²⁷.

Таким образом, подлинность текста Тацита выдержала все попытки тенденциозно поставить ее под сомнение, и его ценность признается теперь всей мировой наукой, включая также исследователей-специалистов по так называемому научному атеизму, которых никак нельзя заподозрить в пристрастном подтверждении истинности свидетельств, ниспровергающих их собственные теории.

*Плиний Младший о христианах своего времени*¹²⁸

В самом начале II в. по Р.Х. (108-110) императору Траяну поступило письмо Плиния, проконсула Малоазийской провинции Вифинии. Письмо, равно как по-видимому и вся переписка этих двух лиц, сохранилось и неоднократно публиковалось в подлиннике и в переводах. Плиний запрашивает у своего повелителя указаний, как ему поступать с христианами, сообщая императору, что римских граждан он отправлял для суда в Рим, с

остальными расправился своей властью, отрекавшихся от Христа отпускал. «Они утверждали, что вся их вина или заблуждение состояли в том, что они в установленный день собирались до рассвета, воспевали, чередуясь, Христа как Бога... После этого они обычно расходились и сходились опять для принятия пищи, обычной и невинной... Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называемых соелужительницами и не обнаружил ничего, кроме безмерного уродливого суеверия... зараза этого суеверия прошла не только по городам, но по деревням и поместьям, но, кажется, ее можно остановить и помочь делу»¹²⁹.

Интересно, что по данным, имевшимся в распоряжении Плиния, некоторые из допрошенных христиан заявляли, что свою веру исповедуют около 20 лет и более, т.е. что они стали христианами примерно через 60 лет после конца земной жизни Иисуса Христа, причем, по их убеждению, Ему следовало воздавать «поклонение (хвалу) как Богу».

Если бы Христос не существовал как историческая личность, то это означало бы возникновение мифа, его утверждение, распространение и приобретение устойчивой власти над умами и сердцами множества людей в отдаленной от Палестины провинции, за какие-то 60 лет, что представляло бы историческую несообразность; кроме того, в это время несомненно еще были в живых современники «мифической» личности, которые могли бы опровергнуть ее историчность и тем самым в корне пресечь ее почитание.

Как, наверное, читатель догадывается, мифологиисты и письмо Плиния признали подложным. М. Кубланов пишет: «Каждая фраза письма подверглась крайне пристрастному просеиванию сквозь пресловутое сито «логики последовательности». Нетрудно заметить, что такой подход открывает путь для бесконтрольно-субъективистских оценок. Ибо не существует вневременных и внеличностных эталонов этих понятий, одинаковых и для древнего автора и для современного критика... делается надуманный вывод, что автором письма был некий христианский интерполятор, укрывшийся под именем Плиния, но он жил настолько позже, что уже смутно представлял себе эпоху, которую описывал»¹³⁰.

Нам остается только согласиться с объективно мыслящим исследователем.

Свидетельство Светония

Римский историк Светоний (70-140) известен как биограф императоров. Описывая жизнь Клавдия, он сообщает: «Иудеев, которые по подстрекательству Христа (impulsore Chresto) заводили всякие смуты, он (император) изгнал из Рима»¹³¹.

В жизнеописании Нерона мы находим другую, интересную для нас фразу: «Наказаны христиане – приверженцы нового зловредного суеверия»¹³².

В отношении первой из этих цитат долгое время шли споры, связанные с тем, что в ней стоит имя «Chrestos», а не «Christos». В настоящее время вопрос считается решенным, после того как на основе лингвистического анализа была доказана правомерность подобной передачи греческих звуков в разговорной латыни – т.е. «Chrestos» и «Christos» по значению тождественны.

Убедительность обоих упоминаний римского историка о Христе говорит сама за себя. Может быть, стоит отметить, что сообщение Светония об изгнании иудеев из Рима перекликается со свидетельством Книги Деяний Апостолов: «Клавдий повелел всем Иудеям удалиться из Рима» (Деян 18:2).

Лукиан Самосатский о быте и нравах современных ему христиан

Ф. Энгельс считает Лукиана «одним из лучших наших источников о первых христианах». Объективность Лукиана, по мнению Ф. Энгельса, гарантируется тем, что он «относился ко всем видам религиозных суеверий одинаково скептически и у него поэтому не было ни языческо-религиозных, ни политических оснований смотреть на христиан иначе, чем на любую другую религиозную общину»¹³³.

Греческий сатирик Лукиан (120-180) описывает приключения некоего Перегринуса из Парии на Геллеспонте.

Этот человек, имевший на своей совести прелюбодеяние и убийство отца, вошел в доверие палестинских христиан, изучил основы христианского учения и приобрел такое влияние, что «стал пророком и старшиной общины и главой молитвенных собраний, словом, во всем он был всем; он толковал их (христиан) писания, сам сочинял их в

большом количестве, так что в нем в конце концов стали видеть высшее существо, прибегали к его помощи как законодателя и провозгласили его своим покровителем».

Когда Перегрин (или Протей, как он себя называл) был как христианин схвачен и посажен в тюрьму, христиане заботились о нем, «приходили к нему... чтобы оказать обильную помощь, утешить его и заступиться за него на суде. Прямо невероятно, – поражается Лукиан, – как быстро эти люди везде оказываются тут как тут, лишь только дело коснется их единоверцев; они не жалеют тогда ни трудов, ни издержек».

Сами по себе эти строки очень значительны, т.к. ярко обрисовывают нравы и настроенность христиан II столетия. Но далее следует еще более важное свидетельство, относящееся к Самому Христу: «Самый главный их законодатель внушил им мысль, что все они будут братьями, как только перейдут в его веру, т.е. откажутся от греческих богов и, поклоняясь этому распятому софисту (мудрецу?), станут жить точно по его предписаниям. Поэтому они презируют все внешние блага без различия и владеют ими сообща – учение, которое они приняли на веру, без проверки и доказательств».

В заключение сообщается, что спустя некоторое время после освобождения Перегрин префектом Сирии, «когда он (Перегрин) нарушил и законы христиан, – вероятно заметили, что он ел что-то у них запрещенное, – они отлучили его от своей общины»¹³⁴.

Свидетельство греческого сатирика является доказательством уверенности самого Лукиана, а тем более христиан – его современников – в историчности Основателя весьма укрепившейся к тому времени Христианской Церкви.

Список языческих и иудейских писателей I и II вв. по Р.Х., так или иначе упоминавших христиан в своих сочинениях, не ограничивается теми, чьи высказывания мы привели. Так, философ Цельс, написавший примерно в 178 г. направленный против христиан трактат «*Verbum verum*», который известен нам лишь по полемическому ответу на него Оригена, где сочинение Цельса цитируется почти целиком, называет Иисуса «вождем мятежа»¹³⁵. Гиерокл, боровшийся против христианства в конце III в., в одном из своих, цитируемых Лактанцем сочинений описывает Иисуса как разбойника. По замечанию А. Робертсона, слово «разбойник»... дает основания полагать, что в распоряжении этих писателей были какие-то другие, не имеющие отношения к Новому Завету материалы».

3. Новозаветное и другие христианские свидетельства

Весь Новый Завет, а в широком смысле вся Библия является свидетельством о Христе не только как о Человеке, жившем в

Палестине в I в. н.э., но в еще большей степени как о Сыне Божьем, пришедшем в мир для его спасения.

В то время как вульгарные псевдоученые смотрели на Новый Завет как на несомненный вымысел, стараясь отнести его возникновение к возможно (точнее – к невозможно – более позднему времени (II и даже III вв. по Р.Х.), наиболее объективные, а в настоящее время и все сколько-нибудь серьезные исследователи не сомневаются как в написании новозаветных книг в I в. (споры идут уже о десятилетиях, причем в пределах десятилетий расходятся мнения многих ортодоксальных богословов всех конфессий), так и в их исключительно исторической, этнографической и филологической научной ценности.

Мы ограничимся лишь кратким упоминанием некоторых признаков, характерных для новозаветной письменности и имеющих кардинальное апологетическое значение:

новозаветные авторы, описывая чаще всего одни и те же события или приводя одни и те же высказывания Иисуса Христа и Его апостолов, согласны между собой в главном, расходясь нередко в частностях и деталях. Это говорит об отсутствии предварительного сговора или согласования: каждый свидетельствует независимо от других. В первую очередь сказанное относится к Евангелиям;

новозаветные авторы, несомненно, были заинтересованы в успехе проповеднической деятельности, составной частью которой являлась их письменность. Такому успеху, тесно связанному с личным авторитетом проповедников, отнюдь не способствовало раскрытие теневых сторон их характера, поведения, деятельности. Если бы содержание Нового Завета было бы в большей или меньшей степени продуктом свободной художественной фантазии авторов, иначе говоря – их выдумкой, то они избегали бы

упоминания о недостатках, ошибках и тем более пороках — собственных и своих сотрудников. Между тем в Евангелиях мы находим множество сообщений, порочащих даже столь высокочтимого, знаменитого среди христиан «столпа» (Гал 2:9), как апостола Петра (его отречение, маловерие, его попытка отговорить Христа от следования по пути страданий и т.п., см. Мк 14:53,54,66-72; Мф 14:24-32; 14:22-23, «лицемерие», в котором его изобличает апостол Павел — Гал 2:11-13), не говоря уже о других учениках, проявлявших мелочное тщеславие, малодушие. Столь откровенно могли писать лишь те, кто ставил правду выше личного самолюбия и даже выше тактических соображений;

большинство учеников Христовых, в том числе и авторов Нового Завета, окончили мученически свою жизнь, засвидетельствовав истинность своего благовестия собственной кровью, что можно почитать высшим и наиболее убедительным доказательством;

личность Иисуса Христа столь самобытна, величественна и светла, что, как сказал один из западных богословов: «Чтобы выдумать Христа, надо самому быть Христом». Всякий объективный читатель Евангелия, тем более христианин, приходит к тому же выводу.

Глава: VII. БОЖЕСТВЕННОСТЬ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

Как можно заключить из предыдущей главы, историческое бытие Иисуса Христа принадлежит к числу фактов, воспринимаемых и усваиваемых вполне рациональным путем; при этом нет оснований для недоверия, которое часто возникает при восприятии сообщений о событиях сверхъестественных.

В этом случае нет также необходимости в каком-либо особом Откровении, которое бы это историческое событие удостоверяло как уже совершившийся факт. Нам достаточно дошедших до нас историографических памятников — письменных свидетельств современников, в подлинности и правдивости которых нет оснований сомневаться. Как мы знаем, такие свидетельства дошли до нас не только в писаниях учеников Христовых, продолжателей Его дела, но и в многочисленных трудах, монографиях и письмах людей, к числу Его последователей не принадлежавших, в большинстве Ему и Его учению даже враждебных.

Итак, факт исторического существования Иисуса как проповедника и учителя, жившего в Палестине, распятого по указу римского прокуратора Понтия Пилата и оставившего после Себя многочисленных приверженцев и почитателей, принадлежит к числу множества достоверных исторических данных, находящихся на уровне рационального познания, доступного любому человеку независимо от его мировоззрения или религии. В самом деле, о Христе Иисусе как об исторической Личности известно не только Его последователям — христианам, но и приверженцам других религий, а также тем, кто, не исповедуя никакой религии, усвоил себе какую-либо из рассмотренных нами мировоззренческих систем вплоть до атеистической включительно.

Все меняется, когда мы начинаем размышлять о Божественности Иисуса Христа. Признание Его Сыном Божьим, быстро трансформировавшееся в христианском сознании в преклонение перед Ним как перед Богом, далеко от рационального мышления, понимаемого как «здравый смысл», как последовательность логических умозаключений, делаемых в рамках закона причинности. Об этом в ярких выражениях говорит апостол Павел в начале Первого послания к Коринфянам: «Мудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков... Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых...» (1 Кор 1:25,27). В этой связи представляется естественным то обстоятельство, что единственным источником, указывающим на Божественность Иисуса Христа, является библейское Откровение, т.к. все известные нам писатели, упоминающие о Христе как об исторической личности, не могли сами по себе, без Божественной воли возвыситься до признания Христа Сыном Божьим.

Если идея наличия родственных связей в мире сверхъестественных существ и явлений была для языческого сознания вполне приемлемой (олимпийских богов греко-римская мифология наделяла, как известно, весьма разветвленными, вполне

человекоподобными родственными связями и взаимоотношениями), то трудно представить себе что-либо более чуждое языческой психологии, чем признание Божественных свойств, более того признание Божественной онтологии, за преступником, подвергнутым позорной казни.

Для иудеев Божественность Христа оказалась камнем преткновения в еще большей степени: принцип единобожия, лежащий в основе иудаизма и пронизывающий весь Ветхий Завет, не позволял рядовому иудею возвыситься до идеи любви Божьей, делающей возможным Боговоплощение в человеческой Личности, тем более – без нарушения Божественности Бога как Творца и Вседержителя. «Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин 10:33).

В другой раз то же обвинение, но в иной формулировке и при иных обстоятельствах, но, возможно, в устах тех же лиц, прозвучало во время суда, чинимого над Христом Пилатом: «По закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин 19:7), – кричали иудеи.

Из этих высказываний очевидно, что попытка приписывания кем-либо себе свойств Бога не только не вызвала доверия, но не могла оцениваться иудеями иначе как кощунство, т.е. как тяжкий грех, а присущая еврейскому народу со времен Моисея сакрализация нравов позволяла считать подобное поведение преступлением.

Изучение или даже просто внимательное прочтение евангельского текста приводит к заключению, что мысль о Божественности Христа была вплоть до Его воскресения чуждой Его окружению, в том числе даже ближайшему. Иисус Христос не торопился открывать Свою Божественность, но проявлял интерес к общественному о Себе мнению, узнавая, что думали и говорили о Нем в народе: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф 16:13). Ответ на этот вопрос – высокое мнение о Христе окружавшего Его народа. По их словам, одни принимали Христа «за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков» (ст. 14). Независимо от того имели ли говорившие в виду пришествие в мир человека «в духе и силе Илии» (Лк 1:17) или переселение, т. е. перевоплощение душ (подобные идеи были не чужды народному богословию иудеев), слухи, содержание коих в обобщенном виде передают здесь ученики Христовы, не выходят за рамки человеческой онтологии, о Божественности здесь нет и речи.

Этот не вызывавший сомнений уровень восприятия Христа как «Сына Человеческого» получает, по-видимому, отнюдь не случайно авторитетнейшее подтверждение из уст Самого Господа, Который Свой вопрос и на сей раз снабдил часто звучащим из Его уст именованием Самого Себя Сыном Человеческим (Мф 16:13).

На этом фоне бесспорной, никем не оспариваемой, не вызывающей сомнений и Самим Христом признанной Его Человечности, с особенной яркостью и силой звучит ответ Симона-Петра: «Ты – Христос, Сын Бога Живого» (ст.16).

Вряд ли апостол Петр осознавал в тот момент всю глубину своих слов, высказанного им исповедания. Слова Христа: «Я и Отец – одно» (Ин 10:30) –еще не были произнесены, и Петр не мог знать, что через три столетия великое собрание учеников Христовых, учеников уже в девятом или десятом поколении, в городе Никея, за тысячи верст от родной Петру Палестины будет с великой торжественностью провозглашать и утверждать великую истину единосущия его любимого Учителя и Господа с Отцом Небесным. Именно первичность, непредсказуемость и неожиданность исповедания Петра вызвали со стороны Учителя такую безмерно высокую оценку. «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф 16:17).

