

- Апологетика

- Введение

- Борьба веры и неверия.
- Отрыв от Церкви.
- Рационализм.
- Значение веры для человека.
- Вера соединима со знанием, с культурой.
- Основные темы апологетики.
- Вопрос о Церкви.
- Религиозные кризисы.

- Часть I. Христианская Вера и Современное Знание.

- 1. Общие Основы Христианского Понимания Мира.
 - Священное Писание, как источник христианской истины.
 - Основные идеи Библии о мире сводятся к следующему:
 - Различие 1-й и 2-й главы в книге Бытия.
 - Грехопадение прародителей.
 - Поврежденность природы вследствие грехопадения прародителей.
 - Рассказ о потопе.
 - Глубина христианского учения.
- 2. Вера и разум
 - Значение веры в познании мира и человека.
 - Оценка разума в христианстве.
 - Ограниченность нашего разума.
 - Участие веры в познании.
 - Возможность чудес.
 - Реальность чудес.
 - Чудо воскресения Спасителя.
 - Невозможно отвергать реальность воскресения Христа.
 - Нельзя противопоставлять знание вере.
- 3. Бог и Мир.
 - Разбор внехристианских учений о соотношении Бога и Мира.
 - Бог — Творец мира.
 - Натурализм.
 - Неприемлемость чистого натурализма.
 - Агностицизм.
 - Пантеизм.
 - О бытии Божиим.
 - Доказательства бытия Божия.
 - Системы деизма и теизма.
- 4. Происхождение Мира и Развитие Жизни.
 - Современные учения о вселенной.
 - Земля, как небесное тело.
 - Особенности земли.
 - Самодеятельность земли.

- [Возникновение жизни.](#)
 - [Учение Ч. Дарвина.](#)
 - [Критика дарвинизма.](#)
 - [Участие Бога в жизни земли.](#)
 - [О четвертом дне творения.](#)
- [5. Появление Человека на Земле.](#)
 - [Человек и до-человеческая природа.](#)
 - [Данные палеонтологии.](#)
 - [Данные эмбриологии.](#)
 - [Психические отличия человека.](#)
 - [Духовное развитие есть только у человека.](#)
 - [Развитие речи в человеке.](#)
 - [Появление огня.](#)
- [6. Появление Человека на Земле.](#)
 - [Спор между моногенизмом и полигенизмом.](#)
 - [Единство человеческой психики.](#)
 - [Единство в эстетической жизни.](#)
 - [Единство в моральной сфере.](#)
 - [Единство в религиозной сфере.](#)
 - [Коренное единство человечества.](#)
 - [Единство в развитии материальной культуры.](#)
 - [Когда человек появился на земле?](#)
 - [Потоп.](#)
 - [Правда библейского повествования о потопе.](#)
- [7. Зло в мире.](#)
 - [Тема о зле в человеке.](#)
 - [Объяснение зла из неведения.](#)
 - [Объяснение зла из тяжелых социальных условий.](#)
 - [Дуалистическое решение темы зла.](#)
 - [Христианское истолкование зла.](#)
 - [Почему допущено зло?](#)
- [8. Заключение к 1-й части.](#)
 - [Библиографические указания к I части.](#)
- [Часть II. Христианство в Истории.](#)
 - [1. Христианство и Язычество.](#)
 - [Соприкосновение христианства с язычеством.](#)
 - [Христианские термины, общие с языческой философией.](#)
 - [Понятие «рецепции».](#)
 - [Смысл «рецепции».](#)
 - [Учение о Св. Троице не взято из греческой философии.](#)
 - [Недопустимость учения о мозаичности христианства.](#)
 - [История религии, как наука.](#)
 - [Новейшие течения в истории религии.](#)
 - [2. Историческая Реальность Христа.](#)
 - [Нелепость отрицания исторической реальности Христа.](#)
 - [Рационализм, как источник сомнений в исторической реальности Христа.](#)
 - [Иудейские источники о Христе.](#)

- [Внехристианские источники о Христе.](#)
 - [Почему так мало исторических свидетельств о Христе?](#)
 - [Христианство, как свидетельство о реальности Христа](#)
 - [Христианство и языческие мистерии.](#)
- [3. Языческие Мистерии и Христианство.](#)
 - [Язычество, как религиозный факт.](#)
 - [Смысл мистерий.](#)
 - [Египетские мистерии.](#)
 - [Греческие мистерии.](#)
 - [Мистерии Митры.](#)
 - [Значение мистерий.](#)
- [4. Языческие Мистерии и Христианство.](#)
 - [Символизм в язычестве.](#)
 - [Реальность воскресения Христа.](#)
 - [Внехристианские учения о посмертном существовании.](#)
 - [Персидское учение о посмертном существовании.](#)
 - [Египетские учения о бессмертной жизни.](#)
 - [«Воскресение» в мистериях.](#)
 - [«Воскресение» Диониса.](#)
 - [Сравнение языческих мистерий с христианством.](#)
 - [Основные черты христианства.](#)
- [5. Рецепция внехристианского материала.](#)
 - [Вхождение христианства в историю.](#)
 - [Развитие тринитарного догмата.](#)
 - [Развитие христологического догмата](#)
 - [Различия в развитии христианства и язычества.](#)
 - [Почитание Божией Матери в христианстве.](#)
 - [Языческий культ Матери земли.](#)
 - [Развитие христианского богослужения.](#)
 - [Праздник Рождества Христова.](#)
 - [Христианская Евхаристия.](#)
- [6. Христианство в Истории.](#)
 - [Парадокс христианства.](#)
 - [Историческая сторона в христианстве.](#)
 - [Христианство не всецело исторично.](#)
 - [Библиография к II части.](#)
- [Часть III. Христианство как Церковь.](#)
 - [1. «Бесцерковное Христианство».](#)
 - [Как возможно «бесцерковное христианство»?](#)
 - [Индивидуальные причины отхода от Церкви.](#)
 - [Упадок церковности.](#)
 - [Возврат к Церкви.](#)
 - [Вера в Церковь.](#)
 - [Давление исторической обстановки на церковную жизнь.](#)
 - [В чем обвиняют Церковь?](#)
 - [2. Церковь и Свобода Духа.](#)
 - [Христианское понятие свободы.](#)

- [Свобода во Христе.](#)
- [Церковь, как авторитет.](#)
- [Авторитет и власть.](#)
- [Секуляризм не есть путь свободы.](#)
- [Внерелигиозное построение науки.](#)
- [Проблема свободы в религиозном сознании.](#)
- [3. Социально-экономические проблемы.](#)
 - [Неустранимость в христианстве социальной темы.](#)
 - [Ответственность Церкви и ответственность клира.](#)
 - [Отношение к богатству в Новом Завете.](#)
 - [Отношение к богатству в ранней христианской общине.](#)
 - [Развитие социальной темы в истории христианских народов.](#)
 - [Социальный идеализм вместо христианства.](#)
 - [Безрелигиозный гуманизм.](#)
 - [Христианская мораль.](#)
 - [Евангельская основа в социальном идеализме.](#)
- [4. Церковь и Государство.](#)
 - [Отношение к власти в первые века христианства.](#)
 - [Идея «симфонии».](#)
 - [Церковь и государство на Востоке.](#)
 - [Принцип теократии.](#)
 - [Западная теократия.](#)
 - [Извращение идеи теократии на Западе.](#)
 - [«Симфония».](#)
- [5. Единство Церкви.](#)
 - [Понятие «единства Церкви».](#)
 - [Теория «ветвей».](#)
 - [Единство Церкви и ее истинность.](#)
 - [Церковные Разделения.](#)
 - [Проблема единства Церкви в католическом истолковании.](#)
 - [Протестантизм.](#)
 - [Экуменическое движение.](#)
 - [Разделения в Церкви — ее крест.](#)
- [6. Заключение о Христианстве, как Церкви.](#)
 - [Церковь связана с историей.](#)
 - [Надо нести крест Церкви.](#)
 - [Творческие задачи Церкви в мире.](#)
 - [Библиография:](#)
- [Приложение I. Жизнь после смерти.](#)
 - [Дохристианские учения.](#)
 - [Анализ аргументации Платона.](#)
 - [Учение Православной Церкви.](#)
 - [Можно ли вступить в общение с усопшими?](#)
 - [Данные христианской антропологии о жизни после смерти.](#)
 - [Библиография.](#)
- [Приложение II. Начала христианской морали.](#)
 - [Отличие христианской морали от языческой и ветхозаветной.](#)

- [Новозаветная мораль; ее общие черты.](#)
- [Понимание христианской морали в различных исповеданиях.](#)
- [Моральные черты в нашем «естестве».](#)
- [Отношение к себе.](#)
- [Отношение к семье, к собственности и к социальному строю.](#)
- [Церковь и право.](#)
- [Церковь и государство.](#)
- [Заключение.](#)
- [Библиография.](#)
- [Приложение III. Разделения в Христианском Мире.](#)
 - [Правда Православия.](#)
 - [Что стоит между нами и католиками?](#)
 - [Церковные группы, отделившиеся от Римской церкви?](#)
 - [Дробление протестантизма.](#)
 - [Разделения в русской Церкви.](#)
 - [Внехристианские религиозные движения.](#)
 - [Библиография](#)

- [Примечания](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)

- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)

- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)

Введение

Париж, 1957 г.

Содержание

[Аннотация](#)

Аннотация

«Апологетика» Зеньковского — классический труд по защите христианства перед лицом современных проблем и вопросов. Зеньковский в «Апологетике» защищает [христианство](#) перед лицом современных сомнений по следующим пунктам: христианство и современное знание (вера и разум, происхождение мира, жизни и человека), христианство в истории (христианство

и язычество, их мнимое тождество, их различие, рецепция язычества христианством), христианство как Церковь («бесцерковное христианство», свобода Духа и Церковь, актуальные проблемы современности).

Зеньковский пишет во введении к «Апологетике»: «Борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства. Так было уже тогда, когда сам Господь был на земле и всей своей жизнью и личностью светил миру, но как раз этот свет, исходивший от Христа, и возбуждал у людей, возлюбивших тьму больше света, противление, критику. Не раз ведь случалось, что те, кто приближался ко Христу, потом покидали Его, уходили от Него. Путь веры и тогда требовал и чистоты сердца и готовности идти за Господом во всем, — и те, кто подобно Пилату, не жили для истины и были к ней равнодушны, — и еще многие и многие, приблизившись ко Христу, потом отходили от Него. Путь веры был и остается путем всецелой отдачи себя Богу, как высшей Правде; иначе говоря, путь веры труден для тех, в ком нет внутренней целостности. Бывает, конечно, и так, что у людей встают добросовестные сомнения, вытекающие из ограниченности нашего ума, из трудности вместить в наше сознание то, что превосходит силу разума у нас. Но добросовестные сомнения, часто неизбежные для тех или иных умов, сами по себе не греховны, — греховными они становятся тогда, когда мы, поддаваясь им, перестаем искать истину в ее полноте, успокаиваемся духовно и застываем в своих сомнениях, — т. е. погружаемся в духовный сон. В таком духовном сне, при котором замирают высшие запросы духа, сейчас пребывают многие, — и причина этого лежит в той духовной неправде, которая развилась и созрела в человечестве в последние века. Без преувеличения можно сказать, что вся современная культура, с ее техническими достижениями, усыпляет нас духовно, заглушает запросы духа, — и мы, как ветхозаветный Исав, продаем свое духовное первородство за «чечевичную похлебку», за те мелкие и поверхностные наши увлечения, которые содействуют нашему духовному усыплению. Но почему же вся система современной жизни и культуры действует так на нас?»

Борьба веры и неверия.

1. Борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства. Так было уже тогда, когда сам Господь был на земле и всей своей жизнью и личностью светил миру, но как раз этот свет, исходивший от Христа, и возбуждал у людей, возлюбивших тьму больше света, противление, критику. Не раз ведь случалось, что те, кто приближался ко Христу, потом покидали Его, уходили от Него. Путь веры и тогда требовал и чистоты сердца и готовности идти за Господом во всем, — и те, кто подобно Пилату, не жили для истины и были к ней равнодушны, — и еще многие и многие, приблизившись ко Христу, потом отходили от Него. Путь веры был и остается путем всецелой отдачи себя Богу, как высшей Правде; иначе говоря, путь веры труден для тех, в ком нет внутренней целостности.

Бывает, конечно, и так, что у людей встают добросовестные сомнения, вытекающие из ограниченности нашего ума, из трудности вместить в наше сознание то, что превосходит силу разума у нас. Но добросовестные сомнения, часто неизбежные для тех или иных умов, сами по себе не греховны, — греховными они становятся тогда, когда мы, поддаваясь им, **перестаем искать** истину в ее полноте, успокаиваемся духовно и застываем в своих сомнениях, — т. е. погружаемся в духовный сон. В таком духовном сне, при котором замирают высшие запросы духа, сейчас пребывают многие, — и причина этого лежит в той духовной неправде, которая развилась и созрела в человечестве в последние века. Без преувеличения можно сказать, что вся современная культура, с ее техническими достижениями, усыпляет нас духовно, заглушает запросы духа, — и мы, как ветхозаветный Исав, продаем свое духовное первородство за «чечевичную похлебку», за те мелкие и поверхностные наши увлечения, которые содействуют нашему духовному усыплению. Но почему же вся система современной жизни и культуры действует так на нас?

Отрыв от Церкви.

На этот вопрос, чрезвычайно важный для понимания современного положения христианства в мире, ответ нам может дать только исторический обзор, хотя бы и очень краткий, того, как сложились отношения между Церковью и культурой от начала христианства до наших дней. Мы займемся этим достаточно подробно в отделе, где будем говорить об отходе от Церкви и о борьбе с ней у современных людей (см. ч. III), сейчас же скажем коротко: горе людей в том, что современная культура уже давно оторвалась от Церкви, чуждается ее, втайне даже боится ее. Этот отрыв различных сфер культуры от Церкви называется **секуляризмом** (т. е. отделением от Церкви), — и понятно, что процесс секуляризации, начавшийся (в Зап. Европе) уже с конца XIII в., положил свою печать на всю современную культуру. Особой силы и влияния этот процесс достиг в области науки и философии, которые очень рано стали претендовать на «автономию», т. е. на полную независимость от Церкви. Слово «автономия», состоящее из двух (греческих) слов — *avtos* (сам) и *nomos* (закон), как раз и означает, что современная наука и философия уверены в том, что они сами себе закон, т. е. они не ищут ни основания, ни поддержки в религиозных верованиях. Чрезвычайные успехи знания и техники, особенно в XIX и XX вв., вовсе не связаны с этой автономией науки — достаточно указать на то, что во всех областях знания и техники очень много трудились лица духовного звания, всегда строго державшиеся учения христианства. Но многим кажется, что развитие науки и техники как бы свидетельствует о полной зрелости ума, как бы подтверждает самодостаточность нашего разума при разысканиях истины. Вся духовная атмосфера нашего времени действительно пронизана этим духом секуляризма; если вере и Церкви отводится еще некоторое место, то лишь где-то в глубине души, но для жизни, для творчества, можно как будто обойтись без веры и без Церкви.

Это упоение успехами науки и техники приобретает особенную силу у тех, кто склоняется к так наз. **рационализму** — т. е. к тому направлению мысли, которое уверено в способности нашего ума проникать в самые затаенные загадки мира. Чтобы разобраться в этих претензиях нашего ума, в его самоутверждении, надо вникнуть в вопрос об **источниках знания**.

Человечество обладает двумя бесспорными способами познания — первый способ познания опирается на опыт и эксперименты, второй на прозрения ума. Исторически раньше созрел второй способ познания, — значение же опыта и эксперимента окончательно было осознано в Европе только к концу XVI в. Это обращение к опыту, особенно развитие экспериментального метода носит название **эмпиризма**, — и о нем надо сказать, что эмпиризм является действительно могучим средством познания мира. Все главные достижения науки и техники обязаны более всего именно опыту и эксперименту. Но и тот способ познания, который опирается на рассуждения ума и который именуется **рационализмом**, есть тоже могучее средство познания. Достаточно указать на то, что все математическое знание, занимающее огромное место в современной науке, является чисто рациональным.

Те претензии на полную свободу и автономию, о которых мы говорили выше, характерны только для рационализма: только рационализму свойственна безграничная уверенность в себе, желание все подчинить нашему разуму. Рационализм отвергает все, что не укладывается в формы нашего разума, — и отсюда его нетерпимость и самоуверенность. Рационализм отвергает поэтому возможность чуда, так как во всяком чуде есть нечто, необъяснимое для разума. Мы будем иметь случай дальше подробнее коснуться вопроса о возможности и действительности чудес, но и сейчас ясно, что этот вопрос имеет первостепенное значение для религии, которая вся связана с верой в то, что **Бог** может стать выше законов природы и совершить то, что остается необъяснимым для нас: невозможное для человека, возможно для Бога. Если же отрицать возможность и действительность чудес, то тогда ни к чему наши **МОЛИТВЫ** и обращения к Богу; религиозная жизнь поэтому неотделима от веры в действие Бога в мире, т. е. от веры в возможность чудес. Между тем рационализм заранее отвергает часто возможность чудес, а обо всем непостижимом в мире он высказывается в том смысле, что это непостижимое только пока необъяснимо для нас, но что по мере развития знания объем необъяснимого будет все уменьшаться и когда-то сведется к нулю...

Эта самоуверенность рационализма созрела как раз на почве секуляризации науки и философии, — и многим, порой, кажется, что это вполне оправдано историей. Соотношение веры и знания часто преподносится нам в такой форме, что вера будто бы связана с слабым развитием ума и знания, что человек, стоящий на высоте современного знания, уже не может жить верой, а может жить только знанием. Если что-либо еще остается нераскрытым для знания, то все же, как теперь часто думают, когда-то знание овладеет тем, что сейчас остается непонятным... В этой самоуверенности современных умов — едва ли не главный источник равнодушия к вере и Церкви.

Что касается эмпиризма, то он, свободен от таких категорических утверждений, он прислушивается к опыту, готов порой допустить и чудо, но в атмосфере секуляризма и он заражается равнодушием к вере и Церкви. Современная культура вообще уводит души от веры и Церкви.

Значение веры для человека.

Вот почему для многих путь веры в наше время является как бы подвигом, — словно живя верой и отдаваясь вере, мы идем каким-то рискованным путем. Если путь веры все же открывается перед современными людьми, то часто лишь после тяжелых жизненных испытаний, болезней и несчастий, которые освобождают наш дух от самоуверенности и ослепленности. Есть, конечно, еще и в наше время немало людей, которые вырастают в верующей среде, с детства входят в церковную жизнь и на своем собственном опыте узнают правду и силу веры. Но и таким людям приходится испытывать давление всей современной жизни, которая смотрит на них, как на чудаков и юродивых. Современная жизнь как бы напоена безбожием, нечувствием того, что есть НАД миром, — и это скептическое отношение к вере, к Церкви вливается в нашу душу, отравляет ее.

А между тем жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно. В нашей душе живет неистребимая потребность всецелой правды, потребность приближаться к Вечному Основанию жизни; смерть обесмысливает всю нашу жизнь, превращает жизнь в неразрешимую и мучительную загадку. Со [смертью](#) не может помириться наша душа, — это хорошо знают те, у кого умерли близкие, дорогие люди. В свете смерти жизнь представляется каким-то обманом, чьей-то ненужной насмешкой, бессмысленной суетой. Душа наша не может не любить мир, не любить людей, — но эта любовь только терзает наше сердце, так как мы не можем, если нет в нас веры, помириться с тем, что все это исчезнет навсегда. [Жизнь](#) мира — страшная загадка для тех, кто не верит в бытие Бога, кто не чувствует Его близости к нам.

Вера нужна душе даже больше, чем нам нужно знание; вера нужна нам, как прочная и творческая основа жизни. Но как охранить нашу веру от ядовитого дыхания современной секуляризованной культуры? Мы не можем отказаться от знания, от культуры; храня веру, мы хотели бы в то же время дышать полной грудью, приобщаться ко всему, что есть истинного и подлинного в культуре. Или вера возможна только при отречении от науки и философии, от искусства, от общественной жизни?

Вера соединима со знанием, с культурой.

Но такая постановка вопроса неверна и фальшива. Расхождение веры и знания есть выдумка тех, кто борется против веры в Церковь; вся современная культура так глубоко связана в своих корнях с христианством, что ее нельзя **оторвать от христианства**. Этим не хотим мы сказать, что нет таких «точек», в которых и знание, и культура трудно соединимы с христианством. Удивляться этому нечего: ведь начиная уже с XIII в. и чем дальше, тем сильнее и острее, развивалась у христианских народов идея секуляризма и автономии разума. Поэтому многое в современном знании связано с этим ядовитым противлением Церкви, — но **по существу** ни наука, ни философия, ни искусство не могут отвергать христианства.

Задача апологетики в том и заключается, чтобы во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой. Нужно при этом всегда иметь в виду, что знание находится в постоянном движении и развитии, благодаря чему в знании сменяются одна за другой теории и гипотезы. То, что казалось в науке бесспорным вчера, бесследно исчезает сегодня, — и эта смена руководящих идей в знании неизбежна и законна. Сейчас никто не станет объяснять явления теплоты с помощью гипотезы о теплороде, но в свое время эта гипотеза держалась твердо. А кто знает современную физику, тот знает, как заколебались прежние учения о природе света, как заколебалось учение о постоянстве материи и т. д. Науке должна быть предоставлена полная свобода в построении любых гипотез для объяснения тех или иных явлений, только надо помнить, что все это гипотезы, которые могут быть заменены другими гипотезами. Христианство же говорит нам о том, неизменным с того времени, когда Господь [Иисус Христос](#) был на земле. Между христианством и наукой могут быть серьезные расхождения в одну эпоху, но они могут сами собой рассеяться в другую эпоху. Да и не в отдельных расхождениях трудность сближения христианства и знания, а в принципах, в существе дела. Апологетика должна со всей необходимой свободой и широтой раскрыть правду христианства, не боясь отмечать те пункты, в которых утверждения **современного** знания расходятся с истинами христианства.

Основные темы апологетики.

Совершенно понятно отсюда, что содержание апологетики может меняться в зависимости от того, где в какой-либо момент проходят особенно острые затруднения с обеих сторон. Так, в XVIII и начале XIX века особенно остро стоял вопрос о соотношении христианства и тогдашнего естествознания; до середины XIX в. эта острота почти не смягчалась, — но уже с середины XIX в. положение стало меняться в смысле ослабления остроты расхождения. Но зато с середины XIX в. до наших дней выдвинулась новая сфера расхождения науки с христианством — на первый план стал выдвигаться вопрос о соотношении христианства и других религий, т. е. вопрос о месте христианства в истории. Не является ли христианство просто «одной из религий» — хотя бы самой возвышенной и чистой?

Развитие исторического знания дало очень много материала для лучшего понимания язычества — и сейчас все яснее выступает глубина и значительность религиозных исканий в мире пред пришествием Спасителя. Между христианством и античным миром оказывается было много точек соприкосновения; не является ли в таком случае христианство лишь завершением этого религиозного движения в мире, т. е. не является ли христианство такой же исторической религией, как скажем — буддизм или [ислам](#)? Но само христианство стоит на том, что Иисус Христос был не только истинный человек, явившийся в мир в определенную историческую эпоху, но Он был и истинный Бог, был предвечным Сыном Божиим. Христианство не только стоит на этом, но если не признавать Христа Богом, то вся сущность христианства исчезает. Христос был **Богочеловек** — в этом основное откровение христианства. Но те, кто борется с христианством, хотят всецело погрузить его в историю, т. е. отвергают надисторичность, вечное Божество в Иисусе Христе. В последнее время, очевидно за безуспешностью этих утверждений, противники христианства выдвигают учение, что Христа вовсе и не было никогда, что Христос есть мифический образ, подобный таким мифическим образам, как Озирис, Адонис, Дионис.

Все эти нападки — недавнего времени, что им сообщает мнимую силу «последнего слова науки». Мы должны будем вплотную заняться этим вопросом и убедимся в вздорности всех этих построений.

Вопрос о Церкви.

Но не только вера в Бога, как Творца мира и Промыслителя о нем, приходящего нам на помощь в наших испытаниях, не только вера во Христа, как Богочеловека, являются содержанием нападок на христианство. Есть еще один вопрос, миновать который мы не можем в курсе апологетики — это вопрос о Церкви. Мы нередко можем встретиться с людьми, которые не утратили веры во Христа Спасителя, но которые живут вне Его Церкви. Это «бесцерковное» христианство есть явление сложное — оно связано и с критикой Церкви, с обличениями ее ошибок или грехов церковных деятелей, но часто связано и с чисто психологическими моментами — все возрастающим одиночеством людей, чуждающихся всякой близости к другим людям (даже через Церковь) и т. д. Между тем «бесцерковное» христианство включает в себе глубочайшее противоречие: христианство без Церкви есть христианство без Христа, так как Христос неотделим от Его Церкви. Мы должны поэтому посвятить «бесцерковному» христианству и причинам его распространения особую часть книги.