Оставив в стороне столь важное в экклезиологическом смысле содержащееся в последующих словах обетование основать неодолимую для сил зла Церковь, в приведенном тексте мы видим прямое указание на сверхъестественный, Божественный Источник высказанной Петром истины. Действительно, другие ученики Христовы в ответ на Его вопрос приводили только заимствованные мнения, не выходя за рамки представлений о человеческом происхождении Христа; ответ Петра свидетельствует о том, что он преодолел привычную односторонность: Петр – проводник воли Божьей, прямого Божественного Откровения.

Петр не только признает Божественную онтологию Христа, Его Божественное происхождение, но и Его мессианское предназначение. В высказываниях других учеников упоминаются лишь предполагаемые предшественники, «предтечи» грядущего Мессии, Петр же прямо называл Иисуса Христом, т.е. Мессией, поднимая тем самым на поверхность памяти все мессианские ветхозаветные пророчества, как то: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс 2:7 и др.).

Но в Евангелиях мы находим и другие случаи именования Христа Сыном Божиим. Так, приглашенный одним из только что призванных учеников, Филиппом, некто Нафанаил в ходе беседы с Христом, восклицает: «Учитель, Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев!» (Ин 1:49). Казалось бы, здесь можно усмотреть полную идентичность с исповеданием Петра: здесь и именование Иисуса Сыном Божиим, здесь и признание Его мессианского достоинства. Однако исповедание Петра совершено совсем при иных обстоятельствах. Петр произнес его не в первый момент знакомства, как Нафанаил, а в ответ на необычный, призывавший к ответственному обдуманному решению вопрос Христа, произнес, опровергая распространенные мнения многих людей, из которых кто-то слушал Христа, может быть, раз или два, а кто-то лишь слышал о Нем. Слова Нафананила были выражением скорее эмоционального порыва, чем зрелого суждения; слова Петра явились плодом длительного общения с Учителем, восприятия Его учения, опыта, созерцания и переживания многочисленных чудес, в том числе исцеления близкого Петру человека – его тещи (Мф 8:14-15).

Однако исповедание Нафанаила имеет для нас ценность как пример, показывающий силу спонтанного воздействия личности Христа на людей уже с первых минут общения. В его словах усматривается горячность, более того – взрыв чувств в душе человека, питавшего, как и многие его соотечественники, надежду на пришествие Избавителя своего народа.

Совсем при других обстоятельствах звучит признание Христа Сыном Божиим со стороны Его распинателей: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27:54). Эти слова были произнесены сразу же после смерти Спасителя и, таким образом, являются самым первым посмертным исповеданием Его Божественности. Примечательно, что столь высокое признание прозвучало не из уст близких Христу людей, даже не кого-либо из знавших истинного Бога иудеев, а со стороны язычника – римского сотника и подчиненных ему легионеров. Поистине «Дух дышит, где хочет!» (Ин3:8).

Еще более ясное, если можно так выразиться, ставящее точку над «i» исповедание Христос услышал уже после Своего Воскресения из уст другого ученика, Фомы, который, убедившись в реальности Воскресения любимого Учителя, в порыве восторга воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:28). Здесь в истории совершается событие, имеющее величайшее значение для Церкви и для всего человечества: впервые человек обращается к Христу как к Богу. Нужно ясно представлять себе всю непреодолимость идеи единобожия в сознании иудея того времени, нужно понимать, как страшно было для любого иудея назвать Богом Человека, Которого он видел и осязал, чтобы представить всю глубину и силу непреодолимого и радостного переворота, который произошел в душе Фомы, а также других учеников при общении с воскресшим любимым Учителем, в реальности Которого им дано было убедиться.

Теперь нам следует обратиться к тем свидетельствам новозаветных авторов, где, хотя и нет прямых обращений ко Христу как к Богу или как к Сыну Божьему, однако прямо или косвенно говорится о фактах, обстоятельствах, событиях, сопряженных с Его Божественностью или даже непосредственно ею обусловленных, о ней свидетельствующих. Соответствующих мест в Новом Завете, особенно в Евангелиях, такое множество, что мы вынуждены ограничиться упоминанием лишь некоторых.

Несмотря на то, что ко времени написания ими своих трудов евангелисты и другие новозаветные авторы были просвещены сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы и, находясь под свежим впечатлением недавнего чуда Воскресения их Учителя и Господа, удостоверились в Его Божественности, они не декларируют свою убежденность иначе, как воспроизводя им известные и уже приведенные здесь выше высказывания разных лиц.

Однако читателю эта высокая истина раскрывается уже на первых же страницах Евангелия от Матфея и от Луки, где повествуется о бессеменном зачатии Девой Марией: у первого из названных авторов – Ангелом в сонном видении Иосифу (надо упомянуть об

аналогичном высказывании евангелиста Иоанна в 1 главе его Евангелия); а у второго – в благовестии Архангела Гавриила, обращенном к Пресвятой Деве Марии (Мф 1:20-23; Лк 1:26-35).

Наиболее яркими проявлениями Божественной природы Христа следует считать совершенные Им воскрешения дочери Иаира (Мф 9:18-26), сына вдовы из города Наина и наконец – Лазаря. Последнее чудо было для окружающих особенно впечатляющим, ибо воскрес мертвец спустя четыре дня после кончины и тело его имело явные признаки начавшегося разложения (Ин 11).

Господь Иисус Христос исцелял больных и воскрешал мертвых отнюдь не напоказ; во многих случаях Он даже запрещал это *разглашать*. Однако воскрешение Лазаря, в подробностях описанное его очевидцем евангелистом Иоанном, происходило в присутствии множества свидетелей. Видя стечение родных и знакомых, прибывших для участия в погребении, Христос на сей раз как бы нарочито использовал совершаемое Им, для всех очевидцев поразительное и впечатляющее чудо, для демонстрации Своей Божественной силы и любви. Об этом говорит Его публичное молитвенное обращение к Отцу Небесному, где Он Сам объясняет цель Своего обращения: «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» (Ин 11:42).

Самое убедительное, самое яркое, самое неоспоримое проявление Божественности Христа Церковь и весь христианский мир видят в факте Воскресения Самого Христа, представляющего собой объект веры, неразрывно сопряженной с верой во Христа как в Господа и Спасителя. Это величайшее и одновременно достоверное событие всемирной жизни, засвидетельствованное и исторически обоснованное, в меньшей степени подлежит добросовестному сомнению, чем любой другой исторический факт.

Тем не менее, если, подвергался сомнению, только не добросовестному, а сугубо тенденциозному, даже не имеющий в себе ничего сверхъестественного факт исторического бытия Иисуса Христа, то неудивительным представляется широкая распространенность сомнений в Его Божественности и в ее проявлениях, из которых наиболее сопряженным с Божественностью, прямо из нее вытекающим событием следует признать Воскресение Самого Господа. Ниже будут рассмотрены соответствующие концепции, связанные с попытками опровержения факта Воскресения Христова, по существу идентичные попыткам ниспровержения христианства и, конечно, Христианской Церкви.

Рассмотрев проявления убежденности в Божественности Христа, выраженные апостолом Петром и некоторыми другими лицами, входившими в общение с Христом во время Его земной жизни, перейдем к изучению Его личных высказываний о Своей Божественной природе.

Большая часть соответствующих высказываний Спасителя относятся к Его Небесному Отцу. Таково самое раннее из известных высказываний, а именно ответ, данный двенадцатилетним Иисусом Его родителям, встревоженным исчезновением Отрока: «Зачем было вам искать Меня? Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2:49).

Особое место среди слов Спасителя, говорящих о Его отношении к Богу Отцу занимает молитва Господня – «Отче наш» (Мф 6:9-13; Лк 11:2-4). Хотя она произносится от некоторого множества молящихся, однако не подлежит сомнению, что она составляет часть, а может быть, и обобщение безмерного духовного богатства, которое Господь Иисус вкладывал в Свое молитвенное общение с Превечным Отцом. Множественное число придает молитве универсальность, восходящую до всечеловечности, но в устах и в душе каждого молящегося она принимает также личный характер; произносимая Спасителем эта великая молитва приобретает особое для нас, обычных людей, непостижимое в ее Богочеловечности содержание и значение.

Еще три сугубо индивидуальных молитвенных обращения Иисуса приводит евангелист Иоанн. Одно из них – молитва перед воскрешением Лазаря. Уместно отметить, что в этой молитве упоминается о многих других молитвенных обращениях Сына Божьего к Своему Отцу, которые были сокрыты от каких-либо третьих лиц: «Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня, Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня» (Ин 11:41-42).

Другой случай проявления молитвенного единения Господа Иисуса с Его Отцом раскрывается для нас в описании пребывания Иисуса в Храме, после торжественного входа в Иерусалим. Поводом для произнесения молитвенных слов было великое и в то же время, казалось бы, скромное событие: первое в истории прямое обращение язычников-греков к Иисусу – не с просьбой об исцелении кого-либо, как это делали римский сотник или хананеянка, а с чисто духовной потребностью – видеть Христа и говорить с Ним.

Зная, что начинается величайший всемирный процесс превращения языческого мира в мир христианский, Христос, как и перед воскрешением Лазаря, освятил этот поистине святой момент молитвой: «Отче! прославь имя Твое» (Ин 12:28). На сей раз ответ Отца был доступен восприятию окружающих. Неудивительно, что они восприняли и истолковали его в меру своего духовного развития; но евангелисту было дано воспринять его со всей очевидностью и довести до сведения миллионов будущих учеников Христовых: «И прославил и еще прослаблю» (ст.28). Третьей из всех произнесенных вслух и записанных евангелистом Иоанном молитв Христовых является молитвенное завершение продолжительной беседы Христа с учениками (Ин 17), имеющее по преимуществу еkkлeзиологическое содержание. Именно еkkлeзиологический характер этой молитвы явился основанием для именованя ее в православном богословии Первосвященнической.

Эпицентр всего духовного богатства Первосвященнической молитвы лежит в идее единения. При этом Христос говорит о двух единениях: одно из них, которое превышает всякого разумения (ср. Флп 4:7). Это единение Отца Небесного с Его Божественным Сыном, со Словом Отчим превечно, и тайна открывается нам как Божественное Откровение; другое единение – всех верующих во Христа с Ним и в Нем друг с другом; это единение в момент произнесения молитвы существовало еще только в потенции, как желание, об осуществлении коего и совершается молитва. Трагедия и горечь христианского мира, существующего уже два тысячелетия, в том и состоит, что единения до сих пор еще нет.

Почему так происходит? Почему заповедь Христова до сих пор остается неисполненной?

Ответ на этот жгучий вопрос содержится в прощальной беседе, которая нашла в Первосвященнической молитве свое завершение: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди...» (Ин 14:15), «...Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин 15:12).

Из этих великих слов Спасителя видно, что заповедь о взаимной любви между учениками Христовыми, без которой невозможно единение между ними, основывается на их общей любви к Божественному Учителю и Господу. Единения и взаимной любви нет теперь потому, что у большинства христиан нет сколько-нибудь достаточно сильной любви ко Христу.

Свое единение с Отцом (или, лучше сказать, единство как наивысшую полноту единения) Господь Иисус с особенной силой раскрывал ученикам в конце Своего земного пути, усвоение этой тайны Он считал особенно важным и существенным. Уже на первом году Своего служения Он говорит: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11:27). Здесь, конечно, центр тяжести – в предоставлении людям возможности приходить и обращаться к Отцу через Сына, возможность, дотоле неизвестная и только в Новом Завете нашедшая себе полное раскрытие. Сам Христос позднее говорил: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6); апостол Павел с уверенностью писал: «Един Бог и один Посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (Ним 2:5).

Приведенные здесь изречения имеют явно выраженный сотериологический характер, раскрывая взаимоотношения Бога со спасенным Им человечеством. Но Господу было угодно приобщить Своих учеников к тайне Своего единства с Отцом в еще более глубокой степени: «Ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца...Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин 14:9-10). Эти слова для христианина имеют исключительное значение: в них не только раскрывается и утверждается истина Божественности Сына Божьего, Его единосущность Богу Отцу, но и указывается на веру как на способ восприятия и усвоения этой великой истины.

Но кроме Божественной онтологии в этих высказываниях Господа Иисуса усматривается внушение нам уверенности в полной равноценности нашего почитания любого из Лиц Святой Троицы. Бог, как известно, во Святой Троице прославляется как в нераздельной и единосущной, и в любом акте Божественного воздействия на тварный мир участвуют все три Лица Святой Троицы, в том числе и в акте творения (Быт 1:1-2; Пс 32:6; Евр 1:2). Воплощение Сына Божьего произошло по воле Бога Отца (Ин3:16; 1Тим2:4), действием Святого Духа (Лк 1:35; Мф 1:20); Церковь Христова как Его таинственное Тело живет и действует силою и действием дарованного ей Святого Духа (Деян 2:1-4; 1 Кор 3:16-17; 4:19-20; Еф 2:19-22).

Эти и некоторые другие высказывания Спасителя о Своей Божественности звучат особенно многозначительно на фоне бесчисленных проявлений Его человеческой природы. Иисус Христос – Бог в вечности как Слово Отчее, как Сын Божий, Он – Тот, Кто был в начале (Ин 1:1), а само время, как и все творение, получило свое бытие через Него (Ин1:1-3; Еф1:2). Вочеловечение Христа, принятие Им «образа раба» (Флп 2:7), и все последующее – земная жизнь, смерть, Воскресение, было рядом событий, начавшихся и происходивших во времени и пространстве. Временное и пространственное самоограничение, принятое на Себя Сыном Божиим в числе других проявлений Его кенозиса, было сопряжено с необходимостью за ограниченный промежуток времени осуществить цель, для которой должна была совершиться полнота кенозиса – спасение рода человеческого. Поэтому Господь наш как бы спешил совершить дело нашего спасения, о чем предупреждал Своих учеников и слушателей: «Доколе свет с вами, веруйте во свет» (Ин 12:36), «Уже немного Мне говорить с вами» (Ин 14:30). Он спешил проявить и использовать все новое, сопряженное с приятием Им человеческой природы. Поэтому Его земная жизнь вплоть до вознесения, от начала до конца является нам, подобно всякой человеческой жизни, как непрерывный процесс, состоящий из бесконечного множества последовательных ситуаций и состояний. Проявления Божественной природы, будь то чудотворения или самораскрытие Божественности, имели эпизодический характер.

Иисус Христос не хотел поражать, изумлять окружавших Его людей Своим Божественным достоинством и величием, запрещал разглашать случаи чудесного исцеления, рассказывать о событиях

Преображения. О Своем единстве с Отцом Небесным, о возможности для Него ниспослать от Отца ученикам Духа Утешителя, обо всем этом, сугубо Божественном, Он Сам начинает говорить только в конце Своего земного служения. Не случаен срок запрета разглашать событие Преображения: в Преображении сильнее и больше, чем в чем-либо другом проявилось то, что коренным образом, онтологически (по существу) отличает Сына Божьего от всего рода человеческого, – Его Богочеловечность. Ослепительный свет, излучавшийся Христом и даже Его одеянием, явление давно ушедших из земного мира предков и их общение со Христом, голос Отца Небесного, почти дословно подтверждающий произнесенное перед тем при Крещении Спасителя свидетельство и повеление: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф 17:5), – все это осталось неизгладимо в памяти немногих свидетелей великого события и, несомненно, подготовило их к предстоящим переживаниям, как горестным – страданию и смерти их Учителя, так и к радостному – Его Воскресению. Не случайно Преображение, как и Крещенское Богоявление принадлежит к числу событий особенно часто и подробно засвидетельствованных новозаветной письменностью (Мф 17:1-9; Мк 9:2-9; Лк 9:28-36; 2 Петр 1:16-18; ср. Мф 3:13-17; Мк 1:9-11; Лк3:21-22; Ин 1:32-34). Возвращаясь к аспекту человеческой природы нашего Господа, можно отметить, что в Своем Преображении Он не отрешился от человеческого облика, в каковом продолжали видеть Его ученики, а сразу же по окончании поразившего их проявления Его Божественности оказался в непосредственной близости от них, в привычном для них, ставшем уже им близким и дорогим, обычном человеческом облике.

Любому читателю Евангелия бросается в глаза безгрешность и беспорочность нашего Спасителя. Христос Сам знал, что это свойство может вызвать удивление, недоверие и неизбежные подозрения; все это заключено в Его вопросе: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин8:46)¹³⁶. Как известно из христианской понирологии (учение о зле), грех есть не что иное, как нарушение воли Божьей. Бог не имеет в Себе

каких-либо противоречий (Втор 32:4; 1 Кор 1:9) и потому нарушение Им собственной воли представляется невозможным и немыслимым. Поэтому излишне говорить о безгрешности Бога как о Его свойстве.

Когда мы говорим об Иисусе Христе, Боге и Человеке, то, естественно, возможность греха совершенно исключается Его Божественной природой. Когда же мы сосредоточиваем свой духовный взор на Его человеческой природе, то убеждаемся, что Он подвержен был искушениям, и притом весьма сильным: враг рода человеческого, чувствуя, а может быть, и зная, чем обернется для него спасение Богом людей, применил все силы, чтобы воспрепятствовать этому, чтобы отвлечь Христа от Его великой миссии. В далеко не полном перечне известных нам из Евангелия искушений, которым подвергался Христос, необходимо в первую очередь сказать о встрече Его с искушителем, которая произошла перед началом служения Христа.

Зная, что физическая природа Христа ослаблена длительным постом, дьявол предлагает Ему воспользоваться Своим Божественным всемогуществом и утолить голод, превратив камни в хлеб. Не исключено, что этим дьявол хотел также подвергнуть испытанию возможности Спасителя, степень Его господства над природой. Христос отвечает не простым отказом, а обосновывает его ссылкой на слова Священного Писания, утверждающие примат духа над плотью, духовной пищи над телесной: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом Божиим» (Втор 8:3; Лк 4:4; ср. Мф 4:4).

Второе предложение (у Матфея – третье) дьявола – это попытка сыграть на присущих большинству людей чувствах властолюбия, честолюбия и тщеславия: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их... если Ты поклонись мне, то все будет Твое» (Лк 4:6-7; ср. Мф 4:8-9). Примечательно, что Христос не отказывается от предлагаемых Ему всемирного влияния и власти, но отвергает условие их приобретения. И вновь ссылается на Слово Божье: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Втор 6:13; Лк 4:8; ср. Мф 4:10). Христос действительно устремлялся к тому, чтобы стать духовным Владыкою всех душ человеческих, но Он хотел получить эту власть не из рук дьявола, а ценою Своих искупительных страданий и смерти на кресте. И тогда исполняются пророческие слова псалмопевца: «Царство Твое – царство всех веков, и владычество Твое во все роды» (Пс 144:13).

Третьим и последним (у Матфея – вторым) искушением явилась попытка направить Христа на путь насилия над свободой человеческой воли; вместо принятия Христа свободной верой как Своего Господа и Спасителя на людей, по замыслу дьявола, нужно было бы воздействовать очевидностью чудес, убеждающих не словом упования и любви, а рациональной неопровержимостью реального факта. Надобность в вере, в свободном устремлении к Богу через Христа, по коварному замыслу искушителя, таким образом, исключалась бы. Нетрудно заметить, что это искушение было самым изощренным, самым легко приемлемым, ибо оно предполагает не отказ Христа от Своей миссии, от Своего великого дела, а только иной способ достижения целей, способ, на первый взгляд, самый легкий и обещающий быстрый успех. Недаром этим способом, способом показного чудотворения, до наших дней пользуются всевозможные маги, колдуны, экстрасенсы и другие прельстители человеческих душ. На предложение броситься с высоты храмовой крыши и остаться невредимым Иисус отвечает: «Не искушай Господа Бога твоего» (Втор 6:16; Лк 4:12; ср. Мф 4:7). Эти великие слова Священного Писания должны были иметь для дьявола двоякий смысл: здесь прямой отказ совершать что-либо сверхъестественное только для привлечения людей, хотя бы даже во имя благих целей. Но здесь также и намек на Божественность Того, Кого дьявол считал не более как человеком, хотя, может быть, пророком или посланником Божиим.

Как мы видим, искушения подразумевали использование всех человеческих слабостей. Христос их преодолел с помощью Слова Божьего, причем преподавал всем Своим ученикам и последователям великий урок, побудивший впоследствии святого апостола написать: «...Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр 4:12), что подтверждает не только поражение дьявола в его борьбе со Христом на горе искушения, но и вся история христианской проповеди.

Трагическим возобновлением последнего из трех дьявольских искушений было насмешливое предложение врагов Христа, обращенное к висящему на кресте

Страдальцу: «если Ты Сын Божий, сойди с креста... и уверуем в Него» (Мф 27:0,42). Можно не сомневаться, что и здесь устами распинателей говорил тот же искушитель.

Искушения, которым подвергался Христос, были очень разнообразны: здесь и призыв апостола Петра избежать предстоящих страданий и смерти (Мф 16:21-23), здесь и негативное отношение к Нему со стороны близких родных (Ин 7:5), здесь и попытка вызвать Христа на путь политической борьбы (Лк 20:22-25), здесь и колебания Его Предтечи и Крестителя в признании правильности и спасительности Его жизненного пути (Мф 11:3).

Возникает очень большой, богословски весьма значимый вопрос: побеждал ли Господь названные и другие искушения, используя высокие возможности Своей человеческой природы, или же здесь вступала в действие Его Божественность, делавшая Его неуязвимым для любых происков дьявола? Здесь широкое поле для богословского размышления. Можно, однако, считать несомненным, что для преодоления искушений Господь наш затрачивал определенные усилия и они составляли немалую часть Его целожизненного крестоношения. Человек Христос был подобен нам, обычным людям, во всем, кроме греха (Фил 2:7; Тим 2:5), потому что человеческая воля в Нем всегда сообразовывалась с Его же Божественной волей, и ни один из поступков Христа-Человека не носил греховного характера, ибо воля Божья ими не нарушалась.

При всем величии и красоте Преображения это событие, однако, по силе, значению и своим последствиям уступало происшедшему примерно через год Воскресению, прообразом и подготовкой к которому оно стало. Воскресение Христа – столь явное, безмерно яркое великое проявление Его Божественности, что оно может быть сопоставлено разве лишь с сотворением мира, ибо как сотворение было торжеством бытия над небытием, света – над вечным мраком пустоты, порядка и целесообразности красоты над бессмысленностью и безобразием хаоса, так Воскресение явилось торжеством наивысшего Бытия, Бога, над смертью, добра – над злом, восстановлением нарушенной злом гармонии в человеке, в единственном творении и имеющем образ и подобие своего Творца.

Величайшим, наиболее наглядным и самым убедительным проявлением Божественности Христа можно и следует считать Его Воскресение. Постараемся дать себе отчет в том, что мы понимаем под словом «воскресение», какое значение придаем этому слову.

Воскресение – отнюдь не выход из состояния клинической смерти, сопровождающийся смутными воспоминаниями о пережитом за этот период неустойчивого балансирования между жизнью и смертью. Примеров выхода из клинической смерти известно теперь множество.

Воскресение – это также не явление духовного порядка, лишенное материальной основы. Подобные явления тоже хорошо известны с древнейших времен. Таков приход духа Самуила по вызову Аэндорской волшебницы (1 Цар 28:9-19), таково участие пророков Моисея и Илии в событии Преображения Господа Иисуса.

Под воскресением понимается событие еще более необычайное, уникальное, в пределах наших возможностей представляющееся не только неестественным, но даже противоестественным. Воскресение есть восстановление жизни человека, у которого душа с телом полностью разъединились, тело которого (в частности важнейшие органы и ткани) перестали функционировать и уже начались процессы разложения, считающиеся необратимыми.

При воскресении не только процессы разложения прекращаются, но происходит мгновенное восстановление уже разложившихся тканей и органов независимо от степени разложения. Однако онтологической основой всего этого мгновенного восстановления является воссоздание духовной и физической составных частей человеческой личности, т.е. человека, который существовал до смерти, до отделения души от тела.

Библия повествует нам о событиях воскрешения, происходивших как в период Ветхого, так и Нового Заветов: в Ветхом Завете это воскрешение пророком Илией сына Сарептской вдовицы (3 Цар 17:21-22), а в Новом Завете – уже упоминавшиеся воскрешения дочери Иаира, сына вдовы Наинской и наконец Лазаря.

Для всех этих библейских событий общим является действие Бога через посредство совершавших воскрешение лиц. Именно поэтому к ним наиболее уместным оказывается термин «воскрешение».

Совершенно иным, совершенно уникальным является нам Воскресение Господа Иисуса Христа, «Которого Бог воскресил из мертвых непосредственно, а так как Сам Воскресший есть Бог, то наряду

со словами «Бог воскресил Его» (Деян2:32;3:15,26; 13:32; 17:31,Еф 1:20; 1 Кор6:14; 2Кор4:14; 1 Фес 1:10), свидетели Воскресения употребляют и прямое: «Он воскрес» (Мф 28:6; Мк 16:6; Лк 24:34; Ин 2:22; Рим 6:4; 8:34; 1 Кор 15:4,12,20; Фил 3:10).

О Воскресении Христовом свидетельствуют все четыре евангелиста, свидетельствует апостол Петр, речи и проповеди которого дошли до нас в Книге Деяний, свидетельствуют, наконец, авторы посланий, из которых наиболее ярким и убедительным является исповедание апостолом Павлом его непоколебимой веры в реальность Воскресения Христова, исповедание, которое он оставил нам в 15 главе Первого послания к Коринфянам (1 Кор 15:1-8).

Все эти свидетельства говорят о двух фактах, неразрывно связанных с событием Воскресения, им обусловленных и из него вытекающих.

Первый из них – исчезновение тела Господа Иисуса Христа из гроба, обнаруженное теми, кто пришел к пещере на третий день после погребения.

Евангелисты Марк, Лука и Иоанн подробно описывают посещения гроба учениками, сопровождавшиеся ангельскими явлениями, количество которых установить затруднительно. Евангелист Иоанн много внимания уделяет приходу ко гробу Марии Магдалины и ее весьма знаменательному диалогу с воскресшим Спасителем. Спаситель посылает ее благовествовать о Его Воскресении ученикам, чем вполне обосновывается присвоение ей Церковью звания равноапостольной. Евангелист Матфей, рассказывая о явлении ангелов, на сей раз женам-мироносицам, говорит также о явлении Христа собравшимся, по-видимому, многочисленным ученикам и ученицам Христовым в Галилее, где и было ими получено знаменательное повеление: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам»; это повеление было подкреплено великим обетованием: «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:19,20).

Евангелисты не раз упоминают о пустом гробе (Мф 28:6; Мк 16:5,6; Лк 24:2,3,12; Ин20:5-8), упоминают без всякой нарочитости, говоря об этом как о факте весьма значительном, необычайном, для всех представляющемся поразительным, но ко времени написания авторами своих творений уже широко известном. Само по себе исчезновение тела из гроба отнюдь не вызывает мысль о Воскресении; даже многократные предсказания Самого Спасителя о предстоящем Воскресении не подготовили учеников к восприятию события столь чудесного и превосходящего даже человеческое воображение. Это видно из широко распространившихся рассказов стражников о якобы совершившемся похищении тела Иисусова Его учениками (Мф 27:62-66; 27:11-15); та же мысль о похищении как о наиболее вероятной причине исчезновения тела из гроба приходит в голову Марии Магдалине: «Унесли Господа моего, и не знаю, куда положили Его» (Ин 20:13). Эта элементарная версия находит себе опровержение не только у евангелиста Матфея, приписывающего ее иудейским властям, но и христианского автора II-III вв. Тертуллиана, который указывает на внутренние противоречия в словах стражников: если похищение произошло в то время, когда они спали, то как же они могут утверждать, что похитителями были ученики?

Вторым фактом, уже непосредственно указывающим на Воскресение, исследователи обобщенно называют последовательные явления Христа большому числу лиц. Среди них Мария Магдалина (Ин 20:14-18), другие жены-мироносицы, ближайшие ученики Христовы – Петр и Иоанн (Ин 20:3-9), двое из числа семидесяти Клеопа и Лука – путешественники в Эммаус (Лк 24:13-34), все одиннадцать учеников (двухкратные явления им Христа в дни субботние и при рыбной ловле на Геннисаретском озере (Ин21), множество учеников, которым являлся Спаситель (может быть, неоднократно), при последнем явлении – свидетели Его Вознесения (Мф 28:6-20; Мк 16:6-20; Лк 24; Деян 1:4-11; 1 Кор 15:1-11).

Воскресение представлялось ученикам Иисуса, да и всем о Нем слышавшим, столь невероятным событием, что даже личные контакты с Воскресшим вызвали первоначально испуг и мысли о призрачности явления. Чтобы убедить учеников в реальности Своего Воскресения, Христос демонстративно пьет и ест пищу, которую ему дали по Его просьбе. Неверие учеников ни в малой степени не уступает неверию Фомы (Ин 20:19-29). Не верили ученики также рассказам женщин о явлении им Христа, за что

получили от Него впоследствии суровое порицание (Мк 16:14). Особенно ярким и убедительным свидетельством о Воскресении исследователи Нового Завета считают высказывания апостола Павла, который ссылается на многочисленных участников встречи с воскресшим Христом (по-видимому в Галилее, ср. Мф 28:16-20). Здесь апостол пишет, что более чем пятьсот «братьев», (т.е. верующих во Христа, в том числе, конечно, непосредственных учеников) еще были живы в момент написания послания.

Из текста явствует, что эти оставшиеся в живых свидетели могут и готовы подтвердить необычайные и, конечно, оставшиеся в их памяти переживания (1 Кор 15:3-8).

Свидетельство апостола Павла важно еще и тем, что он ссылается на явления Христа отдельным лицам и собравшимся вместе апостолам – это полностью совпадает с упоминаниями о случившемся у евангелистов.

Воскресение Христово столь тесно связано с верой во Христа как в Богочеловека, как в Сына Божьего, воплотившегося «нас ради и нашего ради спасения», что нельзя верить в Божественность Христа и отвергать Его Воскресение. Точно так же верно и обратное – невозможно принимать за истину факт Воскресения Христа и при этом не верить в Его Божественность. Апостол Павел говорит об этом следующим образом: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1 Кор 15:13). Именно это соответствие и явилось причиной многочисленных попыток свести изложенные евангелистами факты к естественной феноменологии, совершенно исключающей необходимость усматривать в этих фактах что-либо сверхъестественное.