Наконец, нам придется отвести некоторое место разбору различных отклонений от единой истины Христовой, как внутри христианского мира, так и вне его.

Религиозные кризисы.

Таков план нашей книги. Ее цель, повторим еще раз, дать в руки тех, у кого возникают какие-либо сомнения в истинности того или иного христианского учения, возможность укрепить свою веру. Конечно, сила и внутренняя правда нашей веры связаны не с работой и ясностью нашего ума и различных построений ума, а с нашей духовной жизнью. Религиозные кризисы, миновать которые не дано почти никому, получают в сомнениях и критических построениях ума лишь свое выражение, — но их источник, в подавляющем числе случаев, связан с тем духовным усыплением, о котором мы говорили в начале главы. Когда духовная жизнь в нас еле теплится, когда в глубине сердца царит вялость, равнодушие, уныние, — тогда реальность невидимого мира, реальность Бога как бы тускнеет в нашем сознании. В современной духовной атмосфере, в условиях секулярной культуры, когда наука, философия, искусство существуют как будто независимо от религии, — эта духовная тусклость наша не дает нам силы противиться лукавым речам нашего века. В этом смысле религиозные кризисы являются больше симптомом общего духовного увядания, чем индивидуальной надломленности. Но те, чья мысль не потеряла влечения к честному исканию истины, не могут, не должны уходить от веры отцов, не отдав себе отчета в том, есть ли у этой веры основания, которые останутся непоколебимыми и в свете завоеваний современной науки и при достижениях современной техники. Помочь им в этом отношении и есть задача апологетики.

1. Общие Основы Христианского Понимания Мира.

Священное Писание, как источник христианской истины.

Христианское учение о мире всецело основывается на библейском повествовании (кн. Бытия, гл. I и II), но в то же время является продолжением и развитием его. Мы и должны прежде всего ознакомиться с самыми основными чертами христианского учения о мире, которое не всегда с достаточной ясностью осознается верующими христианами. Поэтому, прежде чем говорить о взаимоотношении христианской веры и современного знания, остановимся на выяснении точного смысла христианского понимания мира.

Как мы сказали, христианство основывается в своем учении о мире на библейском повествовании, так как признает Библию **Священным Писанием**. Противники христианства нападают прежде всего именно на такое отношение к Библии, отвергая то, что повествование Библии представляет «Откровение свыше». Часто указывают на то, что рассказы Библии не могут претендовать на боговдохновенный характер, так как и в других (т. н. «естественных») религиях мы встречаем сходные учения. Особенную остроту вопрос этот получил с того времени, когда (в 1873—5 г.) при раскопках в месте, где находилась древняя Ниневия, были открыты таблицы, написанные т. н. клинописью, в которых находились сказания, очень близкие к тому, что мы находим в Библии¹. Открытие этих памятников древнего Вавилона произвело настоящую сенсацию, и целый ряд ученых, изучавших эти памятники, стали склоняться к выводу, что библейский текст (в первых главах книги Бытия) представляет переработку вавилонских сказаний. Возникло даже целое течение т. н. «панвавилонизма», которое утверждало, что вавилонские сказания проникли всюду и легли в основу религиозных сказаний в разных странах.

Не входя в подробности, мы можем сказать, что при всем несомненном сходстве библейского сказания с вавилонскими повествованиями сразу же бросается в глаза и коренное отличие библейского текста, его бесспорная несравнимость ни с какими другими сказаниями. Библейский текст отличается такой внутренней цельностью, основные понятия в нем так точны и ясны, так свободны от разных искажающих или ослабляющих подробностей, что это сразу бросается в глаза. Моисей мог знать вавилонские сказания, возникшие задолго до Моисея, но в книге Бытия мы находим, конечно, не «обработку» вавилонского текста: библейский текст отличается исключительной чистотой, точностью и ясностью основных понятий, которая не могла получиться ни при каком «редактировании» вавилонского материала. Идея единобожия в Библии раскрыта с такой необыкновенной силой и законченностью, что в сравнении с многобожием в вавилонских сказаниях эта идея стоит на недостижимой высоте.

Не будем дальше входить в этот вопрос, который давно потерял всякую остроту; богословская чистота и глубина библейского повествования действительно не может быть относима к «гениальности» Моисея и может быть объяснена только как боговдохновенное создание, имеющее силу Откровения. По истине Библия есть священная книга.

Основные идеи Библии о мире сводятся к следующему:

а) Мир есть **творение** Божие («В начале Бог сотворил небо и землю»)², иначе говоря, согласно Библии, мир не существует сам из себя, не имеет своего бытия в самом себе и потому не является безначальным. Идея **тварности** (сотворенности) мира является основной идеей и христианского учения, — только христианство, отвергая появившиеся позже неправильные

учения о творении, очень рано внесло в библейское учение добавление: Бог сотворил мир **из ничего**. Еще в начале нашей эры иудейский философ Филон, стремившийся сочетать Библию с идеями греческой философии, учил о том, что сама материя была вечна, и «творение» мира, по Филону, надо понимать, как творение разных форм бытия из этой предвечной материи. Но легко видеть, в чем была его ошибка: если материя вечна сама по себе, то она обладает свойствами Божества, и мы тогда неизбежно впадаем в не разрешимые трудности. Из этих затруднений и выводит христианское учение о том, что мир сотворен из ничего, т. е. до творения мира не было ничего кроме Бога, который и вызвал к бытию материю.

б) Принимая учение о творении мира из ничего, мы отвергаем безначальность мира, — только с актом творения начинается время. Иначе говоря, время (насколько мы его знаем) **неотделимо от тварного бытия**; вне тварного бытия нет **нашего** времени. В Боге была вечная жизнь, непостижимая для нас, и это утверждение о жизни в Боге устраняет так наз. «статическое» понимание Божества, при котором в силу абсолютной неизменности в Боге не могло бы быть акта творения. — Но акт творения мира не вытекает из сущности Божества с какой-то необходимостью, он связан с волей Божией, с т. н. «предвечным Советом» (см. дальше в главе о творении человека). Если же учить о «неподвижности» в Боге, то акт творения и самый мир оказались как бы «совечным» Богу, и мы снова приблизились бы к ошибочному пониманию отношения Бога и мира. Все трудности в этом пункте (которых мы еще раз коснемся дальше) устраняются понятием творения, как акта воли Божества. С творением мира, с возникновением тварного бытия началось время, как мы его знаем.

с) Мир сотворен Богом, согласно библейскому повествованию, в «**шесть дней**». Но как понимать здесь понятие «дня»? Согласно библейскому же повествованию, день, понимаемый как сутки в 24 часа, начался лишь с четвертого дня творения. Это заставляет нас расширенно истолковать понятие «дня», как обозначение некоего периода времени³. Как хорошо сказано в Псалме 89: «перед очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний»; понятие «дня» в библейском повествовании мы без затруднений можем толковать в смысле «периода» времени.

д) Согласно библейскому повествованию, мир сотворен не в одно мгновение, а **постепенно**. Эта «постепенность» в творении мира вполне соответствует в своем общем смысле основной идее современной теории эволюции (которая учит, что в мире все виды бытия образуют как бы «лестницу» бытия), — с тем, однако, существенным отличием, что современное учение об эволюции не допускает участия Бога в появлении новых ступеней в бытии: современное учение об эволюции покоится на признании, что бытие «само из себя» (т. е. без всякого участия сил, стоящих вне мира и над ним) переходит от простейших своих форм к новым и более сложным формам. Библейское же повествование всюду отделяет один «период» от другого как раз участием Бога («и сказал Господь: **да будет свет**» и т. д. — в начале каждого дня, каждого периода в творении). В этом главная особенность библейского и христианского учения о том, как возник мир во всей его безмерности и сложности.

Заметим тут же, не входя в подробности, для изучения которых у нас нет места, что то «слово Господне», которым начинается каждый период, выражено неодинаково в разные «дни» — и это имеет немаловажное значение, если вдумываться в библейское повествование.

е) Начальные слова Библии; («В начале сотворил Бог небо и землю») мы можем толковать тоже расширенно — прежде всего, потому, что о земле в точном смысле слова, как мы ее знаем, Библия говорит лишь в рассказе о втором дне творения. Значит понятие «земли» в отношении первого дня творения шире того точного смысла его, какой устанавливается уже во второй день. Это дало основание некоторым богословам разуместь под творением «земли» **творение материального бытия вообще**. Это, конечно, есть расширенное толкование текста Библии, но оно не только вносит полную ясность в текст, но и опирается на только что приведенные

основания.

Но если в словах «в начале Бог сотворил небо и землю» мы видим в сотворении «земли» творение **материального мира**, то в творении «неба» можно видеть творение **духовного** бытия (т. е. ангелов). Можно, конечно, толковать творение неба и земли в буквальном смысле, как творение нашей земли и всего вне ее — текст позволяет это⁴. Но приведенное толкование этих слов, как творение духовного и материального бытия, тоже приемлемо. Оно ценно потому, что в системе христианского учения о мире нельзя не упомянуть о двух видах бытия (духовного и материального), в частности нельзя миновать вопроса об ангельском мире, — поэтому естественно связать это со словами Библии.

f) Не разбирая всего текста Библии о творении мира (Бытия 1:1—27), остановимся лишь на нескольких наиболее важных частях библейского повествования и прежде всего остановимся на знаменательном указании о третьем дне творения. Когда закончилось формирование земли (см. ст. 6—10), земля была призвана Богом к созданию растительного мира («сказал Бог: «да произрастит земля зелень...» и **произвела** земля...» ст. 11—12). Это есть чрезвычайно важное указание на **самодеятельность** земли, которая была призвана Богом к творческой активности⁵. К той же творческой активности призывается земля и к созданию мира животного (ст. 20—25). Но после того, как Библия упомянула о появлении на земле растительного и животного царства, она особо выделяет появление человека на земле, предваряя его словами: «сотворим человека по образу нашему, по подобию». Эти слова могут быть названы загадочными, потому что в Библии нет указания на то, **к кому** обращены слова Божий. Обычно эти слова толкуются, как первое, хотя и совершенно прикровенное упоминание о Св. Троице. Весь [Ветхий Завет](#) учил о едином Боге, и хотя в позднем иудейском богословии (последних три века до Рождества Христова) появляются учения о «славе» Божией, о «премудрости» Божией, но все это еще не имеет характера личности. Только в Новом Завете утверждается учение о Св. Троице, точнее говоря — о триединстве Божиим («Бог един по существу, троичен по Ипостаси» гласит формула 1-го Вселенского Собора в г. Никее в 325 г.). В свете этого христианского учения библейские слова, приведенные выше, получают указанный смысл первого (хотя и неопределенного) упоминания о Св. Троице, а самые слова библ. текста обычно именуется «предвечным Советом». Для христианского учения о мире, как оно раскрыто св. Отцами, творение мира **есть дело всей Св. Троицы** — и в свете этого упоминание о Духе Божиим, который носился над водой, (Бытие 1:2), и частое упоминание «сказал Господь», свидетельствующее о **Слове** Божиим (второе лицо Св. Троицы Сын Божий именуется в Евангелии от Иоанна «Словом»), также могут быть связываемы с учением, что творение мира есть дело всей Св. Троицы.

g) Существенно в библейском повествовании указание на то, что человек был создан **особо** от всего остального мира.

h) Еще более важно указание на то, что человек был создан «по образу и по подобию Божию». Обычное толкование этих слов таково, что «образ» Божий признается вошедшим в самое существо человека, отличая его этим от до человеческого живого мира. «Подобие» же обычно толкуется, как задача, которая поставлена человеку — достигнуть богоподобия). В истолкование того, что надо разуметь под «образом Божиим», мы здесь не будем входить — это есть задача догматики. Упомянем только, что православное учение об образе Божиим не вполне совпадает с католическим учением и совершенно расходится с учением протестантизма о том, что при грехопадении человек утерял образ Божий (см. дальше главу о происхождении человека).

Различие 1-й и 2-й главы в книге Бытия.

Таковы основные начала христианского учения о мире. Но тут же мы должны указать на некоторое различие в рассказе о творении мира в 1-ой и во 2-ой главе книги Бытия. В 1-ой главе (ст. 27) сказано: «сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Во 2-ой же главе сказано несколько иначе: здесь повествуется (ст. 7) о сотворении сначала Адама, а потом (ст. 22) о сотворении (из ребра Адама) его жены Евы. Из расхождения двух повествований критики текста Библии часто делают выводы, что вторая глава написана не тем лицом, каким была написана первая глава, тем более, что оба текста заключают в себе и другие различия. Не отрицая этих различий, мы не можем придавать им большого значения, во всяком случае безусловной принудительностью указанные критические замечания не обладают.

Грехопадение прародителей.

В дальнейшем библейском повествовании мы находим еще добавочные, очень важные указания о мире и человеке: прежде всего рассказ о грехопадении прародителей и изгнании их из рая, — а затем рассказ о потопе.

Что касается первого, то вот, что мы находим в 3-й главе Библии. Тут рассказывается, что змей, искушая Еву, спросил ее, могут ли она и Адам есть все плоды в раю, — на что Ева ответила, что они могут вкушать плоды со всех деревьев, кроме дерева познания добра и зла, так как, если они его вкусят, то умрут. На это змей сказал — нет, вы не умрете, если вкусите этого плода, но станете сами как Бог. [Ева](#), прельщенная красотой плодов дерева познания добра и зла и соблазненная словами змея, взяла плод, съела его, дала съесть и Адаму. Тогда, как повествует Библия, у них обоих открылись глаза, они устыдились своей наготы, а когда услышали голос Бога, то скрылись от Него. На вопрос Бога, отчего они скрылись и не ели ли они плодов от дерева добра и зла, Адам рассказал все... Нарушение заповеди Божией, данной людям для **воспитания в них послушания**, столь необходимого, чтобы дар свободы восполнялся всегда благодатью свыше, — привело к изгнанию [Адама](#) и Евы из рая. Грех прародителей изменил то высокое положение, какое Господь дал людям в мире, — и **вместо царственного владычества над землей человек стал рабом природы**, должен был подчиняться ее законам. Смерть вошла в мир...

Этот библейский рассказ дает ключ к пониманию зла. Христианство, развивая учение Библии, выработало понятие «**первородного греха**»; это понятие выражает то **изменение в самой природе человека**, в силу которого действие образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности, гнездящейся уже в природе человека (в силу первородного греха). Это учение христианства дает разрешение труднейшего вопроса, который всегда волнует людей, — о смысле и происхождении зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве с Ним. Конечно, и невежество, и тяжелые социальные условия толкают людей на злые дела, причиняющие страдания, но источник зла в самом человеке, в его воле, в свободном избрании им пути жизни, т. е. в выборе того, быть ли ему с Богом или без Него или даже против Него. Эта «склонность к греху» присуща даже малым детям, у которых еще не развито сознание, не раскрылась личность и ее волевая сила, — и это значит, что корень зла не в самой личности, а в нашей природе, в вошедшей в нашу природу греховности, — т. е. в следовании не тому, что от Бога; а тому, что рождается из противления Его воле.

Зло началось в ангельском мире. Библейские тексты мало говорят о падении Денницы, но ко времени пришествия Господа на землю, в ветхозаветном сознании уже со всей ясностью определилось учение о Сатане и ангелах, последовавших за ним. Отсюда очень ранняя

склонность у христианских писателей толковать искушение, которое испытала Ева от змея, как искушение от Сатаны, через змея соблазнившего Еву. В драматическом прологе к книге Иова уже с полной силой выступает сознание, что Сатане дана Богом пока некая власть, которой он пользуется для искушения людей. А в Евангельском рассказе об искушениях Господа, когда Он после крещения пребывал в пустыне 40 дней ([Матф. 4:1—11](#); Марка 1:13, Лука 4:1—13), еще сильнее выступает то, что Бог допускает до времени действия диавола среди людей.

Падение Сатаны и других ангелов создало не зло, а носителей зла. Мы хотим этим сказать: **зло** не существует, с христианской точки зрения, как нечто само по себе сущее, но есть злые существа (диавол и его «воинство»), сами отошедшие от Бога и стремящиеся отвлечь от Бога и род человеческий. Греховность, вошедшая в природу человека через первородный грех, создает **возможность** искушения, — так что то, что у Адама и Евы было чистым проявлением их свободы, в человечестве осложняется этой живущей в человеке **склонностью** к греху. Человеческая природа стала, по церковному выражению, «удобопревратна»; человеческая воля ныне слаба, свобода часто действует не при полном свете сознания. Нужна постоянная борьба с склонностью к греху, чтобы человек овладел своей свободой и смог бы противиться соблазнам. Часто только лишь после больших падений и тяжких грехов люди «приходят в себя» и начинают борьбу с собой. В человеке действительно всегда идет борьба добрых и злых движений, и на эту «невидимую брань» указывает сам Господь, говоря, что только «употребляющие усилия» могут «восхитить Царство Божие» ([Матф. 3:12](#)).

Евангелие включает в себе очень много указаний Господа на, эту борьбу добра и зла. Особенно важно для понимания зла в человеке притча о том, как на поле, на котором была посеяна пшеница, «врагом», т. е. диаволом ночью (в темноте, при отсутствии света, сознания у людей) были посеяны плевелы ([Матф. 13:24—30](#)). Не входя в анализ этой замечательной притчи, обращаем лишь внимание на нее — она объясняет, отчего Господь допускает злу до времени распространяться в мире.

Поврежденность природы вследствие грехопадения прародителей.

Но христианское учение о зле, с совершенно исключительной глубиной освещающее эту страшную и мучительную тему, включает в себя еще одно дополнительное учение, выраженное впервые Ап. Павлом ([Римл. 8:20—23](#)). Вот что мы читаем в указанном месте: «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего». В этих кратких словах начертана Ап. Павлом необычайно глубокая идея о зле **в природе**, — и тут прежде всего надо отметить указание на то, что «вся тварь совокупно», т. е. мир в целом, мир, как целое, «стенает и мучится». Это есть факт **мирового страдания**, болезни мира. Мир «покорился суете», т. е. всякой неправде, мир заболел «не добровольно», т. е. не по своей воле. Страдания мира, болезни его — от грехопадения прародителей. Грех их, приведший к тому, что они утратили свое царственное положение в мире и покорились суете, замутил и всю природу («всю тварь»): природа с грехопадением прародителей утратила своего земного царя и управителя. Человек, который до грехопадения владел природой (что так глубоко выражено в Библии в указании, что Бог «привел к человеку» все живые существа, и человек «нарек имена» всему живому — (Бытие 2:19—20), перестал быть ее «хозяином», и природа, потеряв его, «покорилась суете, т. е. смерти и тлению, по воле покорившего ее». Но ([Римл. 8:19](#)) «тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих». Спасение людей будет спасением всей твари, всей природы, которая ожидает, что она

«будет освобождена от рабства тлению» (суеты) «в свободу славы детей Божиих».

Итак, зло, вошедшее в мир через падение ангелов, через замутнение духа у прародителей благодаря искушению, тем самым подчинило и всю природу «рабству тлению». Как глубока эта идея, освещающая нам факт «поврежденности» природы вследствие греха прародителей!

Рассказ о потопе.

Библия повествует еще об одном событии, которое относится (как и повествование о грехопадении) к **истории** человечества на земле. Я имею в виду рассказ о потопе.

После изгнания Адама и Евы из рая началось размножение людей; очень скоро пришло и первое пролитие людьми крови — убиение Авеля Каином. Господь, видя все умножающиеся на земле беззакония, как сказано в Библии (Бытие 6:6) «раскаялся». Тот дар свободы, который присущ человеку, созданному по образу и подобию Божию и который должен иметь опору в Боге, с отходом людей от Бога привел к торжеству неслыханных мерзостей на земле. «Раскаялся Господь, что создал человека и воскорбел в сердце своем». «И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, ибо я раскаялся, что создал их», — но Господь спас Ноя и его семью, ибо «Ной обрел благодать перед очами Божиими». По повелению Бога Ной построил корабль (ковчег), в котором поместился он со своей семьей и в который он «взял из всех животных и от всякой плоти по паре». И тогда «разверзлись источники великой бездны и окна небес отворились» — и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей; вода покрыла всю землю, подняла ковчег, — и «все, что имело дыхание жизни, умерло, истребилось всякое существо, какое было на поверхности земли». Когда дождь остановился, вода стала убывать и земля стала высыхать. Ковчег Ноя остановился на горах Араратских, и когда Ной смог выйти на землю, он построил жертвенник, принес Богу жертву. И тогда Господь «поставил новый завет с Ноем... что не будет уже потопа», и в знамение этого появилась в облаке радуга. Жизнь возобновилась на земле.

Весь этот рассказ внутренне связан с тем пониманием человека, которое развивает Библия: особое создание человека по образу и подобию Божию, дарование свободы ему, искушение и падение, изгнание из рая и неизбежное дальнейшее падение человечества. Как **наказание** людям был послан потоп, истребивший все на земле, кроме Ноя, его семьи и взятых им живых существ; потоп рисуется именно, как наказание, какое Бог послал на землю, а не как некое «естественное событие».

Мы закончили в общих чертах изложение христианского учения о мире и человеке. Естественным дополнением к этому учению является учение о том, что бедствия людей на земле, а вместе с тем и «стенания и мучения всей твари» кончатся тогда, когда Господь пошлет Мессию. Это откровение было дано Израилю позже — при пророках. Этим был установлен смысл истории человечества.

Глубина христианского учения.

Даже в таком кратком изложении христианского учения о мире и человеке ясна вся глубина и значительность его. Мы сейчас перейдем к изучению тех размышлений и учений, которые в разные времена, вплоть до наших дней, выдвигались как отвержение библейского и христианского учения. Мы тогда убедимся еще раз в том, что это учение обладает несравненной глубиной и не может быть понято иначе, как откровение Божие.

2. Вера и разум

Значение веры в познании мира и человека.

Мы изложили в основных чертах христианское учение о мире и человеке, учение, опирающееся на данные Откровения, т. е. являющееся предметом веры. Но на изучение и познание мира и человека претендуют другие силы нашего духа — наш разум, наш опыт. Наблюдение и эксперимент при поддержке разума стремятся познать природу, — и огромные завоевания науки, чрезвычайное развитие техники не свидетельствуют ли красноречиво о том, что именно разум и опыт компетентны в познании природы? Есть ли при этом место для нашей **веры**, не следует ли связывать веру только с религиозными темами, т. е. с миром: невидимым, с горним миром, с Богом? Имеет ли христианство основания развивать **свое** учение о мире и человеке? Не правильнее было бы разграничить область веры и область знания, усвоив вере способность проникать в то, что находится над миром, в сферу вечного и абсолютного бытия, — а познание природы и человека всецело предоставить разуму, опирающемуся на опыт? При такой постановке вопроса не было бы и надобности сопоставлять христианское и внехристианское учение о природе, о человеке... Чтобы разобраться в этом, надо поставить общий вопрос о соотношении веры и разума.

Начнем с того, что самые основы современного знания выросли как раз из христианства. В античном мире, за редкими исключениями, признавали в бытии разные «сферы» — тогда не было ясного сознания **единства** бытия, — и только христианство с его учением о Боге, как Творце всякого бытия, окончательно укрепило учение о единстве бытия. Отсюда и развилась идея о всеобщем значении принципа причинности, что и определило весь строй современного научного знания. История естествознания говорит нам действительно о постоянном воздействии религиозных и философских идей на развитие науки: научное сознание никогда (т. е. до XIX в.) не отделяло себя от религиозных идей, т. е. от данных веры. Таково свидетельство истории⁶ — и, этого не могут ослабить случаи преследования деятелей науки со стороны церковных властей (что имело место только в Западной Европе)⁷. Конфликт между религией и наукой давно в этом смысле угас, и западное христианство давно признало свои ошибки: сейчас никто и нигде во имя христианства не думает ограничивать права разума и опыта в изучении природы.

Оценка разума в христианстве.