Первая из этих попыток, наиболее древняя, изложена выше: речь идет о выдвинутой иудейскими властями версии о якобы имевшей место краже тела Иисусова. Эта версия столь наивна и противоречива, что ее приняли лишь чрезмерно доверчивые. Гораздо большим распространением пользовалась версия о мнимой смерти. Некоторые авторы, представители критического «богословия» XVIII-XIX вв. (Бруно Бауэр и др.) высказывали предположение, что Иисус на кресте не умер и во время снятия с креста и последующего погребения пребывал в обморочном состоянии, обусловленным большой потерей крови: положенный на холодную плиту гроба, Он якобы спустя некоторое время пришел в сознание, вышел из гроба (т.е. из искусственной пещеры, в которой был погребен) и стал появляться перед Своими учениками.

Эта версия тоже внутренне противоречива, ибо человек, перенесший большую потерю крови (кровь текла одновременно, по крайней мере, из четырех сквозных ран) не в состоянии не только отвалить тяжелый камень от входа в пещеру, затем странствовать и общаться с людьми, как ни в чем не бывало, но даже не в состоянии был бы двигаться, даже если бы пришел в сознание. К этому надо добавить, что по имеющимся научным данным при длительном висячем положении жизненно важные органы тела смещаются, что исключает возможность жизнедеятельности человека, даже если бы он был снят с креста еще живым.

Не следует забывать и о большой потере крови еще до распятия, в результате бичевания, а также общий нервный шок, нередко являющийся причиной мгновенной смерти уже в самом начале процедуры распятия. Другие критики Нового Завета, соглашаясь с тем, что Христос действительно умер и тело Его лежало во гробе после погребения, пытаются поставить под сомнение реальность Его посмертных явлений, утверждая, что ученики, сильно любившие Своего Учителя, не могли примириться с мыслью о Его смерти, а Он неоднократно предсказывал, что смерть над Ним не будет иметь власти.

Утверждалось, что все явления Христа были не чем иным, как галлюцинациями, чем-то вроде гипноза, в одних случаях – массового, в других – индивидуального. Если авторы визионерской теории были искренни, то, видимо, они не учитывали ряда обстоятельств, в сумме своей совершенно исключающих возможность такого гипноза при описываемых в Евангелиях обстоятельствах.

Во-первых, ученики Христовы были в большинстве своем людьми физического труда, грубыми и простыми, что, как известно, не предрасполагает к галлюцинированию, к переживанию каких-либо призрачных явлений и т.п.

Во-вторых, Христос являлся ученикам и наедине, и при стечении народа. Невозможно себе представить, чтобы люди разного возраста, пола, различных занятий и разной

степени близости ко Христу оказались почти одновременно во власти разнообразных галлюцинаций.

Но самым сильным, убедительным и практически неопровержимым доказательством Воскресения Христова как исторического факта является мученичество и смерть провозвестников Воскресения, в том числе авторов евангельских повествований. Почти все они отдали свою жизнь как в переносном, так и в буквальном смысле, за истину, которую благовествовали, средоточием которой было Воскресение их Учителя и Господа. Как известно, люди отдают свою жизнь за веру, за Родину, за научную истину, за любимых, но никто никогда не жертвовал жизнью ради собственной выдумки, порождения собственной фантазии. Психологически невозможно, чтобы апостолы, спрятав где-то вытасченное из гроба тело Иисуса, потом шли на смерть, когда достаточно было им сознаться в своей выдумке, чтобы смерти избежать. Точно так же им легко было отказаться от утверждений о встречах с Христом после Его Воскресения, если бы эти встречи явились плодом их фантазии, притом, к слову сказать, фантазии, чрезмерно богатой для простых, практически необразованных выходцев из галилейских поселений. Только абсолютная уверенность в подлинности наполнявшей их души вести о Воскресении и о вечном духовном пребывании с ними Учителя (Мф 28:20) могла дать им мужество и силы, чтобы проливать свою кровь за эту бесконечно дорогую для них истину.

Несмотря на то, что, как мы видели, реальность Воскресения Христова засвидетельствована не менее достоверно, чем множество других исторических фактов, истинность которых не вызывает ни у кого сомнения, однако само Воскресение – событие столь чудесное, столь далеко выходящее за пределы природных процессов, что для восприятия его как истины рациональных методов познания недостаточно.

Плодотворное переживание истины Воскресения Христова ни в коем случае не сводится к знакомству с ним как с историческим фактом, но требует также участия в восприятии этого факта чувства и воли. Это говорит о теснейшей связи познания истины Воскресения Христова с познанием Самой Личности Иисуса Христа как нашего Господа и Спасителя, как Богочеловека.

Радуюсь евангельскому благовестию о Воскресении Христа Спасителя, мы устремляемся к воскресшему Христу с любовью и благодарностью не только за перенесенные Им ради нашего спасения страдания, но и за Его победное Воскресение, участниками которого Он нас всех сделал. Христос – Первенец из умерших, оживший и вечно живой (1 Кор 15:20). По Его непреложному обещанию Он, по воле Отца Небесного, действием Святого Духа оживотворит и воскресит всех, кто следует за Ним в вере, надежде и любви.

Хотя Воскресение является величайшим проявлением именно Божественной природы Христа, однако не следует забывать, что и до и после Воскресения окружающие, в том числе свидетели Воскресшего, воспринимали прежде всего человеческую природу Христа, а Божественность Его стала окончательно достоянием их сознания только в результате излияния на них Святого Духа. Именно поэтому и известие об опустевшем гробе и сами явления Христа вызывали поначалу вполне понятное недоверие и изумление, а лишь потом – радость и восторг.

Однако для последующих поколений, для членов Церкви, т.е. для уже облагодетельствованных в Св. Крещении, проявление Божественности Иисуса Христа не является ошеломляющей новостью. Людям, знающим с самого детства, что Христос Иисус не только Великий Учитель, не только Наставник, любящий беспрдельно Своих учеников, но также Сын Божий, воплотившееся и вочеловечившееся Слово Отчее, событие Воскресения, т.е. победа Христа над смертью, представляется естественно вытекающим из Его Божественности.

Чудесное, т.е. выходящее по воле Божьей за пределы естества, начинается уже с момента зачатия Сына Божьего в девственном чреве Девы Марии под наитием Святого Духа. В этот момент свершилось то, о чем Афанасий Александрийский писал: «Бог стал человеком для нашего Обожения». Все остальное – и исцеления, и воскрешения, и возвешение Христом Его единства с Богом Отцом Небесным, и наконец, победа Христа над собственной смертью, – все это проявления Божественности вочеловечившегося Сына Божьего. Восприяв всем своим существом великую истину пришествия в мир Сына Божьего, христианин уже не удивляется тому, что для Христа не было и нет ничего

невозможного: «Идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин: творит бо елико хочет»¹³⁷.

Наоборот, если бы земная жизнь Спасителя представляла бы собой обычную последовательность естественных действий, событий и ситуаций, общих для каждого человека, это должно было бы вызвать изумление и даже недоверие к евангельскому повествованию. Христианин воспринимает с одинаковой благодарностью, с одинаковой радостью как смирение Христа, в Своей человечности смирившего Себя, быв послушным даже до «смерти» и смерти крестной (Флп 2:8), так и величие Его Божественности во всех ее проявлениях, особенно, конечно, в Его победном Воскресении.

Уже упоминалось, что восприятие богочеловеческой Личности Иисуса Христа, ее усвоение верующим, надеющимся и любящим христианином в идеале может и должно охватывать всю душу христианина. Читая или слушая Новый Завет, человек при наличии молитвенного желания приблизиться к своему Создателю и Спасителю ощущает в большей или меньшей степени духовное тепло, проникающее в глубь его духовной природы, дающее ему радость примирения с Богом, живую уверенность в любви Божьей, всегда открытой для него во Христе Иисусе. В этом ценнейшее для нас, решающее для судеб каждого человека - здесь и в вечности - проявление Божественности Христа.

«Бог есть любовь», и, любя нас, Он возбуждает в каждом из нас ответное устремление в любви к Нему, так что «пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» (1 Ин 4:16).

Глава: VIII. РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Общеизвестно, что любая религия в той или иной степени влияет на жизнь большинства ее приверженцев, а религиозные учения претендуют на тотальность и всеобщность этого влияния. Монотеистические вероучения, в частности христианство, по своей сущности формируют (или пытаются формировать) все стороны человеческой жизни, мышление, эмоции, поведение, деятельность, отношение к Богу, к окружающим людям, к природе. Влияние христианства реализуется главным образом через Церковь и с ее помощью распространяется на все человечество; одни, будучи членами Церкви, воспитываются Словом Божиим, благодатью Таинств. Другие, находясь вне Церкви, подвергаются, однако, ее просвещающему и благодатному воздействию, подобно тому как люди, находясь вне дома, все же видят свет зажженной лампы, которая, хотя непосредственно освещает только пребывающих в нем, в какой-то степени светит и тем, кто вне его, радуя их, вселяя бодрость, помогая пользоваться расположенным вблизи путем, наконец призывая войти в дом и воспользоваться его светом в полной мере.

Уточняя, следует сказать, что субъектом благотворного влияния Церкви является живущий в ней Дух Божий, орудием которого призвана быть Церковь во всей полноте ее жизнедеятельности (Еф 2:18-22; 3:5; 2 Кор 5:10).

Царство Божье, часть которого составляет Церковь, для человека объективно является самой большой ценностью в мире, ради обладания ею вполне оправданно пожертвовать любыми другими ценностями, как бы велики они ни были (Мф 13:44-45).

Более того, Сам Бог, созданием и орудием Которого является Церковь, желая, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4), воздействует на людей, призывая их к вхождению в Церковь и к реализации своей христианской принадлежности, иначе говоря, к христианской жизни (Еф 4:1; 2 Фес 1:2). Этот призыв сопровождается благодатным воздействием, побуждающим человека к добру, к конкретным поступкам, соответствующим воле Божьей (Флп 2:13).

Упомянутая выше тотальность воздействия религии на человека выражается именно в том, что нет такой деятельности, такого поведения, такой сферы человеческого бытия, которые были бы чужды религиозному влиянию, не имели бы с религией никакого соприкосновения, не подвергались бы с религиозных позиций той или иной оценке, в истинной религии Нового и Ветхого Заветов идентичной Божественной оценке.

Особенно в Торе настоятельно и красноречиво звучат призывы к тому, чтобы все поступки человека были проникнуты стремлением к исполнению воли Божьей: «Смотрите, поступайте так, как повелел вам Господь, Бог ваш; не уклоняйтесь ни направо, ни налево; ходите по тому пути, по которому повелел вам Господь, Бог ваш,

дабы вы были живы и хорошо было вам...» (Втор5:32-33). «И да будут слова сии, которые Я заповедаю тебе сегодня, в сердце твоём. И внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая. И навяжи их в знак на руку твою и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор 6:6-9).

Обращаясь к Новому Завету, видим, что категоричность к всецелому «преданию самих себя, друг друга и всей жизни своей» в волю Божию¹³⁸ по сравнению с Ветхим Заветом еще возрастает. Отменяется мелочное регулирование процедур, ритуальных, бытовых, санитарно-гигиенических, юридических, однако освященные Божественным авторитетом призывы и требования обращены теперь к личности в ее существе, в ее духовной субстанциональности и приобретают онтологический характер.

Призыв отдать себя Богу в тотальной, охватывающей личность в ее целостности любви к Нему, прозвучал уже в Моисеевом законе (Втор 6:5), но там среди мелочных, сложных и тяжких в своей обрядовой принудительности законнических предписаний он оказался не услышан. В Новом Завете этот призыв – в центре внимания (Мф 22:37-40). В Новом Завете исполняется то, что в Ветхом Завете только провозглашалось: «Сын мой! Отдай сердце твое мне» (Притч 23:26). Автор притчей обращается якобы к своему сыну, но эти слова можно понять и как призыв Господа ко всем чадам Его, ибо уже в дни Иеремии Господь обещал избранному народу: «вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер 31:33).

Естественно, что такая полнота отдачи себя любимому Богу, всецелая проникнутость самого себя Его Словом (заповедями) имеет следствием большую, чем в Ветхом Завете, степень влияния этого Слова на всю жизнь, на все поведение, на все действия человека, который как «сын света» (1 Фес 5:5) уже не может беспечно «спать» подобно «сынам тьмы» (ст. 5,6) и потому «трезвится облекшись в броню веры и в шлем надежды спасения» (ст. 8; ср. 1 Кор 13:13; Еф 6:13-17).

Итак, нет и не может быть сферы деятельности, которая находилась бы вне воздействия религиозной настроенности, религиозных переживаний христианина. В какой бы ситуации он ни оказывался, каким бы внешним воздействиям ни подвергался, он всегда и в их оценке и в своей на них реакции или спонтанно проявляет себя как христианин. Или во всяком случае оценивает собственное поведение, собственную реакцию с христианских позиций.

Еще более яркую христианскую окраску имеет личная инициатива христианина в любой области его жизнедеятельности. Так, соприкасаясь с человеком, нуждающимся в помощи, христианин или сразу же, не раздумывая и не сомневаясь, оказывает эту помощь или, если по тем или иным причинам от оказания помощи воздерживается, оценивает свое поведение, осуждая его как противоречащее христианской сущности или оправдывая какими-то объективными обстоятельствами (отсутствие средств, опасение злоупотребления или другие препятствия).

Какую бы сферу деятельности, какую бы ситуацию мы ни рассматривали, везде искренняя, глубокая религиозность, в частности христианская, в той или иной степени определяет поведение человека верующего, или, по крайней мере, на него влияет.

Как же относится данная нам в Откровении христианская религия к различным видам жизнедеятельности?

Религия и труд

Труд, как известно, является основой существования человечества.

Экзистенциальная необходимость труда нашла свое отражение в самой первой из преподанных Богом заповедей: «Наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте над рыбами морскими, и над небесными птицами и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1:28). Обладание природой, о котором здесь идет речь, возможно лишь в результате применения труда.

Грехопадение изменило взаимоотношения между человеком и природой; в первозданных условиях природа легко поддавалась целенаправленным усилиям человека по ее использованию, образно говоря – шла ему навстречу, так что он мог ощущать свое единство с природой, какое-либо противодействие с ее стороны

отсутствовало. Все изменилось в результате грехопадения, т.е. отделения человека от Бога: из свободного и радостного, всегда плодотворного естественного самопроявления труд превращается в тяжкую борьбу с природой, суровой, нередко враждебной и жестокой. Божественное «трудовое законодательство» зазвучало совсем по-новому: «Со скорбию будешь питаться от нее (земли) во все дни жизни твоей; терние и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб...» (Быт3: 17-19). Иначе говоря, труд из естественного, свободно осуществляемого взаимодействия с природой превратился в средство наказания, являющегося средством воспитания, подвергаясь каковому, человек активно приучается к полезному для себя доброделанию.

Таков был труд Авеля и Каина, между коими впервые имело место разделение труда: «И был Абель пастырь овец, а Каин был земледелец» (Быт 4:2). Когда сердце Каина уже наполнялось завистью и ненавистью к брату своему, Господь призывает его к труду, указывая на благотворное, отвлекающее от греховных помыслов воздействие: «Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт4:7). Как известно, Каин не устоял в этой борьбе и своим тяжким грехом закрепил непослушание воле Божьей, допущенное его родителями.