Входя в исследование соотношения веры и разума по их существу, укажем прежде всего на то, что христианство настолько высоко ценит разум, что может быть названо «религией разума»: Сын Божий, Господь Иисус Христос именуется в Евангелии (Иоанн 1:1) «Логосом», а «Логос» означает и «слово» и «разум». Так, в тропаре на праздник Рождества Христа Церковь поет: «Рождество Твое, Христе Боже наш, воссия миру **свет разума**». Ничего неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они **сверх разумны**, но не неразумны⁸. Но христианство со всей силой ставит зато другой вопрос — о **границах нашего разума**. Этот вопрос получил особую остроту с того времени, как в философии (начиная с XVII в.) развился рационализм с его претензией на «автономию разума», его самоуверенным утверждением, что наш разум является верховной инстанцией не только в области познания, но и в области веры. Мы говорили уже о том, что новейшая культура развилась в линиях секуляризма, т. е. в отрыве от Церкви. Это и было как раз связано с

упомянутыми претензиями разума, — именно потому и важно уяснить себе границы разума.

Ограниченность нашего разума.

Уже при изучении природы мы нередко наталкиваемся на то, что можно назвать «иррациональным» или «внерациональным». Еще Гете остроумно заметил, что «природа не делится без остатка на разум» т. е., что при рационализации явлений природы всегда оказывается «остаток», не поддающийся рационализации. Примеров этого есть очень много — достаточно указать на те течения в новейшей физике, которые говорят об известном «индетерминизме», т. е. об отклонениях от принципа строгой причинности в т. н. микрофизике (в внутриатомных движениях). Не будем впрочем особенно останавливаться на этом факте — ввиду того, что эти новейшие течения в микрофизике встречают довольно часто возражения. Укажем на другой, уже совершенно бесспорный факт, свидетельствующий о невозможности рационализировать все явления в природе — я имею ввиду начало индивидуализации в природе. Помимо того, что в живых организмах каждая особь живет «для себя», обладает, как говорят, «инстинктом самосохранения», борется за свое бытие, — т. е. утверждает свою индивидуальность, еще более наглядно начало индивидуализации проявляется в сфере химии — в качественной неоднородности химических элементов (водород, кислород и т. д.). Материя качественно неоднородна, она группируется в «химические индивидуальности»⁹, обладающие совершенно различными физическими и химическими свойствами (водород горит, но не поддерживает горения, кислород поддерживает горение, но не горит, и т. п.). Все это не может быть рационализировано; наш разум просто принимает это, как исходный факт, изучает различные соотношения химических элементов (знаменитая «периодическая система элементов»), но не может рационально раскрыть и истолковать самое «начало индивидуализации» в природе.

Но ограниченность нашего разума выступает с особенной ясностью не в отношении к до человеческой природе, а в отношении к человеку. В человеке есть очень много внерационального знания, т. е. знания, которое не определяется нашим разумом и не зависит от него, но вместе с тем является настоящим знанием, имеющим огромное значение в нашей жизни. Сюда относится все то, что подсказывает нам наше сердце, наши чувства, интуиция. Паскаль чудно выразил это в словах: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas (в вольном переводе это звучит так: «сердце дает нам знание, об основаниях которого ничего не знает наш разум»). В нашей жизни этому «знанию сердца» (иногда и ошибочному, как ошибочны бывают и заключения нашего разума) принадлежит совершенно исключительное место, им мы руководимся большей частью в важнейших случаях нашей жизни. Когда мы пробуем положиться в таких случаях на наш разум, то именно тогда нам ясно, как «близорук» наш разум, как велика его ограниченность. Когда же дело касается того, что выше нашего бытия, «по ту его сторону», то здесь разум либо просто безмолвствует, либо подсказывает нам неразумные вещи (о чем и говорит Псалмопевец: «рече безумец — нет Бога»).

Мы должны признать факт **раздвоения познавательной силы в человеке**: рядом с разумом и его идеями, стоит сердце с его озарениями, — в этих озарениях нам может открыться глубочайшая истина¹⁰. Но кроме факта раздвоения познавательной силы в человеке на разум и сердце, сам разум, как мы указали, ограничен даже там, где он мог бы быть компетентным. Тут кстати напомнить о гениальном открытии Кантом (знаменитый немецкий философ второй половины XVIII в.), т. н. «антиномий» разума. Антиномии разума суть те **противоречивые** суждения, которые предстоят нам с одинаковой неотразимостью: каждый член антиномии исключает однако другой, сопряженный с ним. Самое содержание антиномии, как их приводит

Кант (напр., «мир конечен» и «мир бесконечен», «мир имеет начало» и «мир не имеет начала») вызывало не раз много возражений, но наличие антиномий в нашем разуме не может быть оспариваема.

Участие веры в познании.

Ограниченность сил разума не мешает нам признавать **реальность** того, что «сверх разумно», что не постигается нашим разумом. В этом случае работа разума восполняется нашей верой, — и это сочетание разума и веры возможно потому, что и разум, и вера суть проявления жизни одного и того же человеческого духа. Различие разума и веры — вовсе не в одном содержании того, что признает разум или что открывается нашей вере. Содержание их может совпадать, может расходиться, но их **внутреннее единство** вытекает из того, что и разуму, и вере присуща **светоносная сила**, которая дается нам Христом. По слову апостола Иоанна (1:9), Господь «просвещает всякого человека, грядущего в мир»; от этого **света**, который привносится в душу Христом, истекает и свет разума и свет веры. Оттого их **полное** единство возможно лишь тогда, когда мы во Христе. Если же дух наш не живет во Христе, то тут легко возникает как бы стена между разумом и верой.

Но в отношении познания природы и человека принадлежит ли какое-либо место вере? И если вера может сообщать нам те или иные откровения о мире и о человеке, то может ли разум подходить к таким учениям со **своими средствами**? Конечно, да! Утверждения веры, опирающиеся на Откровение, могут быть сверх разумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать в себе противоречия. Христианская вера допускает и даже требует применения разума к уяснению своих утверждений, но условием истины является наше следование Христу, следование Церкви. Индивидуальный разум часто оказывается немощным; мы должны прислушиваться к **церковному разуму**, как он явлен во вселенских соборах, в Священном Предании. Вообще не вера создает конфликты с разумом, а разум, оторвавшийся от Церкви, может вступать в конфликт с данными веры.

В изучении природы данные опыта и построения разума могут, например, оказаться в противоречии с тем, что дает нам христианская вера. Такие расхождения не должны нас смущать, их не нужно замалчивать, но надо помнить, что гипотезы, создаваемые наукой, находятся постоянно в неизбежной смене — одни падают, другие поднимаются. Изучение природы не может не быть свободным, но именно потому оно не стоит на одном месте. Эти изменения и колебания в научных построениях могут смущать наше религиозное сознание, но мы должны честно и прямо констатировать расхождения (в наше время) тех или иных утверждений науки и учений нашей веры. Но истина одна; наша вера во Христа и есть вера в Истину (как сам Господь сказал: «Я есмь истина, путь и жизнь»).

Нужно, однако, отличать учения веры от тех учений, которые имеют свой источник не в вере. Христианство не знает никакого «обязательного» для верующих мировоззрения, — мы свободны в том синтезе науки и философии, который называется «мировоззрением». Правда, в Средние Века и даже в новое время западное христианство устанавливало некоторое обязательное для верующих мировоззрение, — но именно это навязывание верующим определенного мировоззрения и привело к тому трагическому отходу многих верующих на Западе от Церкви, который имел неисчислимые печальные последствия и для Церкви, и для культуры. Печальный опыт Средних Веков на Западе учит нас, что участие веры в познании должно ограничиваться лишь основными и принципиальными вопросами. Чтобы сделать это более ясным, коснемся вопроса, который имеет кардинальное значение и для веры, и для знания — вопроса о допустимости признания чудес.

В мышлении ненаучном, т. е. в обычной жизни, и раньше, и теперь была и есть склонность сводить к чуду все, что необычно или что трудно объяснимо. Первобытные люди во всем видели чудо, т. е. непосредственное действие высших сил, но по мере развития науки многое, что почиталось чудом, оказывалось действием тех или иных сил природы. Гром и молния, землетрясения и наводнения давно нашли свое естественное объяснение, т. е. оказались сводимы к действию естественных сил природы. Отсюда по мере развития науки стало развиваться скептическое отношение к тому, что принималось раньше за чудо; легкое верие, с которым употреблялось и употребляется понятие чуда, с ростом знания заранее вызывало и вызывает отвержения чуда. Наука вообще развивалась, как «изучение» природы, как проникновение в ее внутренние законы, — и отсюда психологическая склонность у ученых всегда искать «естественные» причины там, где обычное сознание легко видит чудо. Успехи науки привели к тому, что принцип детерминизма, т. е. признание подчиненности всех явлений в природе закону причинности, получил абсолютную силу. Но если решительно все в природе совершается согласно закону причинности, тогда для чуда, очевидно, места нет? В научном сознании, а затем с ростом просвещения и в широких кругах, распространилось убеждение, что научное понимание природы будто бы совершенно вытесняет и даже упраздняет понятие чуда, что утверждение о возможности чудес несовместимо с научным изучением природы. Многие — даже среди ученых — настолько срослись с этим, что признание чуда кажется им свидетельством либо невежества, либо нарочитого ограничения науки в ее праве объяснять явления природы согласно принципу причинности. Иногда можно встретить в ученых исследованиях мысль, что пользоваться понятием чуда в наше время просто недопустимо.

Чтобы разобраться в этом вопросе, имеющем чрезвычайное значение в религиозной жизни, коснемся сначала вопроса о **возможности** (с принципиальной точки зрения) чудес вообще, а затем обратимся к вопросу о **реальности** чуда в каком-либо конкретном случае.

Принцип детерминизма верно выражает общую тенденцию научного познания, но есть ли основания утверждать всеобщую и абсолютную силу причинности? Тут, прежде всего, приходится указать на понятие «случайности», в котором отвергается всеобщая значимость принципа причинности. Но само понятие случайности может ли сохранять какое-либо значение, если развитие науки утверждает с неопровержимой силой реальность причинных связей? Не называем ли мы случайным лишь то, для чего мы не сумели найти причинное объяснение?

Понятие случайности очень твердо держалось в античной философии, — но и в новой философии оно не исчезает. Однако, только в XIX веке было построено (французским философом Cournot) такое понятие случайности, которое не только не противоречит идее причинности, но даже прямо из нее вытекает. Согласно учению Cournot, о случайности должно говорить тогда, когда встречаются два (тем более, если больше, чем два) причинных ряда, каждый из которых не зависит один от другого. Если мы имеем движение какого-либо тела по линии А-В и если другое тело движется по линии С-Д то если они встретятся, то и самая встреча их и точка, в которой они встретятся, не имеют основания в каждом из причинных рядов. Тело, движущееся по линии А-В, может никогда не встретиться с другим телом, но если встреча произойдет, то для первого тела это будет столь же случайно, как случайно оно будет и для второго. **Случайность и есть встреча двух независимых друг от друга причинных рядов.**

Но совершенно ясно, что самую эту встречу двух независимых рядов может создать или наоборот предотвратить какой-нибудь новый посторонний фактор. Так, если автомобиль,

движущийся с большой скоростью по линии А-В, может неожиданно столкнуться с автомобилем, движущимся по линии С-Д, то шофер в одном и другом автомобиле, если вовремя заметит опасность, **может предотвратить это столкновение** — или свернуть в сторону, или затормозить машину. Причинность, определяющая движение каждого автомобиля, не нарушается действиями шофера, а лишь видоизменяется. Так и в жизни нашей можно заранее сделать так, чтобы два лица, встреча которых не лежит в планах ни одного из них, все же встретятся (если все будет сделано для этого), и из этой встречи двух лиц для каждого из них могут наступить события, которых не было бы, если бы не было «случайной» встречи. Но разве Бог не может создавать такие «встречи», т. е. направлять и видоизменять движение в мире, среди людей — **без нарушения закона причинности?** Конечно, да! Вхождение Бога в жизнь мира, без нарушения закономерности его бытия (установленной Богом!), возможно именно, как **видоизменение** того, что намечалось раньше ходом событий через «встречу» различных, до этого не связанных друг с другом событий. Без нарушения причинных связей Бог может направлять течение событий так, как это соответствует Его воле, Его Промыслу. Такое понятие чуда, принципиально не устранившее закона причинности, вполне и до конца соединимо с детерминизмом. Но как можем мы узнать, была ли какая-либо «судьбоносная» встреча следствием того, что Бог направил в соответствующую сторону все события, — или может быть она была действительно «чистой случайностью», — т. е. как можем мы узнать, было ли здесь чудо или это была случайность? Это есть вопрос об установлении **реальности** чуда; займемся теперь этим вопросом.

Реальность чудес.

Мы говорим пока о том понятии чуда, в котором не имеет места нарушение закона причинности: участие Бога, вхождение Его благодатной помощи в жизнь мира происходит в таком случае, как направление действующих сил в форме их «встречи» и создание некоторого нового события. Конечно, главный и бесспорный критерий того, что в каком-либо конкретном случае, напр., исцеления от болезни, действительно была помощь Божия, было чудо, лежит в том, что исцеление в этом случае необъяснимо из предшествующего состояния больного. Очень яркий случай такого исцеления описал знаменитый ученый Каррель в этюде «Lourdes», где описывается исцеление больной, у которой был перитонит (воспаление оболочки живота) в стадии, при которой исцеление уже невозможно. Каррель сопровождал больную, поехавшую в Лурд — и здесь на глазах его совершилось научно необъяснимое исцеление больной: после того, как она погрузилась в воду (идущую из источника в том месте, где явилась Божия Матерь), в ней мгновенно произошло изменение, которое при исследовании ясно показало, что воспалительный процесс совершенно исчез. Для самого Карреля этот случай явился поворотным в его отношении к религии, о чем он сам и рассказывает. Таких случаев мгновенного исцеления зарегистрировано бесконечно много, и если при этом скептически настроенные люди стремятся связать это с «самовнушением» (т. н. «исцеляющая вера»), то все же многие исцеления бывают таковы, что одним самовнушением объяснить их невозможно. Многочисленны случаи и таких исцелений, в которых ни о каком «самовнушении» не может быть и речи, так как дело идет о младенцах. Таков случай, происшедший с моим младшим братом, — я подробно описал его в моей статье «Знание и вера» (в сборнике «Православие в жизни» вышедшем в 1954 г. в Чеховском издательстве под редакцией проф. С. С. Верховского).

Надо признать поэтому бесспорными многочисленными случаи исцелений, необъяснимых из хода естественной причинности. Эти случаи не могут быть поняты иначе, как свидетельство о действии Бога. Но они тем самым ставят вопрос о возможности действий Бога и в тех случаях,

когда нет налицо необъяснимых изменений жизни. Если бесспорно вхождение Бога в нашу жизнь в этих (без этого необъяснимых) случаях, то нет никаких принципиальных затруднений для того, чтобы допустить участие Бога в нашей жизни и в таких случаях, где можно пытаться все свести к «естественному» ходу вещей. Часто верующие люди видят чудо, помощь Божию и там, где возможно объяснение из естественного хода событий. Что на это можно возразить? Если нельзя в этих случаях показать бесспорность участия Бога в жизни нашей, то нельзя и отвергать его под предлогом того, что наступившее желанное изменение можно объяснить и без этого. Это особенно относится к нашим молитвам о ком-нибудь или о чем-нибудь. Если то, о чем мы усердно молились, наступило, как можем мы отвергать возможность благодатной помощи свыше? Мы не можем утверждать бесспорность этой благодатной помощи (в виду объяснимости наступившего события из естественного хода событий), — **но не можем и отвергать** возможность именно благодатной помощи свыше. Если человеку, попавшему в тяжкое материальное положение, оказал помощь пришедший к нему человек, то как можно принципиально отвергать возможность того, что это Бог направил этого человека к тому, кто был в состоянии отчаяния? Очам веры, и **только веры**, часто открывается реальность чуда там, где для неверующего допустимо «естественное» объяснение. Конечно, верующие всегда стоят перед опасностью впасть в «легковерие», но по известному выражению «abusus non tollit usum» (т. е. злоупотребление не опорочивает правильного употребления) — злоупотребление, в данном случае выражающееся в усмотрении чуда на каждом шагу, не опорочивает правильного сведения тех или иных фактов к благодатной помощи свыше.

Чудо воскресения Спасителя.

Мы говорили до сих пор о тех чудесах, которые происходят в пределах действия закона причинности. Но можно ли расширять это понятие чуда, как действия благодатной помощи свыше, за пределы закона причинности? Иначе говоря, можно ли допускать чудеса с нарушением закона причинности?

Прежде всего, можно спросить: а почему же нет? Закон причинности действует в мире по **воле Божией**; почему принципиально нельзя допустить, что в особых случаях действие закона причинности как бы приостанавливается самим Богом? Точнее было бы говорить даже не о приостановке законов причинности, а лишь о восстановлении того порядка бытия, который был создан Богом изначально, но который был нарушен грехопадением прародителей. В частности, основным чудом (в котором как бы тонут все другие чудеса) было **воскресение Спасителя**, — оно в «естественном» порядке действительно немислимо, но ведь первоначально смерти не было на земле («Бог смерти не создал», читаем в книге «Премудрости Соломона» 1:13). Ныне же все на земле подчинено закону смерти — и потому неудивительно, что воскресение Спасителя было и остается «невероятным». Не верили ему сначала и ближайшие ученики Господа, но когда они уверовали, то все же и среди них апостол Фома оставался во власти сомнений, пока сам не увидел Господа, и уже тогда он сразу уверовал в реальность Его воскресения.

Вера в воскресение Христа была и остается краеугольным основанием нашей веры, — и те, кто отвергает воскресение Христово, не знают всей великой тайны Церкви. Таков был Л. Толстой, который, будучи рационалистом, отверг реальность воскресения Христа (в силу чего в его переводе Евангелия нет ни слова о воскресении Спасителя), — и Христос для него был только учителем жизни, с той силой божественности, которая присуща всякому человеку.

Не один Толстой из крупных людей последнего времени отвергал реальность воскресения, — целый ряд выдающихся людей стоят как бы на пороге христианства и, отказываясь принять

реальность воскресения Христова, так и не приобщаются к великой тайне Церкви. Единственное, что все эти скептики признают, это то, что ученики Господа верили в Его воскресение. Целый ряд всяких гипотез придумывался для того, чтобы объяснить эту их веру (от которой, как от изначального огня, зажглось пламя веры, не угасшее доньше), но все они настолько искусственны, что не могут быть приняты всерьез, — а факт непоколебимой веры непосредственных учеников Господа и тех, кто по их вере уверовали в реальность воскресения Христова, остается и ныне живым источником христианской веры. Разберем некоторые из указанных гипотез, чтобы убедиться в их несостоятельности.

Невозможно отвергать реальность воскресения Христа.

Из различных попыток отвергать реальность воскресения Христа остановимся прежде всего на той, о которой упоминает уже Евангелие ([Матф. 28:12—15](#)): иудейские старейшины, убедившись, что гроб, в котором был похоронен Христос, пуст, научили воинов, стерегших могилу Христа и бывших свидетелями явления Ангела, отвалившего камень от гроба, всюду говорить, что они (воины) заснули, и что в это время ученики «украли тело Иисуса». Факт пустого гроба, засвидетельствованный этими действиями иудейских старейшин, вызвал к жизни эту их выдумку, о которой Евангелие говорит: «и пронеслось это слово между иудеями до сего дня». Но если бы все происходило так, как учили иудейские старейшины, т. е. если бы ученики ночью унесли тело Иисуса и где-то Его похоронили, а потом стали проповедовать о воскресении Христа, то могли ли бы ученики, идя на эту ложь, отдать за нее свою жизнь, принявши мученическую кончину? Могли ли бы они зажечь у других веру в воскресение Христа, если они по этой гипотезе лучше других знали, что Христос не воскрес? Совершенно ясно, что факт глубокой веры учеников Христа в Его воскресение не соединим с указанной выдумкой иудеев.

Не менее неприемлема другая гипотеза — что будто бы Христос не умер на кресте, а только впал в глубокое обморочное состояние, от которого уже в гробу отошел под влиянием ночного холода, и тогда будто бы Он сам отвалил тяжелый камень и где-то скрылся. Но если бы это было так, то при всей невероятности того, что Христос мог «ожить» и даже сам отвалить камень и покинуть гроб, как могли бы воины, сторожившие гроб, позволить Христу — полуживому — уйти из могилы? Если Христос только «ожил», то Он должен был бы очевидно скрыться у кого-либо из близких людей. И эти то близкие люди, скрывавшие Его, очевидно наступившую настоящую смерть, все же зажглись верой в Его воскресение? Конечно, такая гипотеза рушится сама собой. Да и самые явления Христа ученикам, как они описаны в Евангелии, не были приходом полуживого, еле дошедшего до них после крестной казни человека, а явлением именно воскресшего и живого!

Гораздо больше солидности, по крайней мере с первого взгляда, заключает в себе гипотеза галлюцинаций, т. е. утверждение, что ученики действительно «видели» Христа после Его смерти, но что это была только галлюцинация. Факт галлюцинации, конечно, возможен, но надо вспомнить душевное состояние учеников после распятия Господа. Они были подавлены, растеряны до последней степени. Достаточно прочесть рассказ евангелиста Луки о путешествии в Эммаус, чтобы в этом убедиться ([Лука 24:13—34](#)). И могла ли на почве этой подавленности возникнуть «галлюцинация», перешедшая в твердое исповедание воскресения Христа, в огненный подъем их проповеди об этом? По контрасту с подавленным душевным состоянием учеников у них, конечно, могла явиться на короткое время галлюцинация, что будто бы они «видят» Христа, но такое видение не могло бы длиться долгие времена и рассеялось бы бесследно ввиду именно их глубокой печали. А если бы галлюцинация, раз вспыхнув, овладела

их душой, то это означало бы, что они уже утратили психическое равновесие, и вместо того духовного здоровья и духовной силы, которые сделали возможным распространение христианства, они всеми были бы признаны ненормальными людьми, потерявшими психическое равновесие. В таком состоянии они могли бы еще психически «заражать» других людей, но не могли бы создать той новой жизни, которая явилась в ранней христианской общине живым источником творческого расцвета общины.

Из этого тупика есть один только выход — **признание реальности воскресения Христа**, т. е. признание этого необыкновенного чуда. Но это чудо в каком-то смысле без конца повторялось и повторяется в мире — те, кто живет верой в воскресение Христово, знают хорошо, что не они дают силу этой своей вере, но что наоборот их вера сообщает им силу жизни.

Чудо воскресения Христова реальнее всякой иной реальности в мире. Оно, конечно, отменяет закон причинности, — но в природе, уже поврежденной вследствие грехопадения; воскресение Христа возвращает миру ту силу, какая была присуща первоначальной природе, восстанавливает тот порядок в бытии, какой был нарушен грехопадением.

Нельзя противопоставлять знание вере.

Мы можем, подвести теперь итог нашим рассуждениям о вере и знании. Христианская вера вовсе не устраняет изучения природы, но она признает возможность действия Бога в мире — как в пределах закона причинности (через «встречу» двух причинных рядов, независимых один от другого), так и преступая закон причинности. Наука может и должна искать «естественных» причин того, что кажется загадочным или необъяснимым, но она не может отвергать возможности действия Бога в мире. Нет поэтому никаких оснований **противопоставлять** знание вере: христианство признает права разума, но признает и **ограниченность** разума. Христианство отвергает лишь «автономию» разума; ограниченность разума не позволяет считать разум стоящим выше веры. Вера делает работу разума более зрячей, дополняет разум в том, чего он своими силами уяснить не может. Но вера наша говорит и о сверхразумных истинах, — тут мы должны со смирением признать границы разума. Путь христианина в сочетании веры и знания, а не в противопоставлении их, и это относится не только к миру невидимому, но и к миру видимому, который открывается нам в опыте. Перейдем поэтому к более конкретным пунктам, в которых ясно выступает близость веры и знания. На первом месте здесь стоит общий вопрос о соотношении Бога и мира: это соотношение в христианстве характеризуется понятием **творения**.

3. Бог и Мир.

Разбор внехристианских учений о соотношении Бога и Мира.

Бог — Творец мира.

Идея творения Богом мира есть существенная и основная особенность ветхозаветного и христианского учения о мире. Правда, до христианства в различных «естественных» религиях (т. е. религиях, не знающих Откровения) тоже встречалась идея творения мира «богами», но эта идея была связана (напр., в Вавилонских сказаниях) с такими фантастическими рассказами, что она никак не могла бы быть принята разумом. Когда в древней Греции стала развиваться философия, а потом и наука, то здесь начали создаваться разные теории о возникновении мира **без понятия творения**¹¹. Эти теории с появлением христианства поблекли, но затем и среди христианских народов стали развиваться учения, аналогичные тем, какие существовали в древней Греции. Мы остановимся сейчас лишь на тех **современных** учениях, которые часто противопоставляют христианскому пониманию мира и человека. По существу это суть варианты древнегреческих учений (чем изобличается их внехристианский корень), но нам незачем сейчас входить в историю этих идей, — мы обратимся лишь к тому, что выдвигается в современных учениях против идеи творения мира Богом.

Натурализм.

Прежде всего остановимся на попытках понять мир **из него самого**, т. е. совершенно отвергая идею творения. Учения, которые хотят понять мир вне идеи творения, называются учениями **натурализма**, — христианское же учение, объясняющее мир из идеи творения мира Богом, носит название **супранатурализма**. Простейшую форму натурализма представляют разные формы материализма, но в ранней греческой философии это был собственно не материализм, а так называемый гилозоизм, потому что материальная природа мыслилась полной жизни (зое по-гречески значит жизнь, hule — материя). Только у Демокрита (V век до Р. Х.) находим мы материализм в истинном смысле слова, — по Демокриту все, что существует, материально и слагается из атомов, т. е. мельчайших частиц материи. Даже человеческую психику Демокрит пытался объяснить, как движение особых атомов. Но уже у Демокрита ясно выступает та основная трудность, которая присуща всем формам материализма, а именно, остается непонятным, почему материя, сама по себе безжизненная и слепая, «повинуется» определенным законам, и откуда вообще в мире законы? Демокрит выдвигает значение **случайности** в том, как из движения атомов стал формироваться мир во всем разнообразии и богатстве его форм, но, конечно, это влияние случайности на образование мира есть в сущности **отказ** от объяснения того, как возник мир. Материалистический атомизм Демокрита с XVII века воскресает в Европе, и скоро учение об атомах было положено в основу химии. С тех пор понятие атома становилось все более реальным, но самая природа материи оставалась неясной. В Зап. Европе вообще с конца XI века стала выступать тенденция чистого натурализма, т. е. объяснения мира без Бога. Для объяснения и возникновения мира и развития в нем жизни в нескончаемом разнообразии ее форм приходилось тоже прибегать к понятию случайности. Как хорошо выразился наш знаменитый хирург Н. И. Пирогов (который в начале своей научной жизни был материалистом), вся система материализма покоится действительно «на обожении случая». Всякий раз как встречается какое-либо затруднение в развитии системы материализма,

ему остается только это одно — обращение к действию «случая». Но ум наш не может мириться с тем, что случаю приписывается такая огромная, часто творческая роль в жизни природы — мы должны если не совсем устранить, то хотя бы уменьшить значение случая при объяснении мира. В самом деле, как «случайность» может иметь **творческое** значение при появлении новых форм жизни? Если бы, например, мы взяли буквы алфавита и смешали их, то никогда, ни при каких случайных комбинациях букв не могло бы получиться какое-нибудь литературное произведение — напр., Илиада. Современный материализм, т. н. «диалектический материализм» (созданный марксизмом) стремится обойтись без понятия случайности тем, что вводит дополнительное понятие «самодвижения» материи: материальное бытие, по этой теории, неизбежно выдвигает внутри себя противоречивые силы и из борьбы этих сил рождаются новые формы бытия, которые в свою очередь выдвигают противоречивые силы, ведущие в своей «борьбе» опять к новым и новым формам бытия. Все это фантастическое «самодвижение» материи было в марксизме просто перенесением на материю учения Гегеля о «самодвижении» понятий; но если фантастично было уже учение Гегеля, то учение марксизма о самодвижении материи, как причине эволюции мира, просто нелепо. В сущности это есть **усвоение материи какой-то творческой силы**, которая скрыто живет в материи и обуславливает это странное «самодвижение» и вытекающую отсюда эволюцию.

Материализм в такой форме, как мы находим его в древних или новых учениях, не может быть принят — просто потому, что основной факт в мире есть факт **жизни**, факт постоянных изменений, а вместе с тем и прогресса в эволюции мира. Из материальности мира нельзя понять и того, почему материя в своих различных процессах строго подчинена законам? Откуда самые эти законы и почему они имеют власть над материей? Невозможность принятия этого ведет всякого мыслящего человека к отвержению материализма; особенно трудно понять на основе материализма возникновение психического бытия. Только невежество может поддерживать в наше время материализм.

Неприемлемость чистого натурализма.

Но неприемлемость материализма не есть еще само по себе опровержение натурализма в его принципе, т. е. в стремлении понять мир из него самого. Действительно, стремление понять мир, не отводя никакого места Богу в возникновении мира, продолжает до сих пор действовать в науке. Так, напр., современные астрономические гипотезы стремятся вывести современную вселенную во всей ее сложности, исходя из первичного газообразного состояния материи. Но откуда сама материя? Просто утверждать вечность материи значит усваивать ей свойство **абсолютности**; в самом деле — или материя существует сама из себя, или она создается какой-то силой вне материи. Из этой «дилеммы», т. е. из этих двух только и возможных предположений мы должны признать либо одно, либо другое. Но если материя вечна, то она действительно и абсолютна, т. е. ее бытие вытекает из нее самой; можно было бы сказать в таком случае, что она «божественна». Но почему же она в то же время «подчинена» тем или иным законам? Если она сама себе предписывает законы, тогда она обладает свойством разумности (действительно, стройность в мироздании просто поразительна) т. е. она уже не есть материя, а есть некое живое, **разумное** существо, т. е. Бог! Прав был русский философ Лопатин, когда утверждал, что материализм всегда основан на вере в материю, т. е. на усвоении ей свойств, какие присущи только Абсолюту.

Но если нельзя приписать материи то, что ее превращает в нечто Абсолютное, тогда остается признать, что над материей есть иная высшая сила, которая и определяет жизнь материального бытия. Этим мы неустранимо становимся на почву уже иную, чем та, какая была в

чистом натурализме. Действительно, в более строгих и точных научных построениях природа хотя и толкуется всецело в терминах натурализма, т. е. признается, что вся тайна природы в ней самой, но самое понятие природы уже не трактуется в терминах материализма. При более отчетливом истолковании этого понятия природы, она мыслится, как полная жизни, движения, творческих сил. Пример такого построения представляет прославленная книга Бергсона «О творческой эволюции» (Evolution creatrice). Это есть собственно биоцентрическое понимание природы — центральным в ней является факт жизни, — так что все неподвижное, чисто материальное с этой точки зрения, является уже продуктом распада живого бытия. Такова была точка зрения некоторых философов (напр., Шеллинга), ее же придерживался одно время и упомянутый уже Пирогов. Когда он преодолел материализм и решительно отбросил мысль, что из движения безжизненных, мертвых атомов могла произойти вся природа в богатстве ее форм; тогда он пришел к мысли, что основным фактом в природе является «мировая жизнь» («океан жизни»). Позже он признал, что и при таком понимании природы нельзя все же понять ее в ее целом из самой себя и пришел к признанию надмирной Силы, Бога, т. е. от натурализма перешел к супранатурализму.

Агностицизм.

Тенденции натурализма все же очень сильны у современных ученых, которые тщательно избегают признания чего-то стоящего над природой. Но те ученые, которые философски достаточно сильны, чтобы приводить в систему общие идеи естествознания, признают все же невозможность оставаться на позиции чистого натурализма и переходят к видоизмененной его форме, которую называют **агностицизмом**. Наиболее ясную формулировку этой позиции дал английский философ и ученый Герберт Спенсер, к учению которого мы и перейдем.

Г. Спенсер по своим тенденциям, конечно, последователь натурализма, но он признает, что природа познаваема нами лишь в своих «явлениях» (в явлениях материи и силы), и признает, что за пределами явлений лежит область **непознаваемого** (отсюда и название этой позиции «агностицизм» — что есть «учение о непознаваемости природы или вообще бытия»). Позиция агностицизма делает честь и проницательности, и мужеству тех, кто ее признает — проницательность здесь в том, что они ясно видят, что знание наше овладевает лишь частью бытия и что за пределами этой познаваемой части бытия находится неведомая нам **основа** бытия. В агностицизме устанавливается очень важное различие «явлений» и их «основы». С другой стороны, принимая позицию агностицизма, ее последователи обнаруживают большое мужество, так как надо иметь не мало духовной силы, чтобы противостоять давлению тех, кто, по причинам вне научного характера, хочет во что бы то ни стало сохранить идею, что природа существует сама в себе и что ничего за пределами явлений нет.

Но раз признав неизбежным и необходимым различие сферы «явлений» и их «ядра», которое находится за оболочкой явлений, т. е. признав непознаваемость основ бытия, человеческая мысль не может на этом остановиться. Та потребность человеческого духа, которая влечет нас приблизиться к Богу и которая всегда живет в нас, прорывается в позиции агностицизма тем, что непознаваемая сфера бытия начинает трактоваться в религиозных терминах. Либо защитники агностицизма останавливаются на том, что неведомая глубина и основа бытия есть Бог, как Источник бытия, т. е. его Творец, — и тогда агностицизм ведет хотя бы к расплывчатому почитанию Бога, как «Высшей Силы». Либо те из защитников агностицизма, кто боится всякой религиозной жизни и тщательно убегает от нее, неизбежно переходят к иному, но все же религиозному трактованию неведомой сущности бытия, а именно к **пантеизму**. Сущность пантеизма заключается в перенесении религиозной категории с

непознаваемой сферы бытия на все бытие в целом: все признается божественным, весь мир божественен. Самое слово «пантеизм» греческого происхождения: «pan» значит «все», а «teos» — Божество. Пантеизм может вести иногда к очень глубоким религиозным переживаниям, — так почти все индусские религиозные системы, исполненные глубокого религиозного чувства, связаны именно с пантеизмом, с сознанием божественности мира. На европейской почве пантеизм привел к построению двух различных систем, к разбору которых мы сейчас и перейдем.

Пантеизм.

Первую форму пантеизма, которую с особой ясностью развивал знаменитый философ XVII в. Спиноза, можно назвать **статическим** пантеизмом; более сложной является вторая форма пантеизма, которая до сих пор в разных направлениях влияет на европейскую философию; она имеет наоборот **динамический** характер. Войдем в общую характеристику этих двух форм пантеизма.

Спиноза был человеком очень религиозным по своему воспитанию, по своим природным чертам, но он отвергал понятие личного Бога, — Бога, как Творца мира. Взаимоотношение Бога и мира представлялось ему иначе: — если в мире действует время, существуют пространственные отношения, то к Богу это неприменимо, как к Вечному началу, как Бесконечному источнику бытия. Чтобы найти Бога, надо поэтому отвлечься от времени (и пространства), — так что если мы, созерцая мир, будем созерцать его, устраняя время, т. е. с «точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*), то мы уже вступаем в сферу Бога. Значит, заключает Спиноза, Бог и мир есть одно и то же, только Бог есть «субстанция» (основа) мира, вневременная и вне пространственная, а мир есть то же бытие, только уже в границах времени и пространства. Бог не есть ни Творец мира, ни даже «душа» мира (как это признают другие защитники пантеизма), он есть тот же мир, только вне времени и вне пространства.

Но каким образом можно считать, что Бог и мир есть одно и то же, если в мире царит время, а в Боге времени нет? Бог и мир остаются в этой системе **существенно различными**. Добавим к этому, что сам Спиноза различал в природе ее творческую сферу (*natura naturans* — природа рождающая) и совокупность существующих в ней форм бытия (*natura naturata*, — природа уже сотворенная). Не ясно ли, что эти две формы бытия **совсем не одно и то же**, что между ними отношение вовсе не «статическое» (вне всякого движения между ними), а **динамическое**, т. е. что *natura naturata* происходит от *natura naturans*? Пантеизм, если он подлинно пронизан религиозным чувством, должен признать Бога **отличным** от мира — и тогда уже нет пантеизма; если же защищать статическую форму пантеизма, т. е. что Бог и мир одно и то же, то либо нет мира и все есть Бог, либо все есть мир и нет Бога.

Неудовлетворительность статического отождествления Бога и мира и легла в основу построений динамического пантеизма. Самой замечательной формой динамического пантеизма является система **Плотина** (жившего в III веке после Р. Х.). Плотин знал идею творения мира, как она была раскрыта в Ветхом Завете (он знал эту идею по сочинениям еврейского философа Филона, жившего в I веке по Р. Х. и соединившего в своей системе ветхозаветные учения с греческой философией), но Плотин сознательно отверг идею **творения**. Он признавал различие Бога и мира, но отказывался от идеи творения; вместо творения он выдвигал идею «эманации» (излучения) по такой системе: Бог (которого он называет «Единым», так как в нем нет еще никакого множества, вообще Бог находится, по его выражению, «по ту сторону бытия») излучает из своей полноты вторую «ипостась» (как он говорит) — Духа или Логос (по-гречески он называет его *vous* Ум, Логос, Дух). В Логосе уже есть идеи в бесконечном множестве; путем

эманации от Логоса происходит третья «ипостась» (Душа), которая и есть мир. Материальная сфера в мире есть просто низшая сторона Души. Таким образом, мир **по самому своему происхождению божественен** (почему эта система и есть пантеизм), только божественность мира уже ослабленная и уменьшенная.

В системе динамического пантеизма признается некоторое различие Бога и мира, но это различие развито здесь недостаточно. На самом деле Бог (Абсолют) существует «сам от себя», а мир слагается из явлений, в которых ничто не существует само от себя — явления образуют некую цепь и ничто среди явлений не существует вне этой цепи причинности, которая определяет их взаимоотношения. Кроме того света, исходящего от Бога, который пронизывает весь мир, **никакой божественности** в мире нет; все в мире «тварно», т. е. зависит от чего-то другого, а не от самого себя. Поэтому единственное понятие, которое раскрывает связь Бога, как Вечное само в себе бытие, и мир, как систему явлений, есть не эманация, а **творение**. Бог созидает, творит мир.

О бытии Божиим.

Если мир не мог сам себя создать и возник от какой-то Высшей Силы, абсолютной и потому божественной, если взаимоотношение мира и этой Высшей Силы может быть единственно правильно выражено лишь в понятии «творения», то ничто не препятствует к признанию, что эта Высшая Сила, сотворившая мир, есть Бог, есть Личность, Которой можно и должно поклоняться, от Которой зависит наша жизнь. Но может ли это рассуждение, само по себе бесспорное, ввести нас в живое общение с Богом? Конечно, нет. Наша мысль, как бы отчетливо она ни раскрывала перед нами реальность Бога, не может открыть нам путь к Нему, если Он сам нам не откроется. Вера в Бога есть прежде всего живое и непреложное **чувство Бога**, живое ощущение Его непостижимой реальности и в то же время такой близости Его к нам, что мы не можем не обращаться к Богу с молитвой, со своими печальями и заботами. Господь Иисус Христос научил нас тому, что Бог, будучи Абсолютом, стоящим над миром, есть вместе с тем наш Отец Небесный. Это чувство Бога, как Отца, открывается нам не через разум, а лишь на путях той жизни духа, которая называется верой; вера же есть живое ощущение того, что Бог слышит нас, любит нас, заботится о нас. Вера, когда она подлинная и глубокая, не требует никаких «доказательств», — и на путях веры реальность Бога несомненное реальности мира.

Напрасно говорят иногда: «я хотел бы верить в Бога, но не могу». На самом деле те, кто ищут Бога, как Истину и Правду, всегда находят Его; затруднения в вере, когда они возникают у людей, происходят только от состояния их души, от внутреннего мрака в сердце или от гордого противления нашему Творцу или, наконец, от ожесточенности, сложившейся в сердце в итоге жизненных неудач и потрясений. Но кто ищет Истину ради самой Истины, чье сердце устремляется к тому, что вечно, что свято и божественно, — тот рано или поздно обретет в своем искании Бога.

С этой точки зрения понятно, что никакие «доказательства» бытия Божия не могут заменить живой встречи с Богом. Но для тех, кто уже стал на путь веры и кто еще не проникся ею до конца, эти доказательства имеют известное значение. Познакомимся теперь с ними.

Доказательства бытия Божия.

Начнем с так называемого «космологического» доказательства, которого мы собственно уже касались. Сущность этого «доказательства» сводится к тому, что мир не может быть понят

из самого себя, что он предполагает над собой какую-то Высшую Силу, благодаря которой мир возникает и которой он держится. Это все бесспорно, и об этом мы говорили уже достаточно. Но к «космологической» теме надо отнести еще один чрезвычайно важный вопрос — о том, откуда в мире **законы** его жизни, и почему мир им повинует? Ясно, что мир не мог сам себе «предписать» законы, как не может локомотив, едущий по рельсам, сам себе установить рельсы, по которым он едет. Ясно само собой, что загадка законов та же, что и загадка самого мира, — законы, по которым живет мир, предполагают какое-то Высшее Начало, стоящее над миром, которое эти законы установило. Если же мир «повинует» законам, то это может значить только одно, что мир **может** повиноваться, т. е. может «резонировать» на повеления Высшей Силы, эти законы ему дающей.

Космологическое доказательство, как видим, не идет дальше установления **Высшего Начала** над миром.

Больше дает верующему сознанию т. н. «нравственное доказательство» бытия Божия, которое исходит из того, что в человеке живет нравственный закон, устремление к идеалу. Наличие таких движений определяется, как это ясно само собой, не животной природой человека, а его духовной стороной. Но человек все время судит самого себя, руководясь идеалом, и сам не может быть источником этого идеала, к которому он только стремится и от которого чувствует себя далеким. Для верующего, однако, сознания ясно, откуда в человеке это постоянное устремление к добру, к идеалу — оно может быть в нас только от Бога.

Близко к этому стоит и т. н. «антропологическое» доказательство бытия Божия, которое исходит из того, что во всех оценках мира, людей, жизни человек руководствуется (порой даже не сознавая этого) принципами правды, совершенства. Сам человек не мог бы построить такой идеи — в нем наоборот все несовершенно и ограничено. И снова можно сказать — для верующего сознания ясно, что мы имеем от Бога этот свет, этот призыв к совершенству.

Но самое сильное доказательство бытия Божия (т. н. «онтологическое») состоит в указании того, что Абсолют, к которому нас обращает изучение мира, не может быть лишь **нашей идеей**, — Абсолют есть Первореальность. Если Абсолют стоит над миром, то в нем не может отсутствовать свойство реальности: бытие принадлежит к основным свойствам Абсолюта.

Но скажем еще раз: всякие доказательства бытия Божия не идут дальше доказательства реальности Высшего Начала, но то, что это Высшее Начало есть Бог, Отец наш Небесный, это познается через религиозную жизнь, через которую сам Бог открывается нашей душе.

Системы деизма и теизма.

Разбор различных построений, стремящихся объяснить взаимоотношение Бога и мира, приводит нас к тому основному для христианского понимания мира понятию творения, которое было дано, как откровение, уже в Ветхом Завете.

Однако, некоторые христианские философы и ученые, даже признававшие Бога Творцом мира, по ряду причин вносили тут такие поправки, которые по существу разрушают учение христианства. Христианское учение о взаимоотношении Бога и мира может быть вообще названо **теизмом** (от греческого слова Theos — Бог), а тот вариант, который намечался еще в Средние Века в Зап. Европе и получил свою окончательную формулировку в XVII в., носит название **деизма** (от латинского слова Deus — Бог).

Деизм признает, что Бог сотворил мир, и в этом пункте деизм твердо стоит на основе христианского учения о мире, как системе **тварного** бытия. Но по мотивам, которые мы сейчас разберем, деизм **отвергает участие Бога в жизни мира**, т. е. отвергает Промысел Божий. Бог, по учению деизма, создав мир и определив его законы, будто бы **предоставил мир самому себе**

— т. е. после своего сотворения мир уже живет сам в себе и может быть понят в своем развитии, в своей жизни сам из себя. Деизм, как видим, есть в отношении самостоятельности мира не что иное, как натурализм, — только в учении об акте творения в деизме сохраняется христианская идея. Каковы же мотивы и основания построений деизма? Как сейчас увидим, мы здесь соприкасаемся с очень глубоким **искажением** христианской идеи, но искажением, в основе которого лежат мотивы, которые с первого взгляда могут показаться основательными, но которые при ближайшем внимании оказываются лишенными всякой основательности. Тем понятием, которое решительно отделяет христианское учение от деизма, является понятие чуда: отвержение чудес (как участия Бога в жизни мира) и есть то (мнимое) основание, которое определило систему деизма. Но после всего сказанного в предыдущей главе ясно, что система деизма **лишена основания**: реальность чудес, а также принципиальная возможность их вовсе не устраняют закона причинности, по которому живет мир — по воле самого Творца. Таким образом, у нас до конца расчищена почва для принятия полностью христианского учения о взаимоотношении Бога и мира — учения **теизма**. Да, было бы внутренне противоречиво принимать Бога, как Творца мира, а в то же время отвергать Его участие в жизни созданного Им же мира. Промысел Божий о мире есть в сущности **то же творение**. С другой стороны живое религиозное чувство никогда не могло бы принять учения, согласно которому Бог не может помогать миру выходить из тех затруднений, в какие он может попасть. Когда-то Л. Толстой, когда он отверг христианское учение о Боге, думал, что своими насмешками он может поколебать это религиозное сознание. Он говорил о том, что будто бы всякая молитва сводится к молитве: «Боже, сделай так, чтобы дважды два было не четыре, а пять». На это можно сказать: конечно, всякая молитва к Богу есть молитва о вхождении Его благодати в нашу жизнь, а если это нужно — о чуде, но, конечно, никому в голову не придет молиться той «арифметической» молитвой, о которой говорит Толстой, — это есть только злая карикатура, а не изображение подлинного смысла молитвы.

Мы рассмотрели общие вопросы о соотношении Бога и мира и смогли достаточно убедиться в правде христианского учения об этом. Теперь нам надо войти в частные вопросы, связанные с зависимостью мира от Бога и прежде всего заняться сопоставлением христианского понимания этих вопросов и того понимания их, которое сложилось в современной науке.

4. Происхождение Мира и Развитие Жизни.

Современные учения о вселенной.

Развитие астрономии и астрофизики достигло сейчас очень существенных и важных результатов, однако, все то, что мы знаем о **строении** мира, нисколько не помогает разобраться в вопросе **происхождения** вселенной. Так недавно Лувенский ученый **Lemaitre**, в своих трудах¹² выдвинул гипотезу о «первичном атоме», из которого и развилась вся необъятная вселенная со всеми его «галаксиями»¹³. Поскольку звезды и туманности сосредоточивают в себе материю, естественно предположить, что до этого, сосредоточия ее в звездах существовала «до-звездная» стадия в жизни мира, — и вот, как думает Lemaitre, естественно предположить, что вначале, до своей эволюции, мир был просто некоторой первичной массой — первичным радиоактивным «атомом». Процессы разложения этой массы, постепенная эволюция, возникшая на этой почве и доньше идущая во вселенной, и дают за бесконечные века космического развития ту картину мира, которую сейчас рисует нам космология¹⁴.

В гипотезе Lemaitre удачно то, что в ней дается **объяснение эволюции** во вселенной, но откуда же сама эта первичная масса, этот «первичный атом»? Совершенно ясно, что тут возможно только два, друг друга исключаящих предположения. Или эта первичная масса существовала от вечности, либо она возникла по какой-то причине, находящейся вне ее. Если материя существовала от вечности, т. е. если она независима от времени, то мы **должны приписать ей свойства абсолютности**, т. е. усвоить ей те самые свойства, какие мы приписываем Богу, существующему «от себя» (a se), а не от чего-либо вне Его. Но мы уже знаем, что такое усвоение материи божественных свойств вечности и безначальности ведет нас к неприемлемому предположению двух «абсолютных» начал, т. е. Абсолюта, как Бога, как источник духовного бытия, и материи, что заключает в себе внутреннее противоречие, ибо «абсолют» заключает в себе все и не может иметь никакого в себе раздвоения. Мы вынуждены поэтому признать, что, раз материя не может возникнуть «из самой себя», то, очевидно, возникает она благодаря какой-то силе извне, — т. е. является **творением** Высшего Начала¹⁵. Неумолимая логика этого рассуждения ведет нас к утверждению того самого принципа, который мы знаем из Библии и христианской доктрины¹⁶, т. е. к признанию, что мир начался **через акт творения** его Богом.

Земля, как небесное тело.

Образование миров таит в себе много загадок для научного сознания, — как загадочно оно и для христианского сознания. В бесконечном пространстве рассеяно бесчисленное количество звезд, туманностей, — свет от которых доходит до нас часто в течение многих «световых лет». Если свет распространяется со скоростью 300 000 км. в секунду, то не трудно себе представить безмерность пространства, отделяющего нашу землю, напр., от солнца, свет от которого достигает земли лишь в 8 мин. 480 секунд. Значит наше расстояние от солнца равно 144 000 000 килом! Если от звезды Сириуса свет доходит в несколько световых годов (световой день 60 сек. x 60 x 24 734 000 сек.), то это дает трудно изобразимое расстояние, имея в виду, что в секунду свет проходит 300 000 км.