Ярким примером плодотворного труда как исполнения Божественного повеления, может служить строительство Ноем ковчега. Уже при рождении Ноя о нем, как о трудолюбце, было сказано устами отца его Ламеха: «Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь» (Быт 5:29). Потоп был таким грандиозным событием, что Богу было угодно после его прекращения подтвердить и как бы продлить завет, данный прародителям: «плодитесь, размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею». После совершенного Каином убийства своего брата Господь угрожает тем, кто последует его примеру: «Взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его; кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт 9:5-6).

Однако «помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт 8:21), и люди вскоре начали злоупотреблять трудом: средство своего исправления и очищения они направили против воли Божьей – строительство Вавилонской башни стало проявлением греховного своеволия, превозношения и гордыни (Быт 11:1-9). В дальнейшем ветхозаветные мыслители неоднократно указывали на труд как на благо, как на источник душевного покоя, чистой совести и уверенности (Еккл 5:7; Пс 136:2; Пс 103:23). Но особенно глубокую и четкую положительную оценку труда мы находим в Новом Завете. Пожалуй, самым ярким высказыванием являются исполненные иронии и сарказма слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2Фес3:10). Далее он убеждает «Господом нашим Иисусом Христом» чтобы те, которые «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся,... работая в безмолвии, ели свой хлеб» (ст. 11,12). Себе апостол ставит физический труд в некоторую заслугу: «вы сами знаете, как должны вы подражать нам, ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы необременить кого из вас» (ст.7-8, см. также 1Фес4:10-12; Деян20:34).

Сам Иисус Христос явил Собой пример и образец трудолюбия: большую часть Своей земной жизни Он провел, занимаясь физическим трудом (Мк 6:3), а посылая учеников на проповедь, указывал, что и в этом случае труд является основой и оправданием потребления всего необходимого для пропитания, т.е. для жизни (Мф 10:10), более того – достоин награды (Лк 10:7). Проповеднические труды Спаситель неоднократно сравнивал с полевыми работами: такова притча о сеятеле (Мф 13:3-8), таков призыв молиться, чтобы Отец Небесный послал «делателей на жатву Свою» (Мф 9:38), причем усматривается разделение труда между сеятелями и жнецами (Ин 4:35-38).

О положительном значении труда, направленного на обеспечение всем необходимым самого труженика и его близких, Христос говорит как о чем-то само собой разумеющемся. Таковы притчи о талантах (Мф 25:20-30), о сеятеле (Мф 13:3-8) и др.

Указывая на необходимость и благотворность труда, Церковь однако, предостерегает от его фетишизации: часто звучащее в храмах «богородичное» евангельское чтение о Марии и Марфе (Лк 10:38-42), подчеркивает, что общение с Богом через Его святое слово более предпочтительно, чем забота о бренном.

Итак, труд как исполнение заповеди Божьей находит себе одобрение на многих страницах как Ветхого, так и Нового Заветов. Но в чем онтологическая ценность труда? Почему Богу угодно было (если, конечно, нам позволительно попытаться ответить на этот достаточно смелый вопрос) заповедать человечеству труд, сначала как творческую миссию, а после грехопадения как режим, единственно благоприятствующий борьбе с греховной скверной?

Отвечая на этот вопрос, следует исходить из главной ценности, основополагающее значение которой обуславливается ее Божественным происхождением, т.е. из любви.

Труд, совершаемый для других, для их пользы, физической или духовной, должно расценивать как добродетель, как исполнение новозаветной заповеди о любви к ближнему (Мф 22:37-39; Ин 13:31; XV,13; Гал 6:2), как проявление способности любить, являющейся одним из главных признаков нашего богоподобия, выявления этой способности не словами, а действием: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин 3:18; Иак 2:15-16; Гал 6:10).

Однако если труд, вдохновляемый любовью, полностью соответствует первичной заповеди, преподанной человеку до грехопадения (Быт 1:28), то труд, совершаемый только для снискания себе средств к существованию, является исполнением другой заповеди, данной после грехопадения (Быт 3:19); он оказывается трудом подневольным, тяжелым, неблагодарным, требующим больших усилий, но не дающим того, что называется моральным удовлетворением. Но и такой труд, имеющий несравненно меньшую ценность, чем труд творческий, совершаемый по любви, все же приносит духовную пользу, воспитывая человека, ибо, будучи объективно полезным, он легко может приобрести творческий характер. Кроме того (и это пожалуй самое важное), труд подневольный, ради куска хлеба, не оставляет времени для греховного времяпровождения, а сопряженный со страданием создает для греха неблагоприятные условия: «страдающий плотию перестает грешить» (1 Петр 4:1).

Все изложенное позволяет утверждать, что христианская религия (равно как и ветхозаветный иудаизм) не только позитивно относится к труду, но и стимулирует его своими призывами и заповедями. Есть все основания полагать, что и в других религиях целесообразный, общественно полезный труд пользуется позитивным отношением и оценкой.

Религия и семья

Первичным социальным образованием является, как известно, семья; родовые и племенные взаимоотношения возникли на основе усложнения, развития и конгломерации семейных отношений. Возникновение и оформление государственной власти имеет своим прототипом патриархальные отношения в семье, на следующих ступенях развития приводящие к появлению монархической единоличной или олигархической верхушки рода, племени, народа.

Семья, по Библии, ровесница человечества; в момент своего сотворения первый человек появляется на свет в половой двойственности: «мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). Но семья без потомства являет собой неполноту, незавершенность, ибо сами физические и духовные особенности разнополых особей имеют целевую направленность – рождение и воспитание следующего поколения; эта направленность закрепляется заповедью: «плодитесь и размножайтесь» (Быт 1:28).

Таким образом, принадлежность к семье определена онтологически, а противоположное состояние рассматривается как аномалия: «не хорошо быть человеку одному» (Быт 2:18).

Даже проникновение в человеческие отношения зла, закрепляющегося повторными, приобретающими все большую силу, все большее распространение грехопадениями (Быт 6:5), хотя и повлекло за собой потоп, не привело к разрушению семейных отношений; наоборот, спасшиеся от потопа Ной и его потомство сразу же после выхода из ковчега получают новое благословение, как бы восстанавливающее заповедь, данную прародителям: «плодитесь и размножайтесь и распространяйтесь на земле и умножайтесь на ней» (Быт 9:7).

Впоследствии целостность семьи подкреплялась Законом Моисеевым, который, допуская в известных пределах полигамию, запрещал излишества, угрожающие семье распадом и разрушением. Таковы заповеди, запрещающие прелюбодеяния (Исх 20:14), скотоложество (Исх 22:19), кровосмешение (Лев 18:6-18), мужеложество (Лев 18:22) (см. также Лев 20:10-21).

Не меньшее значение для сохранения и укрепления семьи имеет заповедь об отношении к родителям: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх 20:12). Заповеди предназначались для каждого израильтянина, но, в первую очередь, для людей вообще, и это, в частности в заповеди о почитании родителей, становится особенно наглядным: содержащиеся в ней обетования многолетия и благополучия понятны прежде всего в приложении ко всему народу. Не приходится отрицать, что народ, ведущий патриархальный образ жизни, легче осуществляет духовную преемственность, столь необходимую для сохранения своей идентичности, самобытной культуры, внутренней силы. Примером может служить тот же Израильский народ, сберегший свое единство, свое своеобразие и в ужасах вавилонского пленения, и под ударами иноплеменников, и в условиях римского владычества и даже в страшном испытании рассеянием.

В Новом Завете значение и нерасторжимость брака в категорической форме подтверждается Самим Христом (Мф 19:3-9), даже первое чудо, сотворенное Им в Кане, имело целью поощрение брачного веселья (Ин 2:1-11).

Однако в высказываниях Спасителя мы находим не только ветхозаветное утверждение значительности брака как богоустановленного изменения жизненного уклада брачующихся (Мф 19:5; ср. Быт 2:24), но и осуждение всякого нарушения незыблемости брака, его расторжения даже на «законных», казалось бы, основаниях (Мф 19:7-9).

У апостола Павла брак оказывается прекрасным образцом взаимоотношений между Христом и Церковью (Еф 5:22-33). При всей возвышенности такого понимания брака апостолу свойствен и сугубо практический к нему подход: он видит в нем панацею от похотливости, от подчиненности души половому влечению, в чем и заключается опасность блуда (1 Кор 7:2,5,9; ср. Мф 5:27-28; 15:19-20).

В конце I тысячелетия своего исторического бытия Христианская Церковь усваивает взгляд на брак как на таинство, к чинопоследованию которого сначала допускались только граждански свободные лица; лишь в XIII-XIV вв. Таинство брака стало доступным также и для лиц, находившихся в рабском состоянии, и приобрело таким образом общецерковное распространение.

Обобщая сказанное, можно утверждать, что Откровение, как иудаистское, так и христианское, с одной стороны, говорит о браке, т.е. об исключительной, включающей половые отношения, близости двух человеческих гетеросексуальных существ, как о столь же онтологичном Божественном установлении, что и само творение. Одновременно Откровение воспринимает брачное состояние как заданную биологическую и социальную действительность, ее одобряет, узаконивает и регулирует, стремясь обеспечить прочность и эффективность брака.

Брак – моногамный или полигамный – есть явление общечеловеческое, в своей биологической основе подтверждающее родственность человека высшим представителям животного мира. Семейные отношения, как известно, свойственны человечеству на всех ступенях его развития, ибо назначением брака является не только самовыражение и самоутверждение обоих супругов в совместной жизни, любви и взаимопомощи (Быт 2:18; Еф 5:22-25,33), но и воспроизводство человеческого рода (Быт 1:28). Общечеловечность семьи надо рассматривать как причину того, что почти все религии, при всем их разнообразии, при их нередко взаимоисключающих различиях и особенностях, как правило, позитивно относятся к браку и не только одобряют его, но и осяцают.

Единственным известным нам исключением является классический буддизм: характерный для него крайний пессимизм исключает не только радостное, но даже сколько-нибудь позитивное отношение к семейной жизни. Вероятно, именно такая, находящаяся в противоречии с естественными, биологически обусловленными склонностями подавляющего большинства человечества установка может

рассматриваться как одна из важнейших причин поражения, которое проповедники буддизма потерпели сначала на его родине в Индии, а потом и в Китае.

Семейные отношения являлись базисом для развития более обширных и количественно усложненных общественных образований. Исследования археологов и антропологов позволили установить, что религиозные воззрения и переживания, искони присущие человечеству, способствовали образованию и консолидации родовых и племенных отношений. Достаточно вспомнить, как примитивный анимизм в условиях родового строя развился в тотемизм, т.е. поклонению покровителю уже не отдельных лиц, а целого клана, рода или даже племени. Тотемизм характеризуется не только появлением зачатков мифологии, в ходе дальнейшего развития достигшей полного раскрытия в идололатрическом политеизме, но также образованием жреческого сословия, которое, как правило, взаимодействовало с политическим руководством рода, или вождями. Именно через них религиозное восприятие жизни оказывало большее или меньшее, но всегда сакрализующее влияние на все стороны жизни рода или племени, в том числе и на решение таких общих для всех его членов проблем, как война или мир с соседними племенами, общая охота, выборы или смещение того или иного вождя. Конечно, такое воздействие было возможным только при консервативно-охранительном и уж во всяком случае позитивном отношении к самой структуре данного социального образования, к формам его жизнедеятельности. Таким образом, эти социальные образования, будь то семья, род, племя или даже народность, пользуются со стороны религии, прежде всего со стороны ее провозвестников и деятелей, т.е. жрецов, самым позитивным отношением и в ответ на это отношение, как правило, получают подчинение авторитету как самой религиозной доктрины, так и ее носителей – жреческого сословия.

Библия и здесь дает нам примеры, позволяющие наглядно представить себе упомянутые социальные связи.

Так, Авраам, будучи главой рода, выступает не только как облеченный авторитетом и властью патриарх, но и как духовный глава рода, включающего чад и домочадцев, а также слуг и пришельцев.

Так, Моисей и его брат Аарон теократически подчиняют себе весь народ, причем Моисей буквально отождествляет требования подчинения ему лично с авторитетом возвеваемой им воли Божьей.

Теперь мы подходим к наиболее сложному из всех социальных аспектов религиозной жизни – к взаимоотношению между религией и государством.

Религия и государство

Согласно классическому марксистскому определению, государство есть «орган классового господства». Такое понимание сущности государства казалось незыблемым до возникновения, становления и развития социалистических государств. В то время «социализм» и «государство» считались несовместимыми, взаимоисключающими понятиями. Предполагалось, что смена капиталистического общества социалистическим будет сопровождаться отмиранием государства вплоть до полной его ликвидации. Вместе с государством подлежат уничтожению находящиеся в его распоряжении средства насилия и угнетения – армия, военный флот, полиция, тюрьмы, концлагеря, суды и т.п.

Однако опыт существования ряда государств в условиях попыток реализации социалистических идеалов показал, что присущие в свое время классикам марксизма представления о неизбежном (с развитием социализма) отмирании государственных структур являлись утопией, происхождение которой восходит еще к так называемым социалистам-утопистам (Томасу Мору, Сен-Симону, Фурье, Оуэну и др.).

Хотя с течением времени подобная утопичность становилась почти для всех очевидной, однако это не мешало стоявшим у власти именовать сменявшиеся тоталитарные структуры то «реальным», то «зрелым» социализмом.

Итак, государственные образования присущи уже рабовладельческому, а потом феодальному укладам, неотъемлемы также и от капиталистического строя, они оказываются реальностью и для всех тех формаций, которые возникали в ряде стран в процессе попыток реализации в них социалистической идеи.

Господь наш Иисус Христос провел Свою земную жизнь в условиях одновременного существования в Палестине двух государственных систем, чей гнет как бы взаимно усиливался: колониального режима Римской империи, куда Палестина входила на правах автономной провинции, и органов местной власти, непосредственно управлявших израильским народом. Во главе их стояли «цари», пользовавшиеся весьма ограниченными правами во внешнеполитической деятельности страны и практически неограниченными возможностями подчинения и эксплуатации своих подданных¹³⁹. Сюда следует отнести также гнет религиозной верхушки израильского народа, его первосвященников и священников, тоже принимавших участие в управлении народом, но уже на теократической основе; они разделяли со всем народом тяготы иноземного владычества, но относились к нему примиренчески, опасаясь неминуемого поражения в открытой борьбе (Ин 11:48)¹⁴⁰.

Христос, как и следовавшие по Его тернистому пути ученики, испытывали все тяготы и страдания Своего народа: еще в раннем детстве Он подвергся изгнанию, большую часть жизни провел в бедности, занимаясь физическим трудом, — следовательно, разделял все тяготы Своих сограждан, которые находились в самом нижнем ярусе социального здания; не имея никакого материального обеспечения, Он вместе с учениками выплачивал подати (Мф 17:24-27). Наступило, наконец, время, когда власти, сначала отечественные, а потом и чужеземные, вступили с Ним в открытый конфликт. Этот конфликт продолжался и развивался со все возрастающей силой и после смерти и Воскресения Иисуса Христа: в Книге Деяний Апостолов подробно описаны преследования, которым подвергались апостолы Христовы, их последователи и преемники. Как мы знаем, Христианская Церковь страдала от гонений вплоть до появления Миланского эдикта императора Константина (313 г.).