Ум наш теряется, когда заглядывает в тайну этих безмерных пространств, в которых пребывает все мироздание. Для чего нужны эти пространства, есть ли жизнь на бесчисленных звездах нашей и иных галаксий, спрашиваем мы себя — и конечно, ответа не дает нам наука,

как ничего не говорит об этом и наше вероучение. Тайна мироздания остается для нас тайной.

Если обратиться к земле, на которой мы живем, то не вызывает никаких сомнений то, что земля входит в состав нашей солнечной системы. Но каково взаимоотношение земли и солнца? В нашей солнечной системе имеется 9 больших планет (Меркурий, Венера, Земля, Марс, Юпитер, Сатурн, Уран, Нептун, Плутон) и огромное количество (более 2000) малых планет или астероидов. По вопросу о происхождении планет в нашей солнечной системе есть различные гипотезы, но нам незачем входить в них. Важнее вопрос о том, имеют ли другие солнца (т. е. звезды) планеты? Вопрос этот спорный: еще недавно считали, что планет в других звездных системах нет, но сейчас склоняются к тому, что по-видимому кое-где у звезд есть «спутники» (планеты).

Что касается нашей земли, то можно думать (в соответствии с давней гипотезой Лапласа), что земля прошла в своем «развитии» три стадии — первую можно было бы назвать «звездной», когда земля, «оторвавшись от солнца» (как гласит указанная гипотеза), была горячей и светящейся массой. Охлаждение ее, неизбежное в силу отрыва от солнца, привело постепенно к тому, что она покрылась водой, (образовавшейся от сочетания водорода и кислорода), которая, можно предполагать, равномерно покрывала всю землю. Эта «планетная» стадия в жизни земли сменилась затем стадией «геологической», когда началось образование на земле гор. Не будем входить в подробности этих процессов, но не можем не обратить внимание на ряд исключительных особенностей, присущих земле и возвращающих нашу мысль к некоему особому выделению земли из всех небесных тел. Конечно, мы не можем сейчас становиться на точку зрения господствовавшего раньше физического «геоцентризма», т. е. признания земли центром вселенной. Земля занимает, так сказать, скромное место в небесной системе и не может претендовать на какое-то особое значение с точки зрения космологии. Но мы не можем совершенно отбросить мысль о каком-то ином, поистине «центральном» положении земли среди небесных тел. Помимо того, что к этому побуждает нас факт, что именно на нашей земле совершилось событие исключительного космического значения — Боговоплощение, — но к некоему т. сказать метафизическому геоцентризму побуждает нас склоняться то соображение, что по всем данным только на земле мы имеем явления жизни. С одной стороны ряд особенностей земли был и остается особенно благоприятным для развития жизни на земле, а с другой стороны настойчивые поиски следов жизни напр., на Марсе (единственная планета, в которой, хотя и при суровых условиях, могла бы развиться жизнь) до сих пор не дали никаких положительных результатов.

Что касается первого, т. е. особенностей, присущих земле, то здесь приходится особенно остановиться на значении **воды**, а с другой стороны на климатических различиях на земле.

Особенности земли.

Вода есть своеобразный «уникум» среди физических тел. Мы имеем в виду сейчас не то замечательное свойство ее (как «растворителя») — что в ней растворяются (иногда при нагретости воды, а в значительной части и без этого) очень много веществ (что имеет громадное значение при усваивании растениями различных веществ почвы). Мы имеем в виду другое необыкновенное свойство воды, что она обладает наибольшей плотностью при 4° (тепла), в силу чего и при нагревании, и при охлаждении она «расширяется». Всем известно, что если наполненная водой бутылка замерзает, то лед требует для себя большего пространства и вследствие этого бутылка трескается. Это свойство воды имеет неоценимое значение для существ, живущих в воде. Лед менее плотен, чем жидкая вода, — поэтому, когда замерзает река или озеро, то в лед превращается лишь поверхность водного вместилища, — а под льдом вода

остаётся выше 0° , что охраняет жизнь существ, живущих в воде.

Особенности воды, указанные нами, приобретают свое значение именно потому, что воды на земле и под землей очень много. Все это чрезвычайно благоприятно для развития и охранения жизни на земле. Другая, чрезвычайно благоприятная для этого особенность земли связана с тем, что земля — в отношении своего движения вокруг солнца, наклонена на 23° , что ведет к очень важному для жизни на земле разнообразию климатов. Физически земля — во всяком случае, в последние периоды своей жизни (т. н. третичный и четвертичный — в последнем периоде мы сейчас живем) благоприятна именно для развития жизни на земле. Палеонтология, т. е. наука, изучающая недра земли, дает нам совершенно ясную картину необыкновенного развития жизни на земле, по мере того, очевидно, как условия оказывались все более благоприятны для жизни.

О возможности жизни на других планетах (точнее только на Марсе) идут очень горячие споры и сейчас, но если иметь в виду, что средняя температура на Марсе очень низка, становится весьма сомнительным существование жизни на Марсе. Заметим тут же, что Библия так сказать «нейтральна» в этом вопросе — мы не находим в ней данных ни за, ни против идеи о том, что на других планетах есть жизнь, а тем более, что там живет человек.

Самодеятельность земли.

Возникновение жизни.

Особые условия жизни земли, возможность жизни на ней, делают для нас понятным то, чему учит Библия и что не всегда достаточно ясно трактуется в современной науке, а именно признание «самодеятельности» земли. Библейский текст ясно говорит, что Господь повелевает земле действовать своими силами («да произведет земля...»). По словам св. Василия Великого «глагол Божий, о котором повествует Библия, звучит для земли доньше», — это и объясняет нам факт, что земля и ныне является «самодеятельной». Эта творческая активность природы, присущий ей, по выражению Бергсона, *elan vital* — устремление к жизни, делает понятным бесспорный факт эволюции жизни на земле. Если, однако, Библия, рядом с призывом земли к самодеятельности, упоминает (для каждого библейского «дня») участие Бога в творении новых форм, точнее в **указании** земле путей к созданию новых форм, то это означает уже **ограничение принципа «спонтанной»** (т. е. на основе самодеятельности) эволюции форм жизни. Современная наука — не по требованиям фактов, а в силу философских предпосылок, лежащих в основе современной науки, упорно стоит на идее «непрерывной эволюции», т. е. не допускает возможности участия Бога в некоторых пунктах эволюции и не видит основания для признания этого. Искание хотя бы схематического построения развития одних форм жизни из других продолжается усиленно, хотя такое «монофилетическое» (т. е. из одного корня) построение не удастся. Выведение одних форм из других удастся **лишь в некоторых пунктах**, но для всего бесчисленного разнообразия форм жизни построить такую схему «линейного» развития не удалось и не удастся. Но самый главный и самый первый вопрос, встающий здесь, таков: **откуда сама жизнь на земле?**

Вопрос о происхождении жизни на земле получил особую остроту после опытов Пастера, которые производились в течение 6 лет (1859—1865) и доказали невозможность «самозарождения» живых существ из неорганической материи. Формула «*Omne vivum e vivo*» («все живое из живого же») или «*Omnis cellula e cellula*» («всякая новая клетка из клетки же») хорошо выражает то, что существует некоторая **особая сфера** жизни в мире («биосфера»).

Правда, и после опытов Пастера защитники «самозарождения» жизни из неорганической материи вовсе не сдались, — и еще недавно один из лучших французских палеонтологов, недавно скончавшийся о. Theillard de Chardin, развивал в ряде выдающихся этюдов и книг идею, что если **ныне** биосфера замкнута, т. е. «все живое из живого же», то все же возникновение жизни произошло когда-то в порядке счастливого сочетания разных условий, т. е. никакой силы **извне** не приходится предполагать при этом¹⁷. Мало этого — и раньше, и ныне ставились и ставятся опыты, имеющие в виду связать мир неорганический и органический. В этом смысле любопытны опыты Bastia, Burke, Leduc, Traube и др.¹⁸, которые как бы приближают мир неорганический к биосфере, — но даже при поверхностном взгляде на это видно, что настоящей биосферы никакими опытами создать **невозможно**. Все живые существа¹⁹ отличаются, как принято говорить, «автотелией», т. е. они «живут для себя» — питаются, размножаются, как бы движутся силой самосохранения. Каждая клетка ищет того, чтобы «удержаться»; в ней есть, по выражению Бергсона, *elan vital* — стремление жить. Вещи же могут внешне увеличиваться, но они не «питаются», не ищут питания, не размножаются и т. д.

Граница между живой и неживой материей **остаётся непреодолимой**. Заметим впрочем, что в последние десятилетия установлено существование т. н. «вирусов», которые стоят как бы на грани жизни. То, что можно изолировать эти «вирусы», говорит как бы об их особом независимом существовании, — но фактически отдельного существования вирусов установить доньше не удалось (вирусы находимы всюду при бактериях, как бы паразитируют на них).

Когда-то была высказана и такая гипотеза, — что жизнь на земле была занесена откуда-то из других планет нашей солнечной системы или иных систем, где эта жизнь возникла в порядке эволюции. Эта гипотеза есть, конечно, чистая фантазия, — ибо как бы могли бы быть занесены зачатки жизни откуда-то? И если возникновение жизни загадочно в отношении земли, то загадочность эта вовсе не исчезает, если мы примем гипотезу, что жизнь могла возникнуть где-то в другом месте нашей «галактики». Переход неорганической материи в органическое бытие все равно есть скачок.

В итоге всех этих споров надо признать **необъяснимым «естественное» возникновение жизни на земле**. Обратим, однако, внимание на то, что в библейском рассказе не говорится, что Бог «создал» жизнь, но что Он повелел **земле** дать начало растениям и мельчайшим организмам, т. е. только в силу Божьего повеления возникло то, что **само собой не могло бы возникнуть**. Это и эволюция (ибо земля «произвела» растения и простейшие организмы), а в то же время и «скачок к жизни», который произошел по повелению Божию. Надо признать, что только это и дает нам удовлетворительное и толковое объяснение того, как появилась жизнь на земле.

Лица, знакомые с историей философии нового времени, знают, что впервые Декарт (франц. философ XVII века) выдвинул идею, что все организмы, даже высшие (кроме человека) суть «механизмы», т. е., что в них нет внутренней (психической) жизни. Последователи такого механического понимания жизни не исчезли доньше, но отрицать своеобразие биосферы можно только из упрямства. Нам незачем, в отрицании механического понимания жизни, становиться непременно на точку зрения т. н. «витализма», который объяснял особенности живых организмов наличием в них особой «жизненной силы» (*vis vitalis*). Существенно совсем другое — надо признать, что во всех живых организмах есть некое «динамическое начало» (как выражался Г. Спенсер²⁰, и что это динамическое начало имеет **психический** или (как выражался один из крупнейших неовиталистов Н. Drisch в своей *Philosophie des Organischen*) «психоидный» характер. Невозможность отрицать реальность психической (или «психоидной») сферы даже в простейших клетках побудило в свое время известного ученого Геккеля усваивать психическую сторону и атомам материи (так что при таком понимании нет надобности «выводить» психику из «самодвижения» материи — как это мы находим в т. н. диалектическом

материализме), но такой «панпсихизм» (близкий к «монадологии» Лейбница или к аналогичной гипотезе Н. Ф. Лосского о том, что мир состоит из «субстанциональных деятелей») является все же очень рискованной гипотезой, в которой мы имеем дело с чистой фантазией.

Учение Ч. Дарвина.

Но как и почему жизнь в своем развитии дала такое бесчисленное количество форм? Классификация животных и растений вводит нас в такое чрезвычайное богатство форм жизни, что нельзя не удивляться творческой силе природы. Библейское повествование говорит нам о возникновении, по повелению Божию, некоторых отдельных видов живых существ, — и отсюда в раннем естествознании утвердилась идея о «неизменности» основных форм жизни. Строго говоря, библейское повествование вовсе не дает основания говорить, что формы, вызванные к бытию, по слову Божию, должны почитаться «неизменными». Но идея «неизменности» форм (основных) казалась очень долго отвечающей тексту Библии, — и уже на основе этого учения слагались опыты классификации растений и животных и установления взаимоотношений внутри классов растений и животных. История разработки проблем этих взаимоотношений очень сложна и нам незачем входить в изучение ее ²¹, но мы не можем не остановиться на той знаменательной эпохе естествознания в XIX в., которая связана с именем Дарвина. Дарвин впервые выставил законченное учение о том, что принцип эволюции является связующим началом в многообразии форм жизни, что при всей сложности и богатстве живого мира он развился путем постепенной эволюции из первичных форм жизни.

Система Дарвина, в которой были подведены итоги долголетних усилий естествоиспытателей построить «лестницу» развития, в порядке чистой эволюции, всех видов животных и растений, прежде всего окончательно, как казалось, разрушала идею о том, что некоторые виды животных появились по действию сил свыше (т. е. так, как повествует об этом книга Бытия). Все виды в растительном и животном царстве, по мнению Дарвина, появились на земле в порядке естественной эволюции. Это свое утверждение, которое казалось с появлением работ Дарвина («О происхождении видов» и о «Происхождении человека») окончательно установленным, Дарвин строил на основании долголетних своих наблюдений, изложенных им в книге «Путешествие на корабле Beagle». Правда, те конкретные случаи, в которых утверждение Дарвина было связано с несомненными фактами, касались лишь немногих «отрезков» из бесчисленных видов растений и животных, но это само по себе (с методологической точки зрения) не ослабляло доказательной силы аргументации Дарвина: то, что проверено на одних данных, может быть с достаточным правом распространяемо и на всю совокупность фактов такого же порядка.

Дарвин выдвинул следующие гипотезы относительно тех процессов, благодаря которым развилась на земле вся бесконечная масса различных видов животных и растений:

1. Борьба за существование.
2. Естественный отбор.
3. Половой отбор.
4. Закрепление через наследственность новых изменений.

Эти четыре предположения представляют, по мысли Дарвина, **достаточное** объяснение эволюции жизни. Конечно, те новые изменения, которые возникают у животных или растений и потом передаются через наследственность последующим поколениям, связаны, как сейчас увидим, с **случайностью** — Дарвин решительно отвергал всякое активное «приспособление» организмов, всякую творческую устремленность их к наиболее «удобной» жизни, — на чем еще в конце XVIII в. настаивал французский ученый Lamarck. Ламаркизм в биологии, как бы

оттесненные построениями Дарвина, вскоре однако вновь возродился (это т. н. неоламаркизм, защитниками которого являются крупнейшие биологи, как Drisch, Plate и др.; к неоламаркизму надо причислить и Бергсона с его замечательной книгой *Evolution creatrice*). Но прежде всего войдем в критику дарвиновского трансформизма (т. е. учения об эволюции) и остановимся на некоторых подробностях его учения.

Критика дарвинизма.

Что касается первого принципа дарвинизма «Борьба за существование», то он, как и второй принцип («естественный отбор») говорит о том, что в борьбе животных за существование погибают слабые, а более сильные или просто более подходящие к своей среде и ее условиям организмы выживают. Это выживание и есть «естественный» отбор, который ведет к тому, что совокупность тех свойств данных животных, которые помогают им в данной обстановке уцелеть в борьбе за существование, является **чисто случайной**, т. е. животные обладают ими не в порядке приспособления или творческой активности, а просто случайно. Эти случайные преимущества отдельных животных и являются причиной того, что они в борьбе за существование могут уцелеть, — так что их потомство имеет достаточно шансов к тому, чтобы у них, благодаря унаследованию приобретенных их родителями через борьбу за существование свойств, эти ценные свойства могли бы закрепиться и могли бы развиваться дальше. Таким именно путем, по Дарвину, возникают новые и усиливаются прежние свойства животных.

Во всем этом построении немало верного, но это построение все же не охватывает всей полноты фактов, сюда относящихся. Прежде всего надо иметь в виду несомненный факт «взаимопомощи»²² в животном мире, который ограничивает и ослабляет борьбу за существование. Иначе говоря, борьба за существование не есть такой всеобщий факт, как его выдвигает Дарвин. С другой стороны, борьба за существование очень часто ведет вовсе **не к прогрессу**, т. е. к улучшению тех или иных ценных свойств животных, а наоборот ведет к регрессу, т. е. ослаблению этих ценных сторон. Существует не только эволюция, ведущая к прогрессу, **но есть и факт «регрессивной эволюции»**²³.

С другой стороны, сведение всех изменений к действию **случайных** обстоятельств, выдвигающих ту или иную функцию, закрепляемую в своем случайном соответствии с новой средой через наследственность, делает непонятной наличность **целесообразности** в возникновении новых функций и новых органов, а тем более новых видов. Наш русский знаменитый хирург Н. Н. Пирогов справедливо высмеивал это ударение на случайности, как действительном факторе развития, говоря об «обожении случая». Что «случайность» может иметь положительное значение в возникновении или изменении тех или иных функций и даже видов живого бытия, это, конечно, верно, но нельзя же сводить творческую силу природы к случайному сочетанию тех или иных данных! Нельзя поэтому отвергать значение **приспособления** организмов, как проявление творческой их активности, на чем настаивал уже Ламарк и что с такой обстоятельностью защищает современный неоламаркизм. Но значение и богатство этих творческих движений не может быть сводимо и к одному приспособлению. Есть несомненная «направляющая» сила в организмах, в природе, как целое. Это с полной силой проявляется в т. н. «мутациях», — тех внезапных и необъяснимых (с точки зрения «причинности») творческих переменах, которые «вспыхивают» иногда в организмах, создавая ряд изменений, нужных и полезных²⁴. Факт мутации, хотя и не может быть толкуем очень расширенно, свидетельствует о наличности «скрытой энергии развития», о которой так верно говорил еще Аристотель, — и в то же время очень глубоко подрывает основы правоверного

дарвинизма, который кроме чисто внешней случайности не знает никаких внутренних факторов развития.

Вообще дарвинизм, как общее учение об изменениях в природе, в частности о возникновении новых видов живого бытия, не может быть защищаем в настоящее время. Если он дает объяснение **некоторых** фактов, то не может быть признаваем, как единственная и всеохватывающая система в вопросе о возникновении новых видов. Заметим тут же, что исторически наибольшим ударом по дарвинизму явилось указание Вейсмана и целой плеяды ученых, занимавшихся вопросом о природе «наследственности», — на то, что наследственность **не может быть относима к вновь приобретенным свойствам**, возникшим так, как это описывал Дарвин. Правда, вопрос о природе наследственности остается и поныне загадкой, но все же указания Вейсмана были правы, как и детальные исследования Менделя. Пресловутые утверждения советского ученого Мичурина, которые были официально объявлены как неоспоримое достижение советской науки, не встретили никакой поддержки даже в сов. России, не говоря о западной науке. Суть же Мичуринской гипотезы заключалась как раз в утверждении того, что случайные или искусственно вызванные изменения («новоприобретения») закрепляются в наследственности. Мичуринская гипотеза есть, конечно, научная фикция, но она совершенно в духе правоверного дарвинизма.

Участие Бога в жизни земли.

Кризис чистого дарвинизма и невозможность расширенного толкования мутационных явлений, конечно, не зачеркивает факта эволюции в природе, — а только показывает, что процессы эволюции сложнее, чем это казалось раньше. Нет сомнений, что дальнейшее развитие научных исследований прольет свет на то, что остается неясным или загадочным в развитии видов, но нельзя не признать, что библейские указания на творческое воздействие Творца, поднимающее формы жизни до высших и высших ступеней, получают новую силу в свете тех затруднений, через которые прошла наука в данной области. Еще раз укажем, что смысл этого воздействия Творца на природу не заключается в том, что сам Творец созидает новые формы жизни бытия. Библейский текст всегда указывает на то, что новые формы жизни, новые виды появляются вследствие деятельности самой земли, но по **указанию направляющей силы Господа**. Всюду Библия говорит о том, что «сказал Господь: да произведет земля...» и т. д. Господь дает так сказать толчок, указывает направление, но сама земля, т. е. природа в связи с этим и создает новые виды. Основным в библейском рассказе остается и навсегда останется указание, что некоторые ступени в эволюции живого мира не могли быть осуществленными без направляющих слов Творца. На большее не должно распространяться указание Библии, и возвращаться к учению, оставленному в науке, о «неизменности форм жизни», нет надобности. Эволюция была и есть в природе, но она в разных ступенях своих нуждалась в воздействии Творца²⁵. С особой можно сказать поразительной ясностью это выступает в вопросе о появлении человека на земле, чем мы займемся в ближайших главах. Сейчас нам было важно осветить вопрос о «днях» (периодах) творения, как о них повествует Библия, чтобы показать, что при правильном толковании текста Библии он сохраняет и ныне всю свою значительность и глубину. Не можем тут же не указать на справедливые и глубокие построения французского философа Вoutroux, который в своих сочинениях «О случайности законов природы», «О естественном законе»²⁶ превосходно показал, что различные сферы бытия не могут быть объяснимы одна из другой, что всякая более высокая сфера так сказать опирается на предыдущие, но не выводима из них. Эти разные **ступени** бытия не возникают в порядке эволюции, но каждая новая «ступень» (в силу воздействия какой-то силы вне космоса, т. е. Бога)

появляется именно как новая.

О четвертом дне творения.

Нам незачем входит в апологетическое истолкование каждого дня творения — не потому, что тут нечего сказать, а потому, что было бы неверным стремиться каждую деталь в библейском тексте освещать данными науки. Система «согласования» (конкордизма), как мы уже говорили, ложна в самом принципе — так как наука в своем развитии постоянно вынуждена или заменять одни предположения другими, или так менять прежние, что они по существу являются новыми. Эти колебания и изменения в науке совершенно неизбежны, — и чем дальше движется научное исследование, тем более скромна наука в своих утверждениях. А библейский текст остается все тем же... Поэтому мы не входим в истолкование отдельных дней творения, ограничиваясь лишь вопросом об принципе эволюции. Упомянем разве о самом трудном для объяснения повествовании о 4-м дне творения. Существуют разные апологетические попытки пролить свет на содержание этого текста, но все они недостаточны. Скажем даже более: текст Библии, касающийся 4-го дня творения, остается загадочным для нас. Быть может, когда-нибудь развитие космологии прольет свой свет на него, но самые учения космологии так еще неуверенны, лишь приблизительны, что ими невозможно пользоваться, как чем-то твердо установленным. Перейдем к вопросу о происхождении человека.

5. Появление Человека на Земле.

Человек и до-человеческая природа.

Вопрос о происхождении человека имеет исключительное значение для нашего религиозного сознания, — и потому, что Библия определенно и точно учит об **особом** творении человека (что предваряется «предвечным Советом Божиим»), — и потому, что вся наша религиозная жизнь определяется тем, что человек связан не только с природой, но и с Богом. Эта наша связь с Богом и особенно Боговоплощение Сына Божия на земле, **выделяет** человека из порядка природы, хотя и не разрывает связи его с природой. По учению Библии, человек призван «владеть» (обладать) землей, хозяйствовать на ней, подчинять ее себе. Это **царственное** положение человека было, правда, нарушено грехом прародителей, вследствие чего человек утратил свое начальное положение в природе, попал в рабскую зависимость от нее. Но и сама земля пострадала от этого («проклята земля за тебя», сказал Господь Адаму после грехопадения. См. Бытие 3:17), — что привело к тому «повреждению» земли, вследствие которой на земле воцарилась смерть, борьба за существование, взаимное истребление одних существ другими.

Эта таинственная связь человека с природой уже в античное время истолковывалась в том смысле, что человек является «микрокосмом» (т. е. малым миром), что вся природа живет в нем и проявляет себя в нем. Но именно близость человека к природе как бы подсказывает мысль, что человек появился на земле в таком же порядке, в каком появились и другие существа. На современном научном языке это значит, что человек появился в порядке «естественной эволюции». До конца XVIII века в науке господствовало мнение, что все виды существующих живых существ были созданы Богом (так истолковывались слова Библии в I главе книги Бытия), — в этом порядке появился и человек. Его выделение в библейском повествовании связывалось только с тем, что человек создан по образу и подобию Божию, — в остальном же человека не выделяли из природы, потому что все в природе считалось сотворенным Богом. Но уже в XVIII в. появляется идея эволюции в животном мире, возникает мысль, что не все существующие виды живых существ были созданы непосредственно Богом, но что некоторые виды «развились» из других. Идея эволюции живых существ без участия Бога стала завоевывать умы, и у знаменитого французского натуралиста Ламарка (XVIII в.), который с особой силой выдвигал влияние окружающей среды на формирование новых видов, впервые выступает идея, что и человек развился из низших видов, а именно из высших обезьян. Все живое образует, таким образом, замкнутую систему в мире... Когда появились в свет сочинения Дарвина — сначала «О происхождении видов» (где все виды животных объяснялись эволюцией одних видов из других), а позже «О происхождении человека» (где появление человека объяснялось тоже из эволюции, т. е. признавалось, что человек появился вследствие эволюции из обезьян), — то в этих работах подводился итог долголетним исканиям ученых. Построения Дарвина были приняты сразу всем научным миром, и принцип «естественной эволюции» в мире стал как бы аксиомой, не требующей доказательств.

Обратимся теперь к изучению вопроса о появлении человека на земле и прежде всего коснемся вопроса о сходствах и различиях между человеком и предполагаемыми его «предками», т. е. высшими обезьянами.

Сходства между ними действительно много — и в строении тела, и в жизненных функциях. Достаточно сравнить скелет, напр., гориллы и скелет человека²⁷, чтобы убедиться в поразительном их сходстве. Есть, конечно, и существенные различия между ними (главным

образом это касается черепа), но в основных чертах мы находим поразительное сходство. Правда, обезьяны все «четверорукие», т. е. у всех конечностей у них большой палец так же «отделен», как он отделен у нас на руках. Четыре конечности у обезьян одновременно все — и ноги, и руки. Прямое же положение стана у человека определяет различие функций верхних конечностей («руки») от функций нижних конечностей («ноги»). Прямое положение человека есть тот «решающий момент», который по мысли Дарвина и его последователей и определил эволюцию у обезьян, превратив их в «человека»²⁸. Чтобы понять это, обыкновенно строят гипотезу, что какой-то группе обезьян пришлось, по тем или иным причинам, отказаться от жизни на деревьях, окончательно перейти на жизнь на земле, — что и привело постепенно к выпрямлению стана. Новые условия жизни привели и к другим переменам... Все это связано с случайностью (что типично для всех эволюционных построений), с переменой внешних условий жизни, — и так постепенно появились на земле существа, которые в итоге длительной эволюции дали человека. Человека часто называют homo faber, — он создает орудия, из которых постепенно развивается техническая культура. Правда, и обезьяны могут пользоваться камнями (разбивая орехи), — но у них из этого не развились новые психические силы. А те обезьяны, которые якобы стали предками настоящих людей, по указанной гипотезе, стали развиваться и психически.

Если вернуться к анатомическим различиям человека и обезьяны, то тут надо отметить исчезновение хвоста, значительное выпадение волосяного покрова тела. Все же главное различие касается черепа — у обезьян выдвинута и развита очень нижняя челюсть (чего нет у человека), объем черепной коробки (где находится мозг) у человека настолько больше, что это резко бросается в глаза.

Человек не просто выше обезьяны, но что тут на лицо явный и резкий скачок. Мозг, который связан с психической жизнью, у человека не является просто более развитым, чем у обезьяны, — но тут действительно на лицо резкое различие.

Данные палеонтологии.

Именно это обстоятельство привело естествоиспытателей к предположению, что между нынешним человеком и обезьянами были какие-то **промежуточные звенья**, которые и должны были бы, как «переходные» стадии, объяснить, как в итоге эволюции появился человек. Все внимание отныне было обращено на **палеонтологию**, т. е. на науку, исследующую те остатки живых существ, какие мы находим при различных раскопках. Нам незачем входить в подробности этой страницы в истории науки, подчас очень драматичной и интересной, нам достаточно выделить самое важное в этих розысках «предков Адама», как их не раз называли²⁹.

Прежде чем мы обратимся к итогам палеонтологических розысканий, нам необходимо остановиться на некоторых данных геологии, т. е. поставить вопрос, к **какому геологическому** периоду можно отнести первые следы человека (или переходных к нему форм) на земле? В истории земли различают несколько крупных периодов, но последний период, носящий название «кенозойского», включает в себе четыре фазы, — и обычно принимают, что первые следы человека на земле относятся к самому последнему (т. н. четвертичному) периоду — в предшествующем же ему (т. н. третичном) периоде, по общему признанию палеонтологов, **никаких следов человека нет**. Тут уместно привести слова упомянутого уже, исключительно компетентного палеонтолога нашего времени, на которого мы не раз еще будем ссылаться как раз потому, что несмотря на то, что он член католического ордена, он является особенно настойчивым защитником «чистого эволюционизма» (т. е. без привлечения участия Творца в объяснения эволюции мира) — на Theihard de Chardin (см. его книгу «Le groupe zoologique

humain», Paris, 1956. P. 77): «среди бесчисленных контрастов, которые вызывает в нас изучение различных геологических эпох, я не знаю более яркого — и по своей близости к ним, и по своей резкой неожиданности — чем тот контраст, который противопоставляет плиоценовый период (— последний период третичной эпохи) современной земле...» Заметим: это связано с появлением человека на земле.

Четвертичный период впервые включает в себе бесспорные остатки «первобытного» человека. Но что это за остатки? Это зубы, черепа, отдельные кости, а также первобытные (каменные) орудия, — полный скелет человека найден в более близкую к нам эпоху. Среди огромного количества остатков человека и т. н. «переходных» к человеку форм особенно выделяют находки возле Гейдельберга (т. н. «Неандертальский человек»). Эта находка была сделана в 1856 г., но несколько лет спустя два бельгийских ученых нашли два скелета, черепа которых очень близки к неандертальскому, что дало основание к тому, чтобы выдвинуть целое учение об особой **расе** неандертальского типа. Затем последовали новые находки, которые продолжаются до наших дней (во всех частях света). Нам незачем ни перечислять их, ни входить в подробности; коснемся лишь тех гипотез об этом, которые строятся ныне. Самые смелые умы строят эти гипотезы с надеждой установить 1) наличие форм, посредствующих между высшими обезьянами и людьми, и 2) установить стадии в эволюции человека.

Что касается первого, то тут довольно обильный материал дают находки (в 1890 г.) на о. Яве (т. н. Pithecanthropos), и в Китае («Пекинский человек»), равно как и находки в Африке и Европе, которые как будто позволяют установить наличие каких-то существ, стоящих (с анатомической точки зрения) **между** высшими обезьянами и человеком. А что касается различных **стадий** в развитии человека, то тут есть ряд гипотез — а) гипотеза о Homo sapiens protosapiens³⁰ (гипотеза франц. ученого Motandon), относящаяся к находкам, которые достаточно близко подходят к современному человеку; б) гипотеза об особой «неандертальской расе», предшествующей homo sapiens, т. е. человеку, каким мы его знаем в наше время.

Все эти гипотезы, возникновение которых вполне понятно в виду массы палеонтологических находок, не дают все же определенной и бесспорной картины: на каждом шагу приходится признать, что при появлении человека выступают четыре особенности: 1) необыкновенная сила распространения его по всей земле, 2) исключительная быстрота в дифференциации, 3) неожиданное развитие способности к размножению и 4) совершенно до того невиданная способность к установлению связей с другими ветвями homo sapiens³¹.

Да, все это так: появление человека на земле было **событием** внутри природы. Но тем более яснее выступает особое место человека на земле...

Если свести к единству разные гипотезы о «переходных» формах к человеку, то вот какую картину рисует тот же Theilhard de Chardin, — который, как и следует эволюционисту, считает, что человек «появился» в разных местах земли (это теория т. н. полигенизма, см. дальше в этом же параграфе). «Благодаря общему **усилию жизни** (!), пишет он, «родился» «(появился) на земле человек». К концу плиоцена (последнего периода третичной эпохи) и началу четвертичной эпохи, появляются «переходные» существа, от которых найдены остатки на о. Яве и в Китае (Pithecanthropos и Sinantropos) — анатомически уже совсем как люди — у пекинского, напр., человека объем черепной коробки 1100 куб. см., но психически они еще не достигли высоты человека, хотя будто бы эти существа уже знали употребление огня. Это первая «волна» этих prehominiens («дочеловеков»); вторая «волна» «австролопитеков» появляется в средней Африке, позже в Европе («неандертальский человек»). Тут «эволюционные усилия земли», пишет тот же ученый, концентрируются на «рождении» человека, каким он является доньше. Но почему-то с вступлением в следующую фазу четвертичной эпохи все эти «дочеловеки» бесследно исчезают, землю занимают люди нынешнего типа...

Во всей этой картине, которую строит научная фантазия из ничтожных данных, все время имеется в виду «чистая эволюция», обязанная своим действием «эволюционным усилиям» (!!)

земли³². И все это здание строится только для того, чтобы всячески избежать воздействия высших сил (Бога) на возникновение человека. Но слабым местом, благодаря которому рушится все это, как картонный домик, является сама система т. н. полигенизма, т. е. появления людей **в разное время, в разных местах**. Странно ведь, что с появлением настоящих людей «эволюционные усилия» земли почему-то прекращаются, — не естественнее ли было бы ожидать, что «переходные формы» (prehominens, «дочеловеки») будут все время появляться, так как та совокупность случайностей, которая дала вспыхнуть «эволюционным усилиям земли», могла бы повторяться постоянно? По ядовитому замечанию одного из противников трансформизма, находимые при раскопках остатки являются всегда указанием не на появление, а на **исчезновение** этих переходных форм — когда они начинали исчезать, тогда только почему-то следы их и оставались в земле... Между тем, как мы увидим дальше, человечество все — при всем разнообразии его — обнаруживает такое необыкновенное единство, что его можно объяснить только **единством исходной точки**. Это есть теория **моногонизма**, происхождения всего человечества от **одной** пары, появившейся в одном каком-то месте, — она одна только в состоянии объяснить единство человечества. Именно потому библейское учение одно только и приемлемо в вопросе о появлении человека на земле.

Но обратимся пока к изучению других фактов, относящихся к теме о появлении человека на земле.

Данные эмбриологии.

Кроме того, что говорит нам о близости человека к до человеческой природе сравнительная анатомия и физиология, еще одна наука дает много новых данных, — это **эмбриология**, т. е. наука, изучающая развитие живых существ от зародышевой клетки до конечной фазы их структуры. Изучение эмбриологии человека и эмбриологии позвоночных животных показало, что человеческий зародыш проходит в своем развитии приблизительно те же стадии, что и зародыши различных позвоночных. Особое значение имеет здесь сравнительная эмбриология органов чувств (глаза, уха). Близость в развитии человека и позвоночных дала когда-то основание для Геккеля формулировать т. н. «биогенетический закон», согласно которому «онтогенез» (развитие индивидуума, напр., человека) повторяет «филогенез», т. е. проходит стадии, какие были свойственны предыдущим позвоночным. Самым поразительным здесь является появление в человеческом зародыше зачатков жаберных дуг. Жабры свойственны рыбам, у которых окисление крови происходит в воде (у высших животных оно осуществляется через дыхание). Жаберные дуги (т. е. их зачатки) в человеческом зародыше скоро исчезают, но самый факт их появления как бы свидетельствует о глубокой связи человеческого организма со всей дочеловеческой природой. Но спросим себя — разве этот факт свидетельствует хотя бы в самой ничтожной мере, что человек появился в итоге «эволюционных усилий земли»? Конечно, нет! Он только говорит о глубочайшей связи человека со всей природой и решительно ничего не дает для разрешения вопроса, каким образом человек появился на земле.

Но нам пора вспомнить о том, что человек не состоит ведь из одного тела, в нем идет очень глубокая и сложная психическая жизнь, которую так же нельзя оторвать от тела, как и оторвать тело от души. Из того, что человек не мог появиться на земле сначала только как новый организм, т. е. без души, — ясно, что появление человека загадочно не только в отношении его телесного строения, но и его души.

Психические отличия человека.

Действительно, психическую жизнь в человеке нельзя считать каким-то «придатком» — она связана со всей жизнью человека, — в человеке тело неотделимо от души и обратно. Поэтому нельзя при разрешении вопроса о появлении человека на земле ограничиваться только тем, каковы особенности его тела в сравнении с телесной стороной в дочеловеческой природе. Опасность такого превращения психической стороны в человеке в некий «придаток» особенно велика в силу того, что под влиянием еще Декарта (XVII в), возникло и существует доныне очень влиятельное в науке течение, признающее всех, даже высших животных, **лишенными** всякой психической жизни. Согласно этой теории, только в человеке и есть психическая жизнь.

Это течение, как мы сказали, не исчезло до нашего времени. Его новейшая форма носит название «бихевиоризма» (от англ. слова behaviour, что значит «поведение»). Согласно этому учению, **нам незачем предполагать** у животных наличие психической жизни; их «поведение», различные реакции и действия могут быть достаточно объяснены из нервной системы у них. Когда развилась уже в XX в. благодаря знаменитому русскому физиологу И. И. Павлову т. н. «рефлексология», тогда пришли к мысли, что жизнь нервной системы дает нам достаточный ключ к пониманию «поведения» животных. О человеке всякий сам по себе знает, что у него есть «внутренняя» жизнь, — а у животных как будто незачем ее предполагать, если для объяснения действий и реакций животных можно обойтись без этого.

Что касается попыток «рефлексологически» объяснить **внутренний мир человека**, то они были и остаются несерьезными. Но столь же бесспорно для всякого, кто изучал и наблюдал жизнь высших животных, что и у них есть своя психическая жизнь, что их «поведение» не может быть целиком сводимо к действиям их нервной системы. Так стала развиваться довольно давно т. н. «зоопсихология», — и если в этой молодой дисциплине есть еще много недостаточно проверенных наблюдений, то самая реальность психической жизни в дочеловеческой природе не подлежит сомнению.

Совершенно понятно, что на этой позиции стоят и все защитники трансформизма. Откуда бы появилась в человеке психическая жизнь, если бы ее не было в дочеловеческой природе? Именно при признании психической жизни у животных и ставится вопрос о том, как человеческая психика рождается из тех ее примитивных форм, какие мы находим у животных. В частности, сейчас особенно стремятся сближать **психологию детства с психологией животных**.

Во всех тех утверждениях, которые высказывались в данном направлении, есть бесспорно много верного. У животных мы находим почти все те психические функции, какие имеет человек; это с новой стороны **связывает** человека с дочеловеческой природой, — но на вопрос о том, можно ли **выводить** психическую жизнь человека из психической жизни животных, это само по себе **не дает ответа**. В этом отношении надо отметить очень любопытные наблюдения одного американского психолога, который поместил рядом со своим ребенком обезьянку, родившуюся в тот же день, что и его мальчик. Наблюдая параллельно развитие психической жизни у обезьянки и мальчика, этот психолог констатировал следующее: очень скоро обезьянка опередила мальчика в телесном и психическом созревании, но к 6 месяцам ее развитие приостановилось, она уже не менялась, не развивалась дальше, — а мальчик, наоборот, продолжал — и чем дальше, тем интенсивнее, — развиваться. Как это типично! Действительно, все своеобразие человеческой души и состоит **в безграничности ее развития**; если тело человека к 22—25 годам достигает полноты своего возможного развития (с тем, чтобы через 15—25 лет начать постепенно дряхлеть), то душа человеческая, проходя ранние ступени созревания, выходит на путь творчества, не знающего границ... Тут мы соприкасаемся с очень

существенной особенностью человеческой души; «внутри» ее все яснее и все значительнее выступают черты, выводящие душу за пределы ее обычной жизни, — это начатки и проявления **духовной жизни**. Понятие «духовной жизни» трудно поддается для определения, но с формальной стороны можно относить к духовной стороне **все, что обращено к вечности, к бесконечности**³³. Чисто психическая жизнь всегда замыкается в пределы конкретных событий, фактов, желаний, но «внутри» этих движений души вдруг вырисовывается обращенность души к тому, что уже шире и глубже данной конкретности, что «выводит» нашу душу на простор бесконечности. Не всегда «душевное» становится «духовным», часто душевные переживания только «томятся» тем, чтобы выйти на простор духовности, — и это и затрудняет ясное и четкое разграничение в составе души чисто душевных и уже бесспорно духовных состояний. Чтобы яснее представить себе этот, крайне важный для понимания человека, факт, возьмем, например, соотношение в нашей душе «образов» и «мыслей». Образы всегда конкретны и **не могут быть иными**, но «сквозь» образы может вдруг проступить в нашем сознании «мысль», — и тут мы уже сразу выходим на простор духовного порядка. Так, если я гляжу на нарисованный на доске или бумаге треугольник, я вижу именно этот, нарисованный на доске или на бумаге треугольник, но я вдруг могу начать думать о треугольниках «вообще» — об их свойствах, независимо от того, нарисованы ли они или сделаны из чего-нибудь, малые ли они или большие. Какое-либо «свойство» треугольника (напр., что сумма углов в нем равна двум прямым) сначала предстает моему сознанию на данном (нарисованном) треугольнике, но затем я вдруг начинаю сознавать, что это свойство присуще не только **этому** треугольнику, но оно присуще вообще **всем** треугольникам. Обращение к предмету «вообще», т. е. не только к данному мне, но и к другим предметам, одинаковым с данным предметом, есть, как учит психология, **действие особой функции души**, которую можно назвать «идеацией». Этот термин имеет в виду подчеркнуть, что рядом с «предметом может перед нашим сознанием предстать еще и его «идея», которая охватывает все однородные предметы, т. е. имеет в себе начало бесконечности.

Функция идеации действительно и есть условие того, что наше психическое развитие бесконечно, потому что эта функция, не отрывая нас от предмета, научает нас «сквозь» предмет усматривать его идею, бесконечную уже по применимости ее ко всем однородным предметам, сколько бы их ни было в мире. Перспектива «бесконечности», создаваемая функцией идеации, определяет процессы «обобщения», т. е. тех актов **мысли**, благодаря которым мы можем думать о деревьях «вообще», о животных «вообще» и т. д. Эта способность обобщения, **присущая уже малым детям**, явно проступающая уже на первом году жизни, и создает возможность **бесконечного развития души**. Но особенно важен для нас иной тезис психологии: функция идеации есть функция производная — т. е. она **не есть продукт «развития» души, она невыводима** ни из каких других процессов. Она-то и отделяет психику человека от психики самых высших животных.

Духовное развитие есть только у человека.

Только на основе этого понятно, что если у высших животных есть зачатки моральных, эстетических, социальных движений, то все это, по удачному выражению Кьюэе, суть «сонные идеи». Иначе говоря, животным не хватает именно функции идеации, благодаря чему все, что у них есть аналогичного с психикой человека, не создает никакой «культуры». Стадность у животных не превращается в социальную организацию, а тем более в политическую структуру; взаимопомощь у животных не переходит в построение «идеалов»; инстинктивный эстетизм у животных (о чем много интересного писал уже Дарвин в своей работе «О выражении ощущений») не переходит в искусство, к которому тянется ребенок уже в самые ранние годы. В

сфере психики дело идет не о количественном различии людей и высших животных, а о некоем **качественном скачке**. Никто не может поэтому сказать, что вся огромная и сложная **историческая** жизнь человечества есть просто модификация жизни высших животных. Стадная жизнь животных представляет не «зачаток», а какое-то предварение, какую-то аналогию с тем, что наполняет содержание жизни человечества. В живом мире только человек живет **исторической** жизнью, т. е. только у человека есть **развитие** интеллектуальной, моральной, эстетической, религиозной жизни. Нет ни одной находки в палеонтологии, где бы не имелись бесспорные следы примитивного искусства, первобытных религиозных представлений отражающихся в погребальных обычаях). Все виды духовного творчества, какие мы находим в современной, неисчислимо разнообразной и богатой культуре, были так же присущи самому примитивному человеческому быту, как ребенку присущи с первых же дней его жизни те высшие функции духа (конечно, еще в примитивной, зачаточной форме), какие мы находим у взрослых людей. Людей отделяет от животных таким образом **качественный скачок**; как после появления людей на земле никаких новых существ уже не появилось, т. к. «эволюция» жизни почему-то совершенно прекратилась на человеке, так, с другой стороны, и самые ранние формы человеческой душевной жизни необъяснимы с помощью «эволюции».

Чтобы с разных сторон осмыслить идею «качественного скачка», который глубоко отделяет человека от высших животных, остановимся еще на двух моментах, выражающих это отличие. Я имею в виду **развитие речи и «изобретение» огня**, легшее в основу всей истории материальной культуры человечества.

Развитие речи в человеке.

До-человеческая природа богата звуками, которые являются не только выражением разных чувств и желаний, но становятся проводниками дремлющего в природе тяготения к ритму, к красоте. Пение птиц со всем богатством звукового и даже мелодического рисунка особенно возвышается над всей звуковой жизнью природы, хотя с ним соперничают до известной степени различные звуки, производимые насекомыми. Но «выразительность», присущая этой звуковой жизни дочеловеческой природы, нигде не превращает эти звуки в **речь**, специфически присущую только человеку. Основное же свойство речи у человека состоит в том, что она тончайше связана с работой **мысли**; как ныне превосходно выяснено, в психологии языковой жизни людей определяющей силой в развитии речи является именно работа мысли. Теперь, впрочем, уже никто не отождествляет (как это делали в первой половине XIX в.), мысль со словом, но развитие языка (его морфологии и синтаксиса) действительно определяется той функцией речи, что она должна выражать нашу мысль. Чем богаче наша мысль, чем более слов нужно нам, тем сложнее построение речи. Вот любопытная справка о развитии запаса слов у ребенка:³⁴

Годы — Число слов

1,25 — 21

1,5 — 60

1,75 — 167

2 — 334

2,25 — 500

2,5 — 639

2,75 — 800

3 — 1089

Первоначально дети пользуются лишь именами существительными для выражения своих

мыслей и желаний, а затем начинают пользоваться глаголами, позже именами прилагательными и т. д. **Это развитие** речи (идущее, конечно, под влиянием среды), развитие **гибкости** в речи, т. е. способности все более точно и отдельно выражать мысль, есть факт первостепенной важности, есть явление, присущее только человеку. При всем различии языков в человечестве, и звуковое развитие их и логическая гибкость речи при выражении мысли по существу всегда однородны. Дитя входит в мир с предрасположением к артикуляции звуков и с той способностью **духа** руководить речью, которая определяет все безмерное богатство человеческой культуры. Тут мы имеем дело снова с качественным скачком в мире; если почти вся человеческая природа пользуется каждая по своему способностью производить звуки, то все же нигде эта способность не ведет к возникновению речи. Когда домашняя собака хочет, чтобы ее вывели, она начинает лаять, — но это есть (как и все в высших животных) отдаленный «зачаток», некая отдаленная аналогия тому, что есть у человека. Только человек **владеет** речью — и не как попугай, способный произнести небольшие фразы, но всегда одни и те же, а как живой властитель речи. Самое происхождение речи, являющейся тоже **необъяснимым скачком** в жизни мира, окутано туманом, — и никто не смог доньше дать какое-либо объяснение происхождения речи. Библия прямо говорит о «беседах» Бога с людьми, и несомненно именно там, в первоначальной стадии жизни человечества, и родилась речь, но родилась потому, что человек обладал разумом. Появление «речи» в бытии мира **необъяснимо в порядке эволюции**; если порой хотят свести появление и развитие речи к действию социальной среды, то ведь у животных тоже есть социальная жизнь, есть и **какие-то способы общения**, аналогичные нашей речи, но речи нет. Тут есть подлинный скачок, т. е. в этом пункте (как и в других) человечество не развилось путем эволюции из дочеловеческой природы.

Появление огня.

Не менее поразителен тот скачок, который связан с употреблением людьми огня. Античный миф о Прометее, который «похитил» огонь с неба и принес его людям (за что и был наказан), считает огонь явлением, «принесенным с неба». В красивой индусской религиозной мысли есть учение о божестве, которое «таинственно, как огонь». Таинственность огня состоит не в одних его свойствах, но и в том, как он появился у человека: ведь благодаря огню и только благодаря ему возникает вся техническая культура человечества. Сырая пища постепенно заменяется вареной и жареной (если это не всегда приветствуется медициной, то это уже другой вопрос), стали возможны сплавы металлов; технические достижения вообще немислимы без огня. Нигде в дочеловеческой природе нет и намека на то, чтобы «добывать» огонь; откуда же люди узнали «секрет» огня? Не будем входить в гипотезы об этом, нам сейчас важно другое: бесспорный скачок и в этом в жизни мира от дочеловеческой природы до человека. Человек действительно занимает совершенно исключительное место в системе природы, — и с появлением его на земле **начинает меняться сама природа**. Человек «пользуется» всей природой и **приспосабливает ее к себе**. За века существования человека на земле лик природы настолько изменился, что нам трудно себе и представить всю стихийность жизни на земле до того, как человек, появившись на земле, стал, худо ли, хорошо ли, регулировать жизнь природы, менять ее. Из первобытного «хозяйства» (возможного лишь при наличии огня) постепенно выработалась та чудесная мощь человечества, которая ныне прямо уже кружит головы. Появление «культурных» растений, «домашних» животных, возникновение различных построек для обитания, одежды для противления холоду или влаге, — все это образует содержание материальной культуры, отделенной настоящим скачком от тех зачатков самоустроения, которые мы находим у муравьев и пчел, у птиц с их гнездами, у высших животных. Из всего

этого следует: **человек не мог появиться на земле в порядке эволюции**, — слишком непонятен, слишком велик скачок от дочеловеческой природы до человека. Духовная жизнь в человеке действительно не выводима из психики, какую мы находим у животных; развитие мозга и соответственное изменение черепа, стоячее положение, ведущее к различию рук и ног и создающее возможность технических начинаний (одно из определений человека гласит: *homo faber*, человек-рабочий; это определение достойно того, чтобы стать рядом с классическим определением *homo sapiens* (т. е. существо, обладающее разумом), — все это присуще только человеку.