Казалось бы, устойчиво-агрессивное отношение к христианству с самого его зарождения со стороны всех типов государственной власти того времени должно было иметь последствием негативное отношение к государству как Божественного Основателя Христианской Церкви, так и Его последователей.

Мы видим, однако, что отношение их к государству было иным. На всем протяжении евангельской истории ни в одном высказывании Христа мы не находим даже намека, который можно истолковать как осуждение римских или еврейских государственных органов власти. Наоборот, уплата налога (Мф 17:24-27), повеление отдавать «кесарево кесарю» (Мф 22:21) говорят о признании необходимости подчинения церковным, или же государственным властям при исполнении ими функции взимания налогов, функции принудительной, для населения тягостной, а в случае, когда налог взимался римским государством, даже оскорбительной и тревожащей совесть правоверного иудея.

При личном контакте с представителями римского государства: с сотником, удостоившимся похвалы Христа за свою веру (Мф 8:5-13; Лк 7:1-10), с распинателями, прибывавшими Христа ко кресту, с судившим Его Пилатом, мы не находим ничего, что свидетельствовало бы об отрицательном отношении Его к занимаемым ими должностям или к выполняемым ими обязанностям. Наоборот, сотник удостоился не только похвалы, но и исцеления больного слуги, распинатели оказались объектом предсмертной молитвы Спасителя об их прощении (Лк 23:34), наконец, когда в беседе с Пилатом заходит речь о правовой основе власти римского прокуратора, Господь прямо указывает на Божественную волю как на источник этой власти (Ин 19:11)¹⁴¹.

Если мы обратимся к апостольским высказываниям, то и там найдем не отрицание государства, в частности, государственной власти, а наоборот — прямое обоснование его легитимности, притом не только как человеческого, но и как Божественного установления.

Одним из наиболее ярких и четких таких высказываний можно считать призыв апостола Павла, обращенный к его ученику Титу и указывающий на необходимость для христианина «повиноваться и покоряться начальству и властям» (Тит 3:1). Ему вторит апостол Петр: «Будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа...» (1 Петр 2:13). Начальствующих, в частности царей, не только следует слушаться, но и за них молиться (1Тим 2:1-2). Но самое подробное и обстоятельное изложение и обоснование христианского позитивного отношения к властям мы находим в знаменитой 13 главе Послания к Римлянам. Здесь безапелляционно утверждается божественно-промыслительное происхождение любой власти: «нет власти не от Бога, существующие

же власти от Бога установлены». Отсюда вывод: «противящийся власти противится Божию установлению» (Рим 13:1-2).

Теперь поставим проблему в онтологически-моральном аспекте. В чем кроется причина отмеченного выше, несомненно, положительного отношения новозаветных авторов к носителям власти как таковым?

Почему Заповедавший подставляет щеку для повторного удара, воздерживается от обличения тех, кто применяет насилие, исполняя служебные обязанности и считает закономерным взимание податей со Своего народа в пользу угнетателей?

Мы не найдем удовлетворительного ответа на этот вопрос, если ограничимся приведенным выше определением государства как органа классового угнетения. Но все становится понятным, если обратить внимание на односторонность и неполноту этого определения.

К. Маркс, говоря о государстве, выделял в его деятельности «выполнение общих дел, вытекающих из природы всякого общества...»¹⁴². Как справедливо пишет Г. Н. Манов, «государство, как официальный представитель общества и управляющая система, не может не осуществлять и общесоциальную деятельность, призванную поддерживать необходимые условия существования цивилизованного человеческого общежития (организация транспорта, связи, просвещения, здравоохранения и т.п.)»¹⁴³. В этот перечень общесоциальных задач, возложенных на государство населением, следует, как представляется, включить организацию коммунальных услуг, снабжения, нормальной деятельности средств массовой информации, наконец, но не в последнюю очередь, поддержание спокойствия и порядка (милиция, суд, места заключения и т.п.) для защиты общества и отдельных граждан от посягательств со стороны тех или иных индивидуальных или коллективных правонарушителей, душевнобольных и других социально-неполноценных и потому опасных лиц и сообществ. Не малое значение имеет также разрешение при помощи государственных судебных органов всевозможных конфликтов, возникающих на почве владения имуществом.

Хотя классовый характер государства может сказываться как на законодательстве, так и на действиях исполнительных властей, придавая им недемократический, с общечеловеческих позиций несправедливый (хотя, может быть, с позиций господствующего класса, вполне оправданный) характер, однако в целом необходимость организующих, направляющих, регулирующих и правозащитных функций государства очевидна.

Можно полагать, что именно общественно-полезные функции государства оправдывают его существование, а в принципе и деятельность в глазах авторов Священного Писания, а также Самого Иисуса Христа. Притом некоторые такие функции по необходимости сопровождаются принуждением, в частности – борьба с преступностью. Многозначительное обобщение, произнесенное Спасителем в Гефсиманском саду: «Все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф 26:52), подразумевает два меча, один – преступный, другой – карающий.

Еще большую определенность придает этой же идее апостол Павел, когда, говоря одобрительно о борьбе властей, «начальника», с правонарушителями, он угрожает, «ибо не напрасно носит меч» (Рим 13:4) и тут же разъясняет, что действия властей страшны только для делающих зло: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее» (ст.3).

Явная не только для нас, но несомненная и для самого апостола идеализация судебной и полицейской власти только подтверждает и подчеркивает высокое значение, придаваемое этой власти апостолом, который тут же возводит ее происхождение к самому высокому Источнику: «Начальник есть Божий слуга... отмститель в наказание делающему злое» (ст.4).

И эти строки ложились на папирус или на пергамент уже после преследований, которым подвергались христиане и сам апостол Павел сначала от иудейских, а потом и от римских властей, всего за несколько лет до страшных гонений, обрушившихся на Римскую Церковь при Нероне, на которого ведь тоже распространяется признание божественного происхождения всякой власти, ибо «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (ст.1)!

Итак, государственные формации сменяют одна другую, а отношение христианской веры, как правило, и Церкви к Государству остается, в принципе, положительным.

Отношение государства к Церкви представляет много более пеструю картину: жестокие преследования христианства в Римской империи, истребление священников и массовое закрытие Церквей в период Великой Французской революции в конце XVIII в., гонения на представителей любой религии в Китае во время «культурной революции» 60-х гг. текущего столетия.

Не является секретом, что и в нашей стране позиция государства к Церкви, да и к религии вообще в XX вв. менялась в очень широком диапазоне. Уже первая русская революция повлекла за собой существенные изменения в правовом положении Православной Церкви: санкционированная в 1905 г. довольно широкая веротерпимость поставила Церковь по отношению к другим религиозным объединениям в положение много более равноправное, чем это было в течение всей ее многовековой истории. Особенно заметно это по сравнению с послепетровским периодом, когда на протяжении почти 200 лет делались попытки превратить Церковь в один из аппаратов бюрократически-полицейского угнетения человеческой совести, лишения людей одного из элементарных прав: права свободного исповедания своей веры, что для религиозного человека равносильно лишению свободного духовного дыхания.

После Октябрьской революции положение Церкви и ее отношения с государством изменились еще более радикально. Отделение Церкви от государства, лишение церковных организаций прав юридического лица, принципиально отрицательное отношение к религии вообще и особенно к Церкви со стороны правящей коммунистической партии поставили Церковь в крайне трудное положение, к которому верующие, особенно духовенство, были совершенно неподготовлены. В этих условиях особенно болезненно на жизни Церкви и на сознании верующих людей сказывались закрытия многих храмов, почти всех монастырей, репрессии против священнослужителей и других церковных деятелей. Не менее тяжело действовало ставшее системой осмеяние отдельных церковных людей в сани и без сана, и даже предметов религиозного почитания и самого содержания религиозного вероучения.

Верующая часть населения не только тяжело переживала страдания Церкви, но во многих случаях оказывала сопротивление, что являлось поводом для еще более сильных репрессий. Множество священнослужителей погибли, а тюремное заключение и концлагеря стали уделом большинства.

В этих условиях руководство Русской Православной Церкви пошло на шаг, эпохальность значения которого трудно переоценить: в 1927 г. исполнявший в то время обязанности Местоблюстителя патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский) выступил с «Посланием к пастырям и пастве», где сообщалось об организации Временного Патриаршего Священного Синода, получившего признание со стороны Советского правительства как центральное церковное управление. В этом же послании излагалась лояльная к Советской власти позиция деятельности Патриархата при сохранении безусловной верности православию «со всеми его догматами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом». Впервые в условиях утвердившейся Советской власти в этом послании с большой силой прозвучала патриотическая нота: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, и неудачи – наши неудачи, оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза «не только из страха, но и по совести», как учил нас апостол (Рим 13:5).

Однако эти церковные деяния, соответствовавшие духу и букве христианского благочестия, не предотвратили новых волн репрессий, обрушившихся на Церковь, равно как и на другие религиозные общества и организации в конце 20-х и особенно в 30-е годы. Ускорился темп ликвидации церковных общин¹⁴⁴, часто сопровождавшейся уничтожением храмов; еще большее число священнослужителей подвергалось заключению и ссылке, многие были физически уничтожены, соответствующая обработка общественного мнения привела к тому, что даже посещение богослужений ставило человека под подозрение. Все это было одним из ярких проявлений так называемого культа личности, характеризовавшегося террором, охватившим все слои советского общества, в том числе и отнюдь не в последнюю очередь – Церковь.

В середине войны в отношении Советского государства к Церкви произошла существенная перемена к лучшему. Архиерейский собор 1943 г. избрал митрополита

Сергия на пустовавший 18 лет Московский Патриарший престол, и в жизни Церкви начался новый этап. По всей территории Советского Союза в городах и селах вновь создавались церковные общины, открывались храмы и монастыри, возобновилось, хотя и в крайне скромных масштабах, издание духовной литературы, вскоре были открыты первые духовные учебные заведения.

Причину всех этих изменений к лучшему следует искать, с одной стороны, в ярко выраженной патриотической деятельности Церкви, не только благословлявшей народ на борьбу с иноземными захватчиками, но и активно содействовавшей этой борьбе морально и материально, а с другой – в понимании Советским правительством, что сплочение всех слоев и сил народа необходимо для достижения победы, для спасения нашего народа от рабства и уничтожения.

Казалось бы, лояльность Церкви к Советскому государству, базирующаяся на патриотических чувствах верующих, а также накопившийся за десятки лет позитивный опыт церковной жизнедеятельности в условиях советского общества, давали в послевоенные годы основание надеяться на беспрепятственное и никем не нарушаемое осуществление Церковью присущих ей функций – спасения людей дарованными Церкви ее Божественным Основателем благодатными средствами, прежде всего – Словом Божиим и Таинствами. Однако в конце 50-х годов отношение руководства страны к Церкви снова резко изменилось к худшему.

Снова закрывались и сносились храмы, было ликвидировано большинство монастырей, из восьми семинарий закрыты пять. Усиление антирелигиозной пропаганды и агитации сопровождалось налоговым давлением на мирян, выполняющих в Церкви оплачиваемые работы (певчие, шоферы, бухгалтеры и т. п.)¹⁴⁵.

Начиная с 1965 г., ситуация постепенно стала изменяться в лучшую сторону, а в настоящее время Церковь в нашей стране не только пользуется большой свободой деятельности, не только умножается число церквей и монастырей, но Церковь принимает все большее участие в социальной жизни.

Сложная история Русской Православной Церкви позволяет наглядно проследить колебания отношения государства к Церкви и соответственно изменения условий ее жизнедеятельности. Следует отметить, что с 1927 г. Церковь неизменно сохраняла лояльность к Советской власти и все трудности взаимоотношений были обусловлены политикой государства.

Можно надеяться, что по милости Божьей отношение к Церкви нашего общества и государства приобретет в дальнейшем стабильность и будет основываться на законодательных принципах, проникнутых заботой об охране права любого человека на подлинную свободу исповедания и реализацию своих религиозных убеждений.

Религия и наука

В течение многих лет нам приходилось слышать казавшийся для многих неоспоримым тезис о несовместимости религии и науки, об их антагонизме, выражавшемся во взаимной борьбе, длительность которой измеряется якобы веками. Эта мысль повторялась столь часто и настойчиво, что даже многие верующие люди не решались ее оспаривать и всерьез считали свою веру противоречащей научным данным, а себя самих нередко зачисляли в разряд людей, с наукой по ряду проблем не согласных или, по крайней мере, ее игнорирующих.

Следует, однако, сразу же обратить внимание, что аргументация сторонников тезиса о непримиримости науки и религии довольно слаба. Она сводится обычно к попыткам представить библейское повествование о сотворении мира радикально расходящимся со сложившимися в науке космогоническими представлениями.

При этом сознательно оставляются без внимания поразительные совпадения, которые в действительности существуют между библейской картиной творения и формирования Вселенной и научными представлениями об ее устройстве, равно как и гипотезами об ее возникновении, которые сложились в науке за последние столетия.

Ограничимся наиболее яркими примерами.

Итак, в Библии, в полном соответствии с современным нам научным мышлением, указывается на то, что возникновение энергии («света») предшествовало формированию

известных нам источников света – космических тел, излучающих свет. Это библейское утверждение тем более удивительно, что оно противоречит примитивному здравому смыслу, согласно которому у света должен быть источник; если бы подобная мысль была высказана учеными, то наверняка ее назвали бы «научным прозрением», а поскольку автор Книги Бытия мог быть кем угодно, но не ученым-естествоиспытателем, то мы имеем основания утверждать, что имеем дело с прозрением боговдохновенным.

К тому же разряду явлений, в описании которых в Библии и на страницах любого учебника биологии легко обнаружить поразительно большую степень совпадения, относится процесс эволюции органического мира, от растений до человека включительно. В самом деле, последовательность появления на нашей планете все более сложных живых существ одна и та же и в 1 главе Книги Бытия (Быт 1:11-12; 20-27), и в трудах Уоллеса, Ламарка, Дарвина, Геккеля, Менделя, Тимирязева и других, ставших достоянием науки. Сама библейская терминология укладывается в плоскость того же удивительного совпадения – говорится: «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую»; «да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт 1:20,24). Здесь глагол «производить» указывает на связь между отдельными фазами формирования животного мира, более того – на связь между мертвой и живой материей.

Что касается ссылок на конфликты между представителями научного и церковного мира, то упускается из виду, что эти конфликты были обусловлены не столько расхождениями прокламируемых учеными научных положений с положениями христианского вероучения, сколько неосновательными попытками богословов вторгнуться в неподлежащую их авторитету сферу эмпирического познания, а также проявлениями личных свойств участников конфликтов, свойств, ничего общего с содержанием их взглядов и убеждений не имеющих (Галилей, Сервет и другие). Наряду с имевшими место конфликтами такого рода, получившими широкую известность именно в связи с их исключительностью, уместно вспомнить несметное число ученых, известных не только своими научными достижениями, но и глубокой религиозностью (Ньютон, Коперник, Мендель, Планк, Павлов, Ломоносов), равно как и множество церковных деятелей, обладавших незаурядной научной эрудицией, а в ряде случаев и оставивших значительный след в разных областях естественных и социальных наук (архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), священник Павел Флоренский и другие).

Для решения проблем мировоззренческих, тем более – религиозных, авторитет того или иного лица, разумеется, не может иметь существенного значения, однако религиозность представителей научного мира и научные успехи религиозных деятелей имеют значение, поскольку опровергают тезис о несовместимости (прежде всего психологической) научного мышления с религиозными представлениями и верованиями.