Но когда появился человек на земле? Обратимся теперь к этому вопросу.

6. Появление Человека на Земле.

Спор между моногенизмом и полигенизмом.

По вопросу о происхождении человека, как мы упоминали, существует две теории — **моногенизма и полигенизма**. Согласно первой теории — она с полной определенностью выражена в Библии — все человечество произошло **от одной пары**; согласно второй теории, человечество развилось во многих местах, от ряда «прародителей». Совершенно ясно, что если считать, что человек появился на земле в порядке «естественной эволюции», т. е. «превращения» высших обезьян в новый высший тип *homo sapiens*, — то совершенно невозможно думать, что это «превращение» имело место в одном только месте, один только раз. Конечно, «естественная эволюция», по самому ее смыслу, слепа, но именно потому что она слепа, она должна быть возможной и осуществляться в разных местах и много раз. Иначе говоря, — полигенизм есть **неизбежный вывод** из учения о появлении человека на земле в порядке «естественной эволюции», а моногенизм есть ясный и неотвратимый вывод из библейского повествования. Правда, у некоторых католических писателей последнего времени встречается иногда утверждение, что полигенизм вполне соединим с библейским повествованием, — но, конечно, это есть явная натяжка. Или нужно зачеркнуть вторую главу книги Бытия³⁵, и тогда можно, пользуясь этим, выдвигать теорию полигенизма, но если зачеркивать вторую главу книги Бытия, то это значит уже отойти от библейского текста, библейской традиции. Вопрос моногенизма или полигенизма снова и вплотную ставит нас все перед той же альтернативой о расхождении научных теорий и Библии (в вопросе о происхождении человека).

При решении спора между моногенизмом и полигенизмом на **научной** почве, надо считаться с тем, что если бы человек появился в разных местах земли и притом много раз (ибо почему могла бы приостановиться эта эволюция, т. е. «превращение» высшей обезьяны в человека?), то **мы имели бы разные типы человека**; эволюция, которую наука не может не считать «слепой» (не слепой она была бы только в том случае, если бы эволюцией «руководила» высшая над мирная сила, — но это как раз и отрицается всем замыслом теории эволюции), не должна бы и не могла бы каждый раз вести к одному и тому же типу человека. Конечно, как раз тут можно сослаться на **различие рас** (которых раньше считали до 4, а в современной этнологии различные авторы их насчитывают до 20), но различия рас, касающиеся строения лица, типа и окраски волос, **не могут поколебать основного факта единства** белого, черного, желтого, медно-красного человечества. Мы подошли здесь к решающему моменту в рассуждении о допустимости моногенизма и полигенизма. Остановимся поэтому на проблеме **единства** человечества — и после обзора всего материала, с этим связанного, вернемся к решению спора между моногенизмом и полигенизмом.

Единство человеческой психики.

Единство человечества раскрывается с особой рельефной ясностью при сопоставлении **психики** различных народов, но не менее ясно и при **историческом** подходе к тому же материалу. Обратимся сначала к первой теме.

Наиболее яркое выражение действительного и основного единства психики всех людей — при всех расовых, геофизических и исторических различиях в их жизни, — мы находим прежде всего в **познавательной активности**. От самых примитивных до самых культурных народов

потребность знания и пути и формы познания оказываются совершенно тождественными. Правда, в последнее время стали особенно выдвигать различие *mentalite primitive* от типа и форм умственной жизни современных людей (см. особенно работы Levy Bruhl на эти темы). Но если взять современного «дикаря» и поместить его (конечно, в раннем детстве, т. е. пока еще не окончательно сформировались у него умственные привычки) в обстановку современных культурных людей, то эти «дикари» обнаруживают такие же силы и способности в развитии и усвоении знания, какие находим мы у детей, выросших в культурных условиях. При всем огромном значении культурной традиции при формировании и развитии ума, и дети дикарей, и дети из культурной среды рассуждают совершенно одинаково. Законы логики, зависимость одних «мыслей от других, потребность логического порядка в мыслях, стремление к единству в области мысли — все это одинаково у японца и индуса, араба и дикаря из Южной Африки или Полинезии, европейца и американца. Человеческий дух всюду и всегда движется в познавательной своей активности по тем же путям; успехи в мышлении и ошибки в мышлении однородны, и возможность взаимного понимания, возможность учиться и развиваться в области познания тоже однородны. Тут кстати вспомнить и то, что впервые с полной ясностью установил великий немецкий философ Кант относительно структуры мысли (в учении о так наз. трансцендентальных элементах в познании)³⁶ — все это приложимо ко всем людям без исключения. Законы мышления, самые ошибки в мышлении и патологические в нем уклоны всюду одни и те же, — и именно этот факт не есть просто **сходство** всех людей в работе их ума, но намекает на какое-то более глубокое единство человечества, ведет к утверждению **единосущия** человечества.

Но не только познавательная активность однородна (по своему типу и формам) у всех людей, но и законы развития речи (поскольку речь обслуживает мышление) однородны и сходны. Если (как это принято) классифицировать все языки по признаку строения слов и речи (с тремя группами языков — флексирующими, агглютинирующими и силлабическими³⁷), то при всем огромном различии форм речи, всякая мысль может быть выражена на **любом** языке. Конечно, высшие формы речи (в флексирующих языках) являются более способными к выражению тончайших соотношений мысли, чего часто не хватает другим языкам, но все это лишь **различные степени** в общей способности речи быть орудием мысли, т. е. выражать нашу мысль.

Но не одна интеллектуальная жизнь однородна во всем человечестве, — единство человечества не менее ярко выражено и в эмоциональной сфере — в различных чувствах (и низших, и высших). Это единство особенно характерно и существенно — так как именно в эмоциональной сфере ярче всего проявляется своеобразие у каждого человека. Тем более поразительно общее единство человечества в этой области. Начнем наш обзор с высших форм чувств и прежде всего обратимся к **эстетической** сфере.

Единство в эстетической жизни.

Здесь наше внимание останавливается, прежде всего, на поразительной **универсальности** эстетической жизни в человечестве. Нет ни одного народа в мире — как бы ни была примитивна и убога его психическая жизнь, — у которого мы не нашли бы проявления творчества, одушевляемого эстетическими запросами. Не было ни одного народа и в прошлом (насколько мы можем судить по тем или иным памятникам), у которого не проявлялось бы эстетическое творчество. Какие удивительные рельефные рисунки и изображения находят при раскопках, какие украшения находят на гробницах! Памятники самой древней старины дышат эстетическим замыслом... Правда, у животных (напр., у птиц в их пении) есть тоже проявления

эстетической силы, — так, в окраске цветов или в окраске перьев у птиц и т. д., всюду проступает в природе творческая эстетическая сила. Но у человека эта врожденная и общая с природой эстетическая потребность развивается в сознательное творчество, — она проявляется в эстетике быта, в устройстве жилищ, в одежде; всюду эстетическая функция души выступает с полной яркостью. Как прекрасны народные песни, какие поэтические легенды, сказки у всех народов слагаются с той или иной выразительностью и яркостью образов! Вообще, **эстетическая культура** есть общий факт в жизни человечества, и эстетическая сфера души явно имеет тенденцию к творчеству. Рисунки первобытных людей близки к рисункам детей, — у первобытных народов есть уже то же творчество, определяемое эстетической потребностью, что у самых развитых народов. Единство эстетической жизни в человечестве (в смысле устремления к эстетическому преобразению условий жизни, к созданию произведений искусств) совершенно бесспорно, — и притом все формы эстетического творчества наличествуют в человечестве во все периоды его жизни. Музыка, поэзия, живопись, архитектура, даже театральные представления, — не входя в рассмотрение тех форм, какие все это принимает, — наличествуют всюду.

Единство в моральной сфере.

Еще ярче и значительнее выступает подлинное единство человечества в сфере моральной, — нигде нет следов неморальной структуры души. **Содержание** морали, конечно, различно у разных народов, в разные эпохи их жизни, но различие добра и зла, вообще различие «достойного» и «недостойного», мы находим решительно всюду — от самых низших форм человеческой жизни до самых высших, от самых древних до современных. Функция оценки (моральной) присуща человечеству везде и всегда; даже то, что называется «аморализмом», есть только извращенное выражение той же функции, как бесстыдство есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попираание) стыда, как цинизм есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попираание) благоговения. Мотивы и динамика моральной жизни от готтентотов («что мое — мое, а чужое тоже мое», «если я украду, это хорошо; если у меня украдут, это плохо»), до высших форм самопожертвования и милосердия в христианском мире — суть лишь крайние полюсы одной и той же моральной функции души. **В этом смысле** единство человечества поразительно, — мы можем без колебаний сказать: моральная функция не есть **продукт** истории, а есть ее основа и движущая сила, так как история, историческое движение есть там, где есть **предание**, т. е. сохранение от поколения к поколению ценных сторон того, что осуществляется людьми.

Только потому, что моральная функция имеет всеобщий характер, возникают «нравы», т. е. общепринятые обязательные формы общежития, которые в зачаточной форме присущи даже живущим стадной жизнью животным, но которые только у людей создают «быт», т. е. устойчивые формы жизни и социальных отношений. Развитие социальной жизни именно у человека выдвигает вместе с тем различные **духовные** задачи, которые изначально присущи однако и простейшим формам социальной жизни. По мере количественного роста человечества и его расселения по лицу земли, всюду возникают те зачатки «правовых» отношений (т. н. «обычное право»), которые постепенно ведут к образованию государств, государственного строя. Все эти явления социального развития человечества по своей природе совершенно однородны; законы социальной жизни и ее движущие силы всюду проявляются с большей или меньшей четкостью. Человечество организуется по маленьким, а потом большим группам, из этнического материала возникают «нации», — и весь этот процесс, заполняющий историческое развитие человечества, движется как бы стихийно, т. е. вытекает из природы человека, его

морального начала. Социальная, экономическая, духовная, техническая культура наличествует всюду, и всюду она живая, т. е. развивается, меняется. Все это движется именно моральным началом, т. е. организацией «добра» — для отдельных групп, для отдельных народов, для всего человечества. «Стихийность» этого процесса и его однородность всюду и выделяет человечество от остального мира жизни. Люди, расселяясь, наполняют всю землю, подчиняют ее себе. Трудовые процессы сами претерпевают большую эволюцию, но это и свидетельствует именно о моральном единстве человечества. Моральная функция универсальна и едина в человечестве.

Единство в религиозной сфере.

Общечеловеческой является и религиозная жизнь, — нет действительно ни одного народа, у которого не было бы религиозной жизни — и именно в том ее составе, какой мы находим и на самых высших ступенях религиозной жизни. Действительно, всюду мы находим те или иные «верования» (религиозные образы, религиозные идеи), культ и в связи с этим выделение «жрецов» в широком смысле слова, — а также жертвоприношения и аскетические требования, предъявляемые прежде всего жрецам. Правда, в начале XX в. двое исследователей островов Индонезии сообщили, что они наткнулись (в горах на одном из островов) на народ, у которого они не нашли ни погребальных обычаев, ни жертв, ни жрецов. Однако, через несколько лет выяснилось, что и у этого народа есть и религиозные верования, и культ. Религиозная жизнь присуща всему человечеству, и всюду она развивается, очищается. Как бы ни объяснять «возникновение» [религии](#) у простейших народов³⁸, все равно религиозная функция должна быть признана универсальной. Подобно другим формам духовной жизни (познавательной, эстетической и моральной), религиозная сфера является присущей всему человечеству. При разнообразии содержания, какое имеет религиозная жизнь у разных народов, в разное время, сама по себе религиозная функция является неотъемлемой, неустранимой общечеловеческой силой души, принадлежащей к самой природе души.

Коренное единство человечества.

Таким образом, во всех сферах духовной жизни мы находим **коренное единство**. Как мы уже говорили, духовная жизнь («ноосфера», как ее называют часто в отличие от «биосферы»; слово «ноосфера» происходит от греческого слова nous — дух) **невыводима из душевных** процессов, она связана с особыми движениями духа, которые преобразуют наши представления в идеи, открывают в эстетических, моральных, религиозных исканиях их «запредельный» «предмет» — т. е. **идеал**, к выражению и осуществлению которого стремится душа. Ноосфера едина, однородна во всем человечестве, но она и в человеческой душе «непроизводна», т. е. не возникает в порядке «эволюции» души, а связана с изначальной, всегда присущей нашей душе способностью восходить к высшему миру, строить идеи, искать идеал, т. е. **восходить к бесконечности**. Душевные наши движения всегда связаны с конкретной нашей жизнью, связаны с нашим телом, а восхождение к Бесконечности есть уже новая жизнь **духа**. Эта жизнь духа есть та новая жизнь, **которой нет в дочеловеческой природе и которая там и невозможна**: она, и именно она, отделяет человека от всей дочеловеческой природы. Никакие «мутации» (то есть «вспышки» тех же творческих сил, какие были и раньше в организме) не могут «создать» из психической ткани, какая присуща и дочеловеческой природе, ту «ноосферу», ту духовную жизнь, которая в человечестве является основой всего творчества, — и индивидуального, и исторического. А то, что эта «ноосфера» имеет одну и ту же структуру,

одну и ту же динамику творчества у всего человечества, — это показывает, что единство человечества в этом отношении объяснимо лишь из единства основы. Как мы видим, факты, которые мы сейчас привели, убедительно говорят за теорию моногенизма, отделяя в то же время человечество в его единстве от дочеловеческой природы.

Единство в развитии материальной культуры.

Но единство человечества имеет еще одно свое выражение — в исторических судьбах человечества в тех ступенях, по которым восходило человечество к высотам своего технического прогресса, — я имею в виду **историю материальной культуры**. Она развивалась постепенно; эти ступени именуется в археологии, как век каменный (с подразделениями: ранний палеолитический и поздний палеолитический периоды) и век металлический (медный, бронзовый, железный). Раньше предполагали, что каждая новая ступень в развитии материальной культуры предполагает исчезновение или ослабление предыдущей, но сейчас этот взгляд оставлен, так как вне сомнения стоит факт **совместности** разных периодов в развитии материальной культуры. Изучение орудий, которыми пользовались люди в разные периоды своего исторического развития, дает все же достаточно твердое основание для установления этих различных ступеней в развитии материальной культуры. Характерно для истории человечества не самое использование, напр., камней для той или иной нужды (в известном объеме это есть у обезьян, у некоторых высших млекопитающих), а то, что из случайных «открытий» людьми тех или иных орудий и инструментов могла постепенно развиться высшая техническая культура. Этот факт, свидетельствующий о подчиненности всяческого труда человека его духовным возможностям, его исканиям, резко отделяет человека от до человеческого мира. Лишь с человеком входит в мир (внутри космического бытия) новый вид бытия — историческая жизнь, подчиненная своим, уже совсем особым условиям и (может быть) законам. А единство в ступенях в развитии материальной, социальной, исторической жизни снова и снова возвращает нас к теории моногенизма.

Когда человек появился на земле?

Теперь мы обратимся к очень трудному вопросу о том, — **когда** появился человек на земле? Библейское летоисчисление (неодинаковое в разных церквах) обычно выражается в цифрах:

Российская Церковь считает от сотворения мира до Р. Х. — 5508 лет

Константинопольская — 5510 лет

Александрийская — 5504 лет

В специальном труде проф. С. С. Глаголева³⁹ находим подробный разбор библейских данных по тем трем текстам, в каких мы имеем Библию:

Еврейский текст

От сотворения мира до потопа — 1656 лет

От сотворения мира до Авраама — 2249

Самаритский

От сотворения мира до потопа — 1307

От сотворения мира до Авраама — 1968

Греческий (перевод 70)

От сотворения мира до потопа — 2242

Сам проф. Глаголев, исходя из того, что с именем каждого патриарха (ветхозаветного) надо связывать не его личную жизнь, а целую **эпоху** (Глаг. Ор. ей., стр. 126) считает возможным исчислять на основании Библии допотопный период в 9 393 г., а до рождения Спасителя около 16 000 лет. Наиболее вероятным является появление человечества на земле лишь в нынешнюю (т. н. четвертичную) геологическую эпоху и так как наиболее достоверным надо признать наступление четвертичной эпохи после т. н. третьего ледникового периода (заметим, что первые следы пребывания человека на земле относятся именно к периоду после 3-го ледникового периода), — то спрашивается, как на основании геологических данных должно исчислять этот период? Геологи исчисляют его от 5 000 до 100 000 лет — но все это не относится к появлению человека на земле, а лишь дает общие рамки для геологических исчислений. Мы можем, поэтому, принять исчисление Глаголева, т. е. признать, что в соответствии с **библейскими** данными, человечество существовало на земле до рождения Спасителя около 16 тысяч лет. Что дает нам изучение различных памятников первобытной эпохи? Самые древние памятники (точнее, их остатки), насколько можно более или менее установить их хронологию, не поднимаются выше 5 000 лет до Р. Х. Католические ученые ⁴⁰ исчисляют максимальную продолжительность пребывания человека на земле не больше 18000 лет (до наших дней), что, как видим, приближается к исчислениям (по данным Библии) проф. Глаголева. Конечно, в отношении общих геологических исчислений мы не можем ничего сказать — разве только, что самые методы исчисления все же весьма приблизительны. Таким образом, при сопоставлении всех данных, пребывание человечества на земле можно считать (тоже, конечно, лишь приблизительно) от 7 до 18 тысяч лет до наших дней.

Потоп.

Обратимся теперь к другому вопросу, связанному с библейским повествованием. Как говорит нам Библия, в истории человечества имело место колоссальное событие **потопа**, который, согласно прямым указаниям Библии, был послан людям в наказание. Как нам следует относиться к этому повествованию?

Прежде всего, надо обратить внимание на необыкновенное распространение рассказов о потопе у самых различных народов, часто отделенных друг от друга огромным расстоянием. Насчитывают обычно около 70 рассказов, но на самом деле их значительно больше. В исследовании Joh. Riem, посвященном обзору всех сказаний и рассказов о потопе (или наводнении) у народов во всех частях света ⁴¹ находим 268 известий о раннем периоде жизни людей, из которых в 77 упоминается о потопе, о наводнении в 80 рассказах. Рассказы о потопе очень разные (так, продолжительность его варьирует от 4 дней до 52 лет; причиной потопа в 53 случаях является вина (грех) людей, в 22 случаях гнев разгневанного божества, в трех случаях — волшебство, в двух случаях — произвол злого божества), но самая распространенность сказаний о потопе во всех частях света не позволяет отнести его просто к «мифическим» рассказам, которых в истории религии много. Очевидно, в основе этих рассказов о потопе лежало какое-то реальное событие, память о котором осталась у всех народов. Но какое это было событие? Упомянутый уже исследователь (Joh. Riem) насчитывает 16 различных теорий, объясняющих всеобщую распространенность указанных рассказов. Приведем только наиболее интересные.

1) Теория известного геолога Эд. Зюсса, который считает, что в основе всех рассказов о потопе лежит землетрясение и моретрясение в Месопотамии, в силу чего море, под действием циклона, «двинулось» на сушу и затопило большие пространства. Это был **местный** потоп, который, при тогдашней бедности географических сведений, был воспринят как всеобщий

потоп.

2) Теория Dacque — («Urwelt, Sage und Menschheit»), вводит в основу рассказов о по топе не местное явление, а некое **космическое** событие, в частности приближение к земле какого-то космического тела, которое притянуло воды к наиболее близкому (к приблизившемуся телу) участку земли — после чего это массивное скопление воды разошлось по поверхности земли, целиком ее покрыв. Дак противник учения о том, что рассказ о потопе имеет будто бы мифический характер, для него потоп есть, **реальное** событие в истории земли.

3) Близко к этому стоит теория Гербигера, построившего всю космогонию, исходя из воды (льда), как исходной материи мира. Как целое, теория Гербигера не встретила никакой поддержки среди астрономов; любопытна в ней, однако, учение о том, что земля имела в своей истории не одну луну, из которых последняя слишком приблизилась к земле и вызвала скопление вод в один «кулак», после чего вся земля на время оказалась покрытой водой.

4) Теория самого Riem'a исходит из того, что в рассказе о потопе упоминается о появлении **радуги**. То, что рассказ об этом попал во многие повествования о потопе, может быть объяснено только тем, что люди в первый раз видели радугу, которая, очевидно, до этого была невозможна. Появление радуги и ее чудесная красота так поразили людей, что это запомнилось и осталось в рассказах, как некое знамение. Если же радуга до потопа была невозможна, то это может значить (как рассуждает Riem), что земля была окружена достаточно плотной паровой оболочкой (что делало невозможным разложение солнечных лучей, создающее «радугу»). Эта густая паровая оболочка создавала одинаково теплый климат по всей земле, что будто бы и сказало в том, что время до потопа осталось в памяти, как «райский период» («золотой век»). Вследствие все возрастающего охлаждения земли, паровая оболочка земли перешла в новое состояние разложения, что привело к обильному выпадению дождя (что и дало потоп). Частое упоминание во многих рассказах о радуге объяснимо по Riem'у только тем, что она впервые после потопа стала возможной.

Правда библейского повествования о потопе.

Обратим, однако, внимание на то, что все эти объяснения (их, как мы указывали, насчитывают до 16) рисуют нам потоп (местный или всеобщий), как некоторое «естественное» явление, — между тем Библия говорит о потопе, как наказании, посланном Богом, а вовсе не бывшем «естественным» явлением. Одно лишь можем мы извлечь из материала, приведенного нами, — то, что сказание о потопе распространено всюду, означает, что какое-то реальное событие, охватившее всю землю, потрясло сознание живших тогда людей. В этом нельзя не видеть свидетельства в защиту реальности библейского повествования. О согласовании же его с разными истолкованиями, объясняющими потоп, как некое «естественное» явление в истории земли, не нужно хлопотать, поскольку библейский рассказ весь основан на том, что потоп был не «естественным» фактом, а посланным свыше наказанием людей за их грехи.

К этой последней теме — о грехах человечества, шире говоря, о зле в людях, мы и обратимся теперь, чем и закончим эту часть нашей книги.

7. Зло в мире.

Тема о зле в человеке.

Зло существует во всем мире — страдания, жестокая борьба, смерть — все это царит в мире, но только в человеке мы находим **устремление** к злу, как таковому. Это устремление постепенно доходит до **идеи** зла, — и среди людей мы нередко находим потребность к совершению зла. Это, конечно, есть некая **болезнь духа**, но она настолько связана с самой природой человека, настолько она повсеместна и захватывает все эпохи в истории, все возрасты людей, что встает вопрос, почему человек жаждет творить зло, ищет того, чтобы расстраивать чужую жизнь, прибегает к насилию, к уничтожению других людей?

Вопрос этот болезненно ущемляет и наше религиозное сознание. Почему Бог, источник жизни и всякого блага, допускает страшное развитие зла, терпит те ужасы, которые от убийства Авеля Каином до наших дней наполняют смятением нашу душу? Где причина непостижимого развития именно у людей жажды зла, — чего мы не находим в до-человеческой природе? Борьба за существование, беспощадная и жестокая, идет, правда, в до-человеческой природе, но здесь она является только борьбой за само существование, а не определяется никаким инстинктом разрушения или жаждой зла. Только человек может испытывать наслаждение от самого разрушения, переживать странную потребность сеять страдания. Именно в этой **наклонности** ко злу, в потребности творить зло, **человек резко и глубоко отличается от всего до-человеческого мира**. При объяснении «загадки» человека мы не можем обойти этого вопроса — тем более, что пока мы не объясним для себя страсти разрушения у человека, мы еще не проникли в тайну человека. С другой стороны, наше религиозное сознание, которое видит в Боге не только Творца вселенной, но и Промыслителя, мучительно переживает то, что с развитием исторической жизни зло не только не ослабевает, но, наоборот, увеличивается, становясь все более утонченным и страшным. Рассмотрим различные попытки объяснения зла в человеке.

Объяснение зла из неведения.