Противоречие, причем непримиримое и бескомпромиссное, действительно существует, но не между религией и научными знаниями, а между религией и материалистическим мировоззрением, которое отнюдь не тождественно науке, хотя нас и уверяли в том, что это подлежащая изучению философская система.

Мы уже уточнили различие и связь между мировоззрением и религией. Как известно, религия без внутренней противоречивости и напряжения сочетается только с теистическим мировоззрением. Известны теисты, не отличавшиеся сколько-нибудь выраженной религиозностью (например, Чарльз Дарвин), но сознательная, искренняя религиозность последовательного деиста, пантеиста, тем более – атеиста немыслима. Мировоззрение может считаться феноменом не только отличным, но даже в известной мере независимым от религии. Но как религиозность, так и мировоззрение человека не зависят от уровня его научных знаний.

К числу теистов, составляющих подавляющее большинство населения земного шара, принадлежат люди разного культурного и образовательного уровня, от глубоких невежд до тех, кто находится на высоте последних достижений науки, впитавших в себя богатство культурного наследия предшествующих поколений. Точно так же и среди атеистов мы находим людей, стоящих на самых разных уровнях научного и культурного развития. Таким образом, наука не имеет прямой связи ни с религией, ни с мировоззрением.

Один человек, стоящий на определенной ступени культурного и научно-образовательного развития, созерцая природу и изучая присущие ей закономерности,

видит в ней бесконечно огромное явление, не имеющее ни начала, ни конца, ни причины своего бытия; другой, не уступающий первому по образованию и культуре, видит в природе творение Божье, обладающее по воле Божьей и причиной, и началом, и конечной целью.

Но мировоззрение первого из этих двух индивидуумов, т.е. атеиста, бессильно, ибо не порождает ни религии, ни радости, ни счастья, между тем как мировоззрение теистическое представляет собой почву, благоприятную для развития религии, которая в свою очередь стимулирует духовную жизнь, этически и эстетически определяя устремление человека к бессмертию и блаженству.

Религия и искусство

В искусстве мы видим проявление творческих способностей человека, составляющих один из важнейших аспектов его богоподобия.

Можно различать:

непосредственное эстетическое восприятие объекта, положительное (сопряженное с наслаждением или, по крайней мере, с удовлетворением) или отрицательное (сопряженное с отвращением или, по крайней мере, с неудовольствием);

сознательную оценку эстетического восприятия, включающую изучение как элементов, идеи, назначения объекта в целом, так и их соотношения и взаимодействия;

творческий акт создания объекта эстетического восприятия. Первичным таким актом было сотворение мира, а первичную оценку мы усматриваем в определении, данном Самим Богом Своему творению: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1:31).

Религиозные переживания часто (но отнюдь не всегда) включают элементы эстетики во всех трех упомянутых аспектах. С древнейших времен объекты языческого почитания или воздействовали на эстетическое восприятие человека (природные объекты анимистического и тотемистического почитания) или сами являлись продуктом творчества (фетиш, идололатрия), эстетический элемент в котором занимал первенствующее место.

Именно опасение «эстетического искушения», т.е. чрезмерного воздействия притягательной силы эстетического воздействия при созерцании объектов языческого почитания, было причиной строгих запретов на любые изображения, которыми руководствовался иудаизм, а ислам в полной мере руководствуется и по сей день. Музыкальные образы, как известно, имеют много более абстрактный характер и их включение в культ не встречало, как правило, сопротивления ни в политеистических, ни в монотеистических религиях.

В христианстве, как известно, очень рано (с I в.) появились изображения, имеющие целью символически выразить любовь Христову (изображения доброго пастыря), Голгофское событие (воспроизведение Креста как символического знака или позднее – как изображение страдающего на кресте Спасителя); наконец, помочь христианину представить себе Христа, а потом и картины библейских событий. Уже в первые века существования Христианской Церкви в ней раздавались голоса протеста против культивирования изобразительного искусства (Епифаний Кипрский и др.), которые к VII-VIII вв. переросли в могучее иконоборческое движение. Иконоборцы протестовали главным образом Против почитания икон, но в процессе борьбы, нередко принимавшей весьма ожесточенный характер, иконы подвергались уничтожению и поруганию, независимо от того, служат ли они объектами почитания или применяются в декоративно-дидактических целях.

Как известно, иконоборцы усматривали в иконопочитании пережиток язычества, противоречащий второй заповеди и не соответствующий духовности христианского богопочитания (Ин 4:24). Сначала VII Вселенский Собор 787 г., а затем Константинопольский поместный Собор 842 г. утвердили иконопочитание, которое подверглось, однако, новым превратностям в Западной Европе в ходе Реформации XVI-XVII вв.

В настоящее время изображения духовно-нравственного, в частности библейского содержания распространены во всем христианском мире, однако почитание икон как священных предметов всеми протестантскими Церквями и сообществами отвергается.

Вокруг церковной музыки такой насыщенной догматическим напряжением борьбы не происходило: церковная музыка и на Востоке и на Западе развивалась при сравнительно спокойном и терпимом отношении к ее разнообразным стилям и жанрам.

К настоящему времени, однако, в церковном искусстве – как изобразительном, так и музыкальном – возникли явления, вызывающие при оценке их с христианских позиций серьезные опасения.

Интерес к произведениям церковного искусства и вообще религиозного (в данном случае христианского, проявляемый в течение последних лет все более широкими кругами, нередко приводит к выхолащиванию его идейно-религиозного содержания, к подмене религиозно-дидактического и религиозно-эмоционального воздействия чисто эстетическим. Многие, слушая церковные песнопения, созерцая творения церковной архитектуры, живописи, скульптуры (скульптура на Западе занимает в религиозном искусстве не менее значительное место, чем живопись) испытывают, или, по крайней мере, предвзято считают целесообразным испытывать только эстетические переживания. Крайняя степень такого одностороннего, обедненного восприятия объектов религиозного искусства практикуется при перемещении их из храмов в концертные и музейные залы, но и храмы многими посещаются не с целью молитвы и восприятия Слова Божьего, а для любования иконами и наслаждения песнопениями, на Востоке только хоровыми, а на Западе также с инструментальным сопровождением. Происходит подмена религиозного переживания эстетическим. Связанная с этим опасность очевидна!

Если верующий человек, имеющий навык молитвы, восприятия Слова Божьего и медитации, может без особого ущерба для своей духовной жизнедеятельности временно отвлечься от идейного содержания воспринимаемых (или исполняемых) им произведений церковного искусства, то человек, знакомящийся с духовной истиной в эстетическом оформлении, стоит перед искушением воспринять художественную сторону как нечто главное, а содержание как нечто побочное и несущественное. Именно такое отношение культивировалось прежде в однотипных текстах, предварявших религиозную музыку в концертном исполнении. Слушателей пытались даже убедить в том, что и сам композитор, творя музыкальную ткань, не придавал религиозному сюжету никакого значения, используя его лишь по традиционной необходимости.

Единственно приемлемым для христианского сознания можно считать включение религиозного, в частности, церковного искусства в общий процесс богопознания, осуществляемого, как мы знаем, через благоговейное восприятие Откровения, сопровождаемое встречным, т.е. устремленным к Богу молитвенным потоком. Можно сказать, что слушатели церковной музыки и созерцатели святых икон участвуют в восприятии Откровения при помощи звуков, красок и форм (восприятии отнюдь не пассивном), а творцы произведений церковного искусства пытаются раскрыть глубину Откровения слуху и зрению и сердцу молящихся.

Церковное (и вообще религиозное) искусство – это мощное средство проповеди, т.е. изложения и раскрытия Откровения, средство достижения великой и единственной его цели – *вечного спасения*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из сказанного выше должно быть ясно, что многие истины христианского учения, занимающие, в частности, значительное место в основном богословии, имеют также общерелигиозное значение. ² *Паскаль Б.* «Как убеждать неверующего», цит. по кн. *Сборовский К.* Апологетика.

³ Именно такое однобокое и сугубо ограниченное, а потому извращенное представление о религии имеют те, кто всю религиозную жизнедеятельность представляет как «совершение религиозных обрядов». По обрядам, т.е. внешним ритуальным действиям можно судить о сущности религии в еще меньшей степени, чем по движению смычков скрипачей судить о содержании исполняемой музыки.

⁴ Шлейермахер Ф. Речи о религии. М., 1911, с. 35.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума.

⁶ Паульсон Ф. Введение в философию. М., 1914, с. 259.

⁷ См. статью «Religion» в «Handbuch theologischer Grundbegriffe», 1963, II, s. 428.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415; см. также примечание 1 кст. Лукача И. Тенденции в классовой интерпретации религиозного отчуждения. — Вопросы философии, 1975, № 9, с. 114.

⁹ Bergman J., Was habe ich vom Glauben. Stuttgart, 1976, s. 26.

¹⁰ Оказываясь перед феноменом религиозной радости, люди, ей чуждые, высказывают мнения глубоко противоречивые. Всем и каждому внушается, что религия полна пессимизма, делает человека мрачным, угрюмым, лишает радостей жизни, приковывает внимание к печальным ее сторонам. Нетрудно заметить, что такой взгляд разительным образом не соответствует упомянутым выше утверждениям классиков атеизма, что человек прибегает к религиозной иллюзии, ища в ней утешения в горестях жизни.

¹¹ Нельзя исключать возможность того, что и в ложных религиях этот контакт в той или иной мере оказывается реальным, по снисхождению хотя «неведомого» (Деян 17:23), однако безгранично милосердного Бога.

¹² Апостол Павел называет язычников-афинян «особенно набожными» (Деян 17: 22), что в его устах синонимично нашему «весьма религиозны».

¹³ Читателю не следует забывать, что здесь и в дальнейшем речь идет о религии вообще, т.е. не только о христианстве, а о любой религии, включая самые примитивные разновидности язычества.

¹⁴ Точно такая же степень доверия «по занимаемому положению» должна бы иметь место со стороны мирян по отношению к любому священнику, совершающему богослужения и Таинства. Его «пригодность» к этим действиям, благодатность сана, обеспечивающая их эффективность, гарантируется поставившей и посвятившей его Церковью, так что недоверие к нему есть прежде всего недоверие к Церкви. К сожалению, такое недоверие — весьма распространенное явление.

¹⁵ Св. Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение. — 5. Православный Катехизис. К., 1907, с. 4. ¹⁶ Последователи материализма даже присваивают ему наименование «научного мировоззрения», спекулируя на распространенном благоговении перед авторитетом науки как таковой.

¹⁷ Конечно, процесс познания истины человечеством не отличается прямолинейностью и непрерывностью. Имеют место искажения в понимании как данных Откровения (в природе, в нравственном чувстве, в Св.Писании и других видах Откровения), так и в научных данных. С истинной верой сосуществуют множество заблуждений и суеверий; научные представления, часто взаимно противоречивые, с поразительной быстротой сменяют одно другое. Однако чем далее идут процессы проникновения в глубины Откровения, с одной стороны, и в тайны мироздания — с другой, тем отчетливее выступает и становится наглядным сближение и наконец совпадение результатов обоих методов познания истины.

¹⁸ Цит. по кн. *Смирнов П.* Изложение христианской православной веры. 1917, с. 6,7.

¹⁹ *Quatrefage.* L'espere humaine. 1878, p. 355.

²⁰ Цит. по кн. *Pfennigsdorf E.* Christus un Modernen Geistesleben. 1909, с 30.

²¹ *Hocking W.* The Meaning of Got in Human Experience. London, 1912, p. 6.

²² По данным итальянского исследователя-коммуниста количество неверующих к 1962 г. не превышало 8% населения земного шара; см. *А. Донин*, Люди, идолы и боги. Очерк истории религии. М. 1962, с. 8.

²³ *Зыбковец В.Ф.* Дорелигиозная эпоха. М., 1959; *Каждая А.* Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957.

²⁴ «О большом развитии системы религиозных представлений в начале родового строя можно судить и по тому, что они пронизывают реалистическое по своей сущности первобытное искусство» (*Гурьев Д.В.* О возникновении религиозного сознания. — Вопросы философии, 1970, № 6, с. 105. См. там же *Окладников А. П.* Утро искусства, с. 125).

²⁵ *Никольский В.К.* Происхождение религии. М., 1957, с. 5.

²⁶ *Гурьев Д.В.* цит. соч., с. 105-106; *Решетов Ю.Г.* Человек ли это. О находках Луиса Лики в Восточной Африке. — Природа, 1963, № 4, с. 81; *Якимов В.М.* Ранние стадии антропогенеза. — Труды института этнографии, т. XVI, 1951, с. 33; *Иванова И.К.* Геологический возраст человека. М., 1965, с. 33 и 159; *Рогинский Я.Я., Левин М.Г.* Антропология. М., 1963.

²⁷ *Гурьев Д.В.* цит. соч.; см. также *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество.

²⁸ Это не мешает многим из них исповедовать и даже оформлять свои взгляды в религиозном стиле, реализуя все элементы религиозной жизнедеятельности (догматика, культ, нормы поведения, эсхатологические ожидания и пр.)

²⁹ Наблюдаются и промежуточные соотношения, когда приверженец той или иной религии приписывает другой столь же божественное происхождение, как и своей собственной, объясняя существующие различия и расхождения исторически сложившимися человеческими заблуждениями: таково отношение христиан к иудаизму.

³⁰ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и раннее христианство. Цит. по кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс о религии.

- ³¹ Плеханов Г.В. О религии и церкви. М., 1957, с. 138. Спиркин А. Происхождение сознания. М., 1960, с. 266
- ³² Климент Александрийский. Строматы. П., 8, 1892, с. 211.
- ³³ Рождественский Н.П. Курс основного богословия. СПб, 1893, с. 192.
- ³⁴ Букин В. Религиозные эмоции и их место в сознании верующих. — Вопросы философии, 1969, № 11, с. 61.
- ³⁵ Литургия Св. Иоанна Златоуста — Великая ектения.
- ³⁶ Ч. Дарвин приписывал способность к сновидениям даже птицам (см. "Происхождение человека", I, 1874).
- ³⁷ Там же, с. 47.
- ³⁸ Гезелл А. Дети волков и человеческие дети.
- ³⁹ См. Блаженный Августин. Исповедь. Пер. и комм. М. Е. Сергеенко. М., «Гендальф», 1992, с. 34.
- ⁴⁰ Впрочем, в религиях политеистических почти всегда из множества сверхъестественных существ и божеств выделяется, как правило, одно, почитаемое как общая первопричина, Отец богов и людей.
- ⁴¹ Под религиозной принадлежностью здесь понимается не формальная, а реальная принадлежность; не регистрация в общине с уплатой церковного налога или даже факт совершенного в младенческом возрасте крещения, а сознательная убежденность, соединенная с определенной религиозной активностью, т.е. с молитвой, с соблюдением религиозных установлений.
- ⁴² Буддизм далек от личностного понимания божества только в теории; буддистская практика, отражая естественное стремление человека к личному религиозному общению, свелась к политеистически-идолопоклонническому почитанию множества Будд, отличающихся в представлении молящихся по степени могущества, по своим локальным характеристикам, по внешнему облику.
- ⁴³ Мы не рассматриваем подробно иудаизм и ислам, ограничиваясь только характеристикой их как религий строго монотеистических.
- ⁴⁴ Смирнов А.В. Курс истории религии. Казань, 1908, с. 73.
- ⁴⁵ Фрезер Д. Тотемизм и его происхождение. — Атеист, 1929, № 45; Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
- ⁴⁶ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939; он же, Введение к изучению человека и цивилизации. П., 1924.
- ⁴⁷ Смирнов А. В. Цит. соч., с. 237.
- ⁴⁸ Большая часть непосредственно воспринимаемых сведений о внешнем мире приходится на раннее детство; в дальнейшем центр тяжести усвоения все более перемещается в сторону стихийного фидеизма.