Наиболее упрощенным пониманием зла является то, которое исходит из мысли, что человек всегда ищет только добра и если совершает зло, то только **по неведению**. Эта точка зрения, которая носит название «этического интеллектуализма», впервые была с полной ясностью выражена еще Сократом, по учению которого зло никогда не является целью деятельности человека; только благодаря нашей ограниченности, неумению все предвидеть, учесть заранее последствия нашего поведения, мы, согласно этой теории, совершаем поступки, которые причиняют страдания другим людям. С этой точки зрения, для устранения зла **необходимо развитие интеллекта**, рост просвещения — и тогда зло исчезнет. Такой оптимизм часто встречается и в наше время.

Что сказать на это? Прежде всего, надо признать, что **отчасти** сведение злых движений к неведению в том смысле верно, что если бы все люди могли предвидеть те печальные результаты, какие могут получиться от тех или иных наших действий, то многого бы люди не делали (даже имея желание причинить кому-нибудь зло). Сколько в этом смысле на свете неожиданных, никому не нужных страданий, сколько напрасных, нами же создаваемых тяжестей! Лишние слова, насмешки, прямое причинение боли, даже насилие не имели бы, может быть, места, если бы люди наперед знали, чем все это кончится. Но, увы, как часто, даже

предвидя все то горе, какое принесут людям те или иные слова, действия, многие все же идут на них, — и это предвидение только увеличивает их злую радость. В том-то и суть, что источник злых движений заключается в нашей **воле** — как это впервые, с потрясающей силой показал блаж. Августин (V в.). Можно знать заранее все недобрые последствия наших слов или действий, и все же **именно потому** на них идти. Тут мы имеем дело с **чистым желанием зла**, с какой-то извращенной жаждой причинять страдания, даже убивать — в глубинах нашей воли, т. е. в нашем свободном решении зреет это желание зла, которое часто в том смысле может быть названо «бескорыстным», т. е., что мы не ждем никакой пользы для себя, а жаждем зла, как такового.

А с другой стороны, рост просвещения, развитие культуры несомненно сопровождается не уменьшением, а ростом преступности. Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, каких не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия — тут им мешает как раз их «культурность», но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время. Вообще зло в человеке происходит не от неведения, **а из того темного корня, где вспыхивает желание зла**. Раскольников (герой романа Достоевского «Преступление и наказание») был человек безукоризненной честности в житейских отношениях, а в то же время преступная идея убийства богатой ростовщицы, зародившись в глубине его души, зрела долго и закончилась тем, что он убил эту ростовщицу.

Объяснение зла из тяжелых социальных условий.

Теория этического интеллектуализма, сводящая зло в человеке к слабости или ограниченности ума, редко кем защищается в наше время, — было бы слишком наивно думать, что корень зла в неведении. Гораздо распространеннее и в наши дни учение, согласно которому зло в истории, в человеческих действиях проистекает из тяжелых социальных условий, в которых живет огромное большинство людей. Нищета и вечная нужда, невозможность обеспечить самые скромные условия жизни, часто настоящий голод, болезни, развивающиеся вследствие тяжелых условий жизни (когда, напр., в одной комнате ютится целая семья в 3—5 человек), создают постоянное раздражение, озлобленность, желание чем-нибудь «ущемить» тех, кому живется легче, — все это питает и развивает злые движения у людей. Во всем этом очень много правды, — и отсюда у всех, кто отдает себе в этом отчет, вырастает потребность способствовать социальным реформам, потребность существенного и серьезного изменения социального строя. На этой почве вырастали и вырастают различные утопические планы, нередко переходящие в революционную программу (напр., в марксизме), — все для того, чтобы исчезла нищета, эксплуатация бедных и темных людей, чтобы перед всеми был открыт путь просвещения, чтобы все люди одинаково могли бы пользоваться, в случае болезни, самыми высшими достижениями медицины. Этот **гуманизм**, эта забота о тех, чья судьба сложилась неблагоприятно, живет верой, что при улучшении социальных условий исчезнут постепенно ненависть и злоба, зависть и потребность причинять страдания. Но так ли это? И живой наш опыт, и прямое рассуждение показывают всю **зыбкость** такого оптимизма, вскрывают недостаточно глубокое понимание зла. Прежде всего оказывается, что в зажиточных и даже богатых условиях жизни тоже цветут «цветы зла», т. е. развивается тоже потребность причинять страдания или даже убивать, как это возможно у тех, кто живет в тяжелых социальных условиях. Конечно, никто из богатых людей не будет красть хлеб, как это сделал Jean Valjean (в романе V. Hugo — «Les Misérables» — «Отверженные»), но помимо того, что у богатых людей часто развивается жадность, в силу которой они эксплуатируют рабочих, — люди, живущие в

прекрасных условиях жизни, часто испытывают потребность таких «развлечений» и удовольствий, которые причиняют чрезвычайные страдания другим. Преступления, вытекающие из тяжелых условий жизни (нищета, голод и т. д.), становятся по мере развития социальных реформ все реже, но одно явление гангстеров, зародившееся в Америке и ныне уже распространенное всюду, похищение детей у богатых родителей, чтобы получить большой «выкуп», и т. д., все это вовсе не слабеет, а растет. Очевидно, в человеческой душе есть **какой-то источник или проводник злых движений**, которые, конечно, зреют легко, когда человеку живется тяжело, но которые вовсе не исчезают у тех, кому живется не тяжело. Преступность не происходит только от тяжелых социальных условий, — она в тяжелых условиях легче и быстрее проявляет себя, — но она, бесспорно, живет в душах и тогда, когда условия жизни вовсе не обременяют человека. Именно в последнем случае особенно ясно, что корень зла в человеческой душе сидит очень глубоко. Возникает вопрос — почему человек может находить **наслаждение** в зле? Как возможно зло — не в порядке каких-то извращений, которыми может быть одержим человек, а в порядке обычных форм душевной жизни? Почему человек постепенно стоит перед **возможностью зла**, т. е. перед **искушениями**, которые он должен подавлять в себе? Не нужно впадать в излишний пессимизм о человеческой природе, но, в самом деле, нельзя отвергать факта «невидимой брани», внутренней борьбы, которую должен вести в себе всякий человек. Даже те, кто достигал высшей святости, стояли перед искушениями, для преодоления которых они должны были иметь много духовной силы. Именно это и ставит вопрос о какой-то сверхчеловеческой силе зла, которая стоит над людьми и посылает в мир постоянные излучения зла. Так родилась — яснее всего в персидском религиозном сознании за 1000—2000 лет до Р. Христова — идея, что зло обладает божественной силой. Обратимся к этому учению о зле.

Дуалистическое решение темы зла.

Ариман, злое божество в персидских верованиях, есть постоянный противник бога добра — Ормузда. Хотя в конце нынешнего периода Ормузд победит Аримана и на земле воцарится лишь добро, по персидскому верованию, но пока Ариман обладает достаточной силой, чтобы сеять зло и разрушать все доброе. Это верование персов достойно внимания в том отношении, что зло мыслится здесь, как сверхчеловеческая, космическая сила, как божественный источник зла. Это есть система **дуализма**; раздвоение добра и зла, столь распространенное среди людей, оказывается лишь отражением в людях более глубокого космического раздвоения. Но зло не обладает и в персидском религиозном сознании творческой силой, его стихия только состоит в разрушении, и это значит, что зло (в этом понимании) **предполагает наличие добра** (ибо без этого в чем бы могла проявиться разрушительная стихия зла?). Иначе говоря, в этом учении зло **не первично, а вторично** — оно не обладает первичностью, изначальностью. В том же персидском религиозном сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра.

Доведенный до конца дуализм все же не может быть удержан и действительно в персидском сознании Ариман в конце нынешнего «зона» будет побежден Ормуздом, т. е. зло исчезнет. В таком случае, как же оно могло возникнуть? Божество, которому предстоит быть побежденным, не есть, очевидно, божество в точном смысле слова. **Добро** же не могло само из себя родить зло, и то, что зло будет побеждено добром, показывает, что в таком понимании зла нет надлежащей правды. Если верно то, что зло овладевает человеком в порядке **искушения**, т. е. что зло есть что-то надчеловеческое и сверхчеловеческое, если с другой стороны оно не могло бы возникнуть из недр добра, то в этой всей системе дуализма есть какая-то неясность. Если же мыслить зло, как действительно божественную (в точном смысле слова) силу, то все же зло все

время ведет **борьбу** с добром, т. е. нет в божественной сфере равновесия, обеспечивающего ей вечность. Борьба зла с добром должна, очевидно, кончиться победой одного или другого начала, т. е. будет или одно добро, или одно зло — последнее означало бы постепенное разрушение всего, т. е. превращение бытия в ничто).

Все эти недоумения так же неразрешимы, т. е. тема зла в мире так же остается не разъясненной в учении дуализма, как в предыдущих попытках разобраться в теме зла. Заметим только, что в истории христианских народов был не раз возврат к системе дуализма — таково все манихейство, возникшее в III в., проникшее затем в IX в. в Европу, «богомилы» в Болгарии, позже «катары» в Швейцарии, на юге Франции — напомним альбигойские войны). Это проявляется в том, что источником и проводником зла в мире признается материя (тело), — откуда идет гнушение телом (вплоть до гнушения браком, что было сурово осуждено уже в раннем христианстве).

Христианское истолкование зла.

Единственное удовлетворительное решение темы о зле дает христианство. Вот основы христианского понимания зла:

а) Зло не существует, как некое особое бытие или сущность; есть **злые существа** (злые духи, злые люди), но нет зла самого по себе. Суть же зла состоит в **разрыве с Богом**; этот разрыв есть акт **свободы** (у ангелов и у людей).

б) Зло впервые возникло (т. е. появились злые существа) в ангельском мире; один из высших ангелов (Денница), обладая свободой и той силой, которую Господь дал ангелам, захотел отделиться от Бога, т. е. начал бунт. За Денницей последовали еще другие ангелы, — так возникло «царство Сатаны». До времени Господь попускает их существование.

в) Не имея плоти, т. е. будучи чисто духовными существами, злые ангелы: (сатана и его служители) не могли замутить все бытие, но когда Господь создал человека, имеющего плоть и одаренного, с другой стороны, свободой, перед злыми духами открылась возможность соблазнять людей — и уже через людей внести расстройство в природу. О поврежденности природы вследствие того, что прародители, согрешив, утратили свое царственное положение и мир остался «без хозяина» (каким должен был быть человек, каким он и был, о чем говорится во 2 главе книги Бытия, мы уже говорили выше).

г) Господь запретил первым людям вкушать от древа познания добра и зла. Господь **не закрыл пути познания вообще**, а только закрыл пути «познания добра и зла»; поскольку зло могло состоять лишь в разрыве с Богом, Бог закрыл самый путь для этого. Мысль о разрыве с Богом и **не возникла у самих людей**, — их соблазнил сатана, предложивший не следовать указаниям Бога, т. е. разорвать с Ним. **Свобода**, дарованная людям, открывала возможность этого, — и в этом объективная причина, что люди ступили на путь зла

е) Поступив вопреки прямому повелению Господа, люди тем самым нарушили свою сыновнюю связь с Ним, вследствие чего утратили свое царственное положение в мире. Господь предупредил Адама, что если он «вкусит плод от познания добра и зла», то «смертью умрет» (ст. 17). И действительно, разорвав с Богом, люди утратили свою основу в Боге, и смерть вошла в их природу

ф) Этим природа человеческая оторвалась от прямой связи с Богом; как говорит Ап. Павел (**Римл. 5:12**), «одним человеком **грех** (т. е. отрыв от Бога) вошел в мир и грехом смерть». Изменилась человеческая природа и ослабела; в ней остались ее дары, образ Божий и дар свободы остались в ней, но природа человека стала «удобопревратна», т. е. она стала подвержена соблазнам. Как говорит ап. Павел (**Римл. 7:15—23**): «Не то делаю, что хочу, а что

ненавижу, то делаю... уж не я делаю, но живущий во мне грех. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного».

В этих словах Ап. Павла дано яркое описание того, что мы видим у людей; в человеке, кроме образа Божьего, через который всегда струятся лучи свыше, несущие Божью правду нашей душе, т. е. уму и сердцу, совести, — образовался в самой природе человека второй центр его существа — начало греховности. Теперь уже навсегда закрылся перед людьми рай, теперь только «употребляющие усилие восхищаются Царство Божие» ([Матф. 11:12](#)), ибо «невозможно не придти соблазнам», сказал Господь (Луки 17:1).

То, что грех вошел в человеческую природу, и в ней образовался центр греховности, есть следствие изменения в человеческой природе от греха прародителей. Это есть «первородный грех»; начало греховности, создающее возможность соблазнов (со стороны сатаны и его служителей) не зависит уже только от нашей воли, так как это начало греховности вошло в нашу **природу**. Однако, от каждого из нас зависит поддаваться или не поддаваться соблазнам. Путь человека и есть борьба за добро, за жизнь в Боге; совокупность всего того труда, который нам приходится нести в этой борьбе, составляет содержание аскетике (что значит «упражнений»).

г) Грех человека замутил и всю до-человеческую природу. Мы уже приводили (гл. I, § 5) слова ап. Павла о поврежденности всей природы.

Почему допущено зло?

Таково христианское объяснение реальности и силы зла. Но тут нередко у людей возникает вопрос — неужели Бог, который предвидел падение Денницы и грех прародителей, не мог создать ангелов и людей с такими свойствами, чтобы грех и зло не могли бы возникнуть? И второй вопрос, уже другого порядка, но связанный с темой зла и постоянно смущающий людей: почему Бог терпит такое страшное развитие зла на земле, какое мы наблюдаем сейчас, почему Он не прекращает его?

Что касается первого вопроса, то ответ на него заключается в понятии **свободы**. Без свободы человек не мог бы быть человеком в полноте и силе его свойств, — он мог бы быть лишь высшим животным, живущим по инстинктам; лишь в свободе раскрывается наша воля, лишь на просторах свободы зреет в духе творчество идей, развиваются художественные, моральные, религиозные движения. Но свобода **только тогда и свобода, когда она безгранична** — в этом ее **богоподобие**. Но в тварном существе, каким является человек, дар свободы **должен пройти через испытания**, чтобы окрепнуть в своей преданности Богу. Именно потому, что человек обладает свободой, он может оторваться от Бога; только пройдя через испытания он может окончательно утвердиться в свободном стоянии перед Богом. Это сочетание безграничной свободы, доходящей до того, что человек дерзает спорить с Богом, бороться с Ним (как в Ветхом Завете Иаков), — и той немощи, ограниченности, бессилия, которые со всех сторон давят на человека, напоминают ему, что он только тварное существо, зависящее от Бога, зависящее и от внешних условий жизни, — это сочетание высокого дара свободы с ограниченностью тварного существа и ведет нас к чувству бесконечной преданности Тому, Кто есть наш Отец небесный.

Бог мог вообще не создавать человека (хотя бесспорно, что весь план творения был связан с тем, чтобы создать человека), но создать его Он мог лишь таким, каков он есть — с неизбежностью испытаний и искушений. Не беседовал ли Господь в раю с прародителями, не

наставлял ли Он их во всем? Но когда змей соблазнил; Еву, Адам не обратился к Богу, чтобы получить от Него разъяснение, он лукаво последовал за Евой. План «воспитания» прародителей в раю оборвался благодаря им же, — но в предвидении этого еще до сотворения мира Господь предусмотрел послать Сына Божия для спасения; людей (у Петра читаем в 1— что Сын Божий был «предназначен» быть Агнцем «прежде создания мира»).

Что касается второго вопроса о том, почему Бог терпит такие ужасы на земле, такое страшное распространение зла повсюду, какое мы сейчас наблюдаем, должно сказать, что это вопрос понимания **смысла истории** и ее путей. В истории, как и в жизни отдельных людей, действует Промысел Божий; Господь долготерпит, ожидая, что несчастья и страдания образумят людей, обратят их сердца к правде и добру.

Оба вопроса составляют тему т. н. «теодицеи» — «оправдания» Бога. Бог, конечно, не нуждается в «оправдании», но чем больше мы любим Бога, как Источник правды и добра, тем важнее нам согласовать это с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают наш ум. Надо только помнить, что в час, какой изберет Господь, придет конец нынешнему миру, кончится вся трагедия человеческой истории, Сын Человеческий придет снова на землю во славе, — и тогда будет, по слову в Апокалипсисе ([Апок. 21:1](#)), «новое небо и новая земля».

8. Заключение к 1-й части.

То, что мы излагали в этой части нашей книги, не просто «оправдывает» библейское и христианское учение о мире, но оно в то же время показывает всю глубину и значительность этого учения. Конечно, есть в этом учении пункты, которые остаются все же для нас неясными, так как они превосходят силы нашего ума. Но мы не можем — если мы свободны от предубеждений и готовы принять истину, как она есть — не принять, что мир существует не сам по себе, но вызван к бытию Высшей Силой, тем Абсолютным, т. е. ни от чего не зависящим Существом, которое мы зовем Богом. Мир есть создание Божие, — и вся стройность мира, целесообразность в нем, его неистощимая энергия, все это от Бога. Идея творения есть поэтому основная идея, без которой нельзя понять мир. Но утверждая тварность мира, мы принимаем и некоторую самодеятельность в нем, вложенную в нее Богом. Поэтому те ступени, по которым строился мир от простейших его форм до человека и ангелов, хотя и определены Богом, но в ряде пунктов сама Библия отмечает самодеятельность земли, когда она призывается к этому Богом. Но эта самодеятельность не дает основания для того учения об эволюции, которое исключает участие Бога в появлении на земле жизни и особенно в появлении человека. Из того, что мы говорили, ясно, что от безжизненной материи нет прямого перехода к жизни (биосфере), что и здесь имеет место «скачок» в бытии. Хотя, согласно Библии, земля сама произвела начатки жизни, но она смогла это осуществить лишь по прямому повелению Божию, — и это повеление Божие («и сказал Господь» — такова, как мы знаем, библейская формула) звучит в мире и сейчас. Самодеятельность земли поддерживается постоянным участием Бога в жизни земли.

Не менее бесспорно то, что в появлении человека на земле мы имеем дело с особым актом воли Божией. От до-человеческой природы до человека нет непрерывного перехода, в человечестве раскрываются силы, которых нет в дочеловеческой природе. Скачок от высших животных к человеку настолько бесспорен, что никакие слова об «эволюционном усилии земли» не могут быть принимаемы всерьез. Что касается гипотезы о «переходных формах» между высшими обезьянами и человеком, то надо просто признать, что если и есть какие-то загадки и неясности в тех находках, которые находят при раскопках, то они остаются все-таки настолько неопределенными, что невозможно серьезно видеть в них «переходные» к человеку формы. Только нарочитое желание отвергать библейское повествование объясняет нам упрямство у тех деятелей науки, которые самоуверенно утверждают (в вопросе о появлении человека) принцип чистой эволюции.

Человек, конечно, близок к природе и связан с ней, но эта близость, эта связь означают как раз особую задачу, которую Бог возложил на человека, как «хозяина земли». «Загадка» человека и состоит в его двойственности; он стоит «между» миром и Богом, — поэтому с человеком и вошло в мир новое бытие — «историческое». Природа живет, не творя истории и не зная ее, — а человек возвышается над ней и входит в высший духовный мир. В человеке совершенно необычайно развилась душевная и духовная сторона; человек лишь одной стороной своего существа принадлежит природе, а другой стороной он творит историческое бытие, — и эта принадлежность его к высшему миру обнаруживается в том, что человек обладает даром свободы. Сам по себе дар свободы делает человека богоподобным существом, но этот дар свободы сделал, с другой стороны, неизбежным искушение, когда оно пришло со стороны Денницы — ангела, оторвавшегося (тоже благодаря свободе) от Бога. История и есть то бытие, в котором человечество искупает свой грех, — но не своей силой, а силой нашего Спасителя, Агнца Божия, пришедшего в мир для спасения людей и спасшего нас своей вольной смертью.

Воскресение Спасителя и есть победа над смертью, а приобщение в таинствах к благодатным дарам Церкви открывает перед людьми возможность усвоения спасительного подвига Господа.

Мы подошли к концу первой части книги и можем сказать — христианское учение о мире, о человеке заключает в себе всю истину. Для нашего сознания это есть то, что нам нужно. Но теперь мы должны обратиться к самому христианскому вероучению, чтобы ответить на те добросовестные и недобросовестные нападки на христианство, которые связаны с вопросом о месте христианства в истории.

Библиографические указания к I части.

Общие руководства по апологетике:

А. на русском языке:

Прот. П. Светлов — Апологетика. (Опыт апологического изложения православного христианского учения).

Прот. Н. П. Рождественский — Христианская апологетика.

Проф. В. Д. Кудрявцев — Сочинения, т, МП. Проф. Андреев — Православно-христианская апологетика. (Нью-Йорк, 1953).

Прот. В. Зеньковский — Апологетика. Лекции, изданные Женскими Богословскими Курсами. Париж.

В. на иностранных языках:

Dictionnaire apologetique (P. d'Alles), Paris, 1922.

Apologetique (red. Brillauh), Paris, 1948.

Essai sur Dieu, rhomme et l'univers (2e edition de l'ouvrage: «Somme contre les sans-Dieu»), Paris, 1950.

Rabaud-Apologetique. 1930.

Sertillanges — Le Christianisme et les philosophies. Paris, 1939.

Jolivet — Le Dieu des philosophes et des savants. Paris, 1950.

Boulenger — Manuel d'Apologetique. 6° ed. Paris, 1930.

Mausbach — Grundzuge der katholischen Apologetik. 1934.

Hodgson — Theology in an age of science. 1944.

Richardson — Christian apologetics. 1950 (4th ed.).

R. Otto — Das Heilige. Naturalistische und reiligiöse Weltanschauung.

R. Eucken — Wahrheitsgehalt der Religion. 3. Aufl. 1912.

Dondeyne — Foi chretienne et pensee contemporaine. 1951.

Stephen Neill — Christian Faith today.

Специальные книги

на русском языке:

Прот. Светлов — Религия и наука.

Толковая Библия под редакцией А. П. [Лопухина](#). СПб, 1904.

В. А. Кожевников — Религия и наука.

Властов — Библия и наука. 1870.

Проф. С. Глаголев — О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого, Москва, 1894.

В. Н. Ильин — Шесть дней творения. Париж, 1930.

на иностранных языках:

Lapparent — Science et apologetique. Nos originieis. Paris, 1944.

J. Renie — Les origines de l'humanite. 1950.

J. Guitton — Difficultes de croire. Patris, 1948.
Guilbert et Chingholle — Les origines. 7e ed. 1923.
Orison — Problemes d'origine. Paris, 1954.
Solet et Lafont — Evolution regressive. Paris, 1943.
P. Denis — Les origines du monde et de l'humanite. Paris, 1950.
J. Senderens — Creation et evolution. Paris, 1928.
Louis de Broglie et autres — L'avenir de la science. 1941.
Paleontologie et transformisme. Paris, 1950.
J. Riem — Weltenwerden. 1925.
B. Bavink — Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. 1948.
Titius — Gott und Natur.
Edg. Dacqué — Urwelt, Sage und Menschheit. 1927.
K. Himpel — Probleme der Entwicklung im Umiversum. 1948.
Fr. Dessauer — Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. 1951.
H. Dolch — Theologie und Physik. 1950.
Theilhard de Chardin — Phenomene humain. 1955.
Le groupe humain zoologique. Paris, 1956.
Vision du passe. 1957.
Riem — Sintflut. 1925.
Dom Celestin Charlier — La lecture chretienne de la Bible. 1951.
Ch. Hauret — Origines (Genese I-III). 1952.
Ceupfens P. O. — Genese (I-III). 1946.

1. Христианство и Язычество.

Соприкосновение христианства с язычеством.

Христианский мир был с самого начала в соприкосновении с миром языческим. Уже в Евангелии повествуется о ряде исцелений (дочери хананейки и др.) больных, не принадлежавших к Израилю. А когда, после Пятидесятницы, развилась и окрепла христианская община, и апостолы и их ученики пошли проповедовать Христа по всем близким, а потом и далеким странам, они вплотную подошли к языческому миру. В Деяниях Апостольских мы читаем знаменательный рассказ о крещении Ап. Петром сотника Корнилия (Деяния, гл. 10). Ап. Петр имел видение, в котором с отверстого неба спускался сосуд («как бы полотно»), в котором находились звери, пресмыкающиеся и птицы. К Апостолу был глас: заколи и ешь, на что Апостол сказал: Господи, я никогда не ем ничего скверного или нечистого. На это был глас снова: что Бог очистил, того не почитай нечистым. Видение это повторилось три раза, и тут как раз пришли к Ап. Петру посланцы Корнилия, который тоже имел видение, где ему было указано послать за Петром: «он скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой». Апостол Петр понял, что