⁴⁹ Фридман А.А. Мир как пространство и время. М., 1965; Эйнштейн А. Сущность теории относительности.

⁵⁰ См. например, Барабашев И. П. Борьба материализма и идеализма в современной космогонии. Л., 1952, с. 94.

⁵¹ См. например, Зельдович Я.Б., Новиков И.Д. Проблема современной космогонии. — Вопросы философии, № 4, 1974. Шкловский И.С. Проблема внеземных цивилизаций и ее философские аспекты. — Там же, 1973, № 2.

⁵² Познание других сверхчувственных объектов, как то: бесплотных духов, людей, ушедших в иной мир, хотя и может быть полезным и желательным, но для спасения необязательно.

⁵³ Во многих ветхозаветных текстах словом «познал» обозначается физическое обладание (Быт4:1,25; 19:3;38:26).

⁵⁴ См. Скворцов. Исследования о сочинениях, известных под именем Св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; Болотов В. В. Докладная записка митрополиту Антонию (Вадковскому). — Христианское чтение, 1914 г.; епископ Афинагор. Истинный автор произведений, приписываемых Дионисию Ареопагиту. Афины, 1932; архимандрит Киприан (Керн). Введение к кн. псевдо-Дионисия «О Божественных именах». Буэнос-Айрес, 1957.

⁵⁵ Псевдо-Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, пер. Г. Эйкаловича. Буэнос-Айрес, 1957, рукопись, с. 39.

⁵⁶ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея.

⁵⁷ Климент Александрийский. Строматы, V,II.

⁵⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 21-22.

⁵⁹ Приходится только сожалеть, что соответствующее решение Московского поместного собора 1667 г., запрещавшее создание и почитание образов Бога Отца, т.е. попытки изобразить неизобразимое, осталось лишь историческим актом, не только не соблюдаемым, но к настоящему времени даже преданным в Русской Церкви почти полному забвению.

⁶⁰ Здесь повод еще раз напомнить о величии Откровения, данного человечеству в Сыне Божьем, Который явил Имя Божье человекам (Ин 17:6), Имя, с которым мы можем к Богу обратиться, Имя, внушающее не страх и ужас (Пс 98:3; Пс 110:9; Мал 1:14), а радость, мир и любовь, Имя это — «Отец» (Мф6:9,26).

⁶¹ Св. Григорий Палама. Главы физические, богословские, нравственные и практические.

⁶² Св. Василий Великий. Творения, ч. II, с. 150. Письмо 226 (234) к Амфилохию.

⁶³ Подробно о взаимосопоставлении сущности Бога с Его энергиями см. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 53-70.

⁶⁴ Следует отметить, что хотя слова «нравственность» и «мораль» происходят от слов «нравы» — «*mores*», но нравственное самосознание, нравственная оценка поступков отнюдь не определяются господствующими «нравами», часто с ними не совпадают, а нередко и противоречат.

⁶⁵ Исключениями следует считать волевые человеческие акты, которые детерминируют в окружающей человека среде, но сами, как увидим ниже, детерминируются лишь частично.

⁶⁶ Определять Бога в Его Сущности как Личность у нас нет оснований, ибо сущность Божья, как мы знаем, непостижима и не поддается определениям, но Бог открывает Себя нам как Единство в Трех Лицах (Ипостасях); единство воли Божьей нередко позволяет нам воспринимать Его в Откровении как Единого.

⁶⁷ Отнюдь не всегда яркими примерами того, что необязательно *propter hoc* обязательно соответствует *post hoc*, служат пророчества, причиной коих являются события, происшедшие после того, как они были произнесены.

⁶⁸ См., в частности, *Рождественский Н. П.* Курс основного богословия. СПб, 1893.

⁶⁹ Рассматривая природную целесообразность, необходимо, разумеется, отрешиться от оценки природных явлений с позиций их полезности или губительности для человека. Заложенная в природе целесообразность распространяется лишь на биологическую жизнь человеческих существ; поскольку жизнедеятельность человека далеко выходит за рамки биологически обусловленных закономерностей, постольку его цели далеко не зависят от природной целесообразности, а часто ей противоречат и противодействуют.

⁷⁰ Необходимо отметить принципиальное различие между промыслительно-волевым Откровением Божьим и пассивным по отношению к нам существованием Солнца и других предметов материального мира, представления о которых возникают в нашем сознании в результате нашего активного восприятия.

⁷¹ Подробнее см. *Рождественский Н. Г.* Курс основного богословия, т. 1. СПб., 1893, с. 345-350.

⁷² Пространный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви, ч.1, «О первом члене» Символа веры.

⁷³ Подробнее о «божественных энергиях» см. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 53-69.

⁷⁴ Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Святость, освящение, святые. — Журнал Московской Патриархии, 1987, №№ 10, 11, 12.

⁷⁵ Новозаветные свидетельства о безгрешности Христа (Ин 17:16; 1 Петр 22:22; Евр 7:26) относятся к Его человеческой природе и могут служить библейским обоснованием известного догматического положения, что Христос, вочеловечившись, уподобился окружающим Его людям во всем, кроме их греховности (см. также 2 Кор 5:21; Евр 4:15).

⁷⁶ *Св. Василий Великий*. О Святом Духе.

⁷⁷ Слова «чувство» и «эмоция» считаю синонимичными; первое из них я почти не употребляю, ибо нередко чувства смешиваются с ощущениями.

⁷⁸ См., например, *Архиепископ Лука*. Дух, душа, тело. Брюссель, 1978.

⁷⁹ Следует признать такой отбор сугубо условным, ибо у глубоко религиозного человека все его переживания, а следовательно, и эмоции так или иначе сопряжены с религиозной жизнью.

⁸⁰ Из всех эмоций более всех обусловлена рациональной психической деятельностью надежда, ибо она возможна лишь при наличии рациональных представлений, противоречащих существующей отрицательной (неприятной, нежелательной) ситуации.

⁸¹ Подробнее эти вопросы рассмотрены в магистерской диссертации автора « Основы православной субъективной сотериологии», рукопись, 1971. ⁸² Следует всегда иметь в виду принципиальную непознаваемость Бога; можно сказать, что любовь Божья чудесным образом нарушает эту непознаваемость изливанием благодати, делая человека способным к восприятию Откровения и следовательно, к богопознанию.

⁸³ Цит. по кн. *Св. Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. Калуга, 1895, с. 60. См. также «Достопамятные сказания о подвижничестве св. отцов». М., 1845, с. И.

⁸⁴ *Св. Петр Дамаскин*. Творения. М., 1874, кн. 2, Слово 3, с. 14.

⁸⁵ *Св. Авва Дорофей*. Душеполезные поучения. Калуга, 1895, с. 59-61.

⁸⁶ *Св. Марк Подвижник*. Наставления о духовной жизни, 73. —Добротолюбие. М., 1905, т.1 с. 516-517.

⁸⁷ *Св. Григорий Богослов*. Творения. М., 1889, III, с. 233.

⁸⁸ *Св. Макарий Великий*. Духовные беседы, послания и слова. Слово VH, 20. · Сергеева Лавра, 1904, с. 456.

⁸⁹ *Св. Иоанн Златоуст*. Творения. Т. X, ч. 1. Беседа XXXII на 1 Коринфянам. СПб, с. 323-325.

⁹⁰ Подробнее см. *Петр Дамаскин*. Творения. М., 1874, кн. 2, Слово 3, с. 14. ⁹¹ Из всех биологических функций в наименьшей степени поддаются волевому регулированию процессы выделения, но и они подчиняются до известной степени волевому усилию.

⁹² Св. Иоанн Златоуст, классифицируя человеческие потребности (и, следовательно, деятельность, направленную к их удовлетворению), делит их на три категории: естественные и необходимые — голод, жажда, потребность сна и др.; естественные, но не необходимые — половое влечение; неестественные и не необходимые — пьянство.

⁹³ Ср. *Сборовский К.А.* Очерки по истории христианской апологетики. Л., 1951.

⁹⁴ Букин В.Р. Религиозные эмоции и их место в сознании верующих. — Вопросы философии, 1969, №11, с.61.

⁹⁵ В этом отношении нет никакой аналогии между Божественной деятельностью, стремящейся довести содержание Откровения до каждого, и деятельностью некоторых церковных людей, считающих необходимым облекать Откровение в одеяние незнакомых, непонятных языков, чтобы, упаси Боже, до простого мирянина не дошло бы Слово Божье и он не получил бы спасения! (Мф 13:15 ср. 1 Тим 2:4 и Тит 2:2).

⁹⁶ У многих людей явления природы возбуждают отрицательные переживания: неудовлетворенность, отвращение, иногда болезненные ощущения. Как правило, такое негативное восприятие обусловлено патологией субъекта.

⁹⁷ Исключение составляет посещение Авраама тремя странниками (Быт 18), где обращение Бога к Аврааму приняло характер Богоявления.

⁹⁸ Молитва членов Церкви всегда является церковной, даже если она совершается келейно, т.е. в одиночестве.

⁹⁹ Здесь не говорится, что это переживание апостола было боговидением, но как и боговидение, оно превосходило естественные возможности человека и имело характер Откровения (2 Кор 12:1).

¹⁰⁰ И не только пророк Михей, добавим мы, но и другие - пророк Исайя (Исб) и Иезекииль (Иез 1), например.

¹⁰¹ Ломоносов М.В. Явление Венеры на Солнце. — Избранные произведения, Архангельск, 1980, с. 176.

¹⁰² Древис А. Миф о Христе. М., 1924.

¹⁰³ Виппер Р. Рим и раннее христианство. М., 1954.

¹⁰⁴ Энгельс Ф. Б. Бауэр и раннее христианство. Цит. по сб. «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии». М., 1955, с. 150, 249.

¹⁰⁵ Штраус Д. Жизнь Иисуса. М., 1907; Ренан Э. Жизнь Иисуса; Каутский К. Происхождение христианства; Фрезер. Золотая ветвь; Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956.

¹⁰⁶ Указ. соч., с. 99.

¹⁰⁷ Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956, с. 106, 127, 129.

¹⁰⁸ Свенцицкая И. С. О новой книге Зенона Косидовского (комментарии ученого). — Наука и религия, 1977, №11, с. 64-65.

¹⁰⁹ Крывелев И. История и фантастика в библейских книгах. — Наука и религия, 1982, №1, с. 27. ¹¹⁰ Флавий И. Древности иудейские. XVIII, 5, 27.

¹¹¹ Флавий И. Указ. соч., XX, 9, 1.

¹¹² Там же, XVIII, 3, 3.

- ¹¹³ Приведенное выше упоминание о Христе в «Древностях иудейских», XX,9,1 приверженцами мифологической школы или замалчивалось, или также объявлялось интерполяцией, т.е. позднейшей вставкой.
- ¹¹⁴ Первая часть хроники Агапия была найдена А. Васильевым в монастыре св. Екатерины на г. Синай в 1902г. Второе, полное издание хроники осуществлено в 1954 г. Л. Чейко в Левене.
- ¹¹⁵ Пинесс Ш. Sh. Pines. An arab version of the Testimonium Flavianum and its implications. Jerusalem, 1971.
- ¹¹⁶ По предположению Ш. Пинесса, арабский текст Агапия является переводом с промежуточного сирийского перевода, сделанного с недошедшего до нас греческого оригинала.
- ¹¹⁷ Цит. по: «Ученые записки Тартусского государственного университета», вып. 365, 1975, с. 296-301.
- ¹¹⁸ Кубланов М. Четыре «интерполяции». — Наука и жизнь, 1980, №1, с. 124-129.
- ¹¹⁹ Origenes. Contra Celsum. 1,47; Comment in Math. 1,17.
- ¹²⁰ Massehet. Sanhedrin, cap. 6. Цит. по «Апологии» Г. Иттигера, с. 141.
- ¹²¹ См. Древис А. Миф о Христе. М., 1924, т. II, с. 19; также ср. Еврейская энциклопедия. СПб, I, с. 620.
- ¹²² *Salman Cevi*. Teriak, cap. 1,7; Истинные исторические доказательства действительного бытия Христова на земле (анонимно). СПб., 1819.
- ¹²³ Авода-Зара 16б)-17а), цитировано Эйслером в книге: «The Messian Jesus and John the Baptist», приложение III.
- ¹²⁴ Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956, с. 123 и след.
- ¹²⁵ Tacit P. C. Annales.XV.
- ¹²⁶ Кубланов М. Четыре «интерполяции». — Наука и жизнь, 1980, №1, с. 124-129.
- ¹²⁷ Кубланов М. Цит. соч.
- ¹²⁸ Письма Плиния Младшего. М., «Наука», 1984, с.205-206.
- ¹²⁹ Письма Плиния Младшего. М., «Наука», 1984, с.205-206.
- ¹³⁰ Кубланов М. Цит. соч.
- ¹³¹ Светоний. Жизнь Клавдия, 25.
- ¹³² Светоний. Нерон, 16.
- ¹³³ Энгельс Ф.К истории раннего христианства. Цит. по кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс о религии, с. 245-246.
- ¹³⁴ Лукиан. Собрание сочинений. М., Л., 1935, II, с. 484.
- ¹³⁵ Ранович А. Античные критики христианства. М., 1935, с. 93.
- ¹³⁶ Под словом «неправда» здесь можно понимать любой грех, ибо дьявол — «лжец и отец лжи» (Ин 8:44).
- ¹³⁷ Догматик Богородичен VII гласа; см. также Великий канон св. Андрея Критского.

¹³⁸ Призыв, содержащийся в конце почти всех ектений православного богослужения.

¹³⁹ Типичными представителями таких политиков, подчиненных Риму и управляющих народом с санкции угнетателей, были упоминаемые в Новом Завете цари династии Иродов и другие (см. Лк 3:1; Деян 12:1 и др.).

¹⁴⁰ Как известно, эти опасения полностью оправдались во время иудейского восстания, закончившегося разгромом еврейского войска, взятием Иерусалима, пленением и рассеянием народа.

¹⁴¹ Обличения книжников и фарисеев, помещенные евангелистом Матфеем в 23 главу его Евангелия, вызваны не их общественным положением, а их поведением, их лицемерием и ханжеством (Мф 23:1-36; Мк 12:38-40; Лк 20:45-47).

¹⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд., т.XXV., ч.1, с.422.

¹⁴³ БСЭ, 3-е издание, 1972, т. VII, с.517.

¹⁴⁴ Закрытие храмов производилось столь интенсивно, что к началу Великой Отечественной войны (1941 г.) на Урале действовала лишь одна церковь (в Свердловске), в обширной Вологодской области верующим предоставили нижний этаж кладбищенской церкви в областном городе, а в Астраханской епархии — часовню на городском кладбище.

¹⁴⁵ С 1981 г. повышенный налог, как и до 1961 г., продолжал изыматься только с участвующих по должности в богослужении. С 1990 г. все церковно- и священнослужители стали облагаться налогом на общих основаниях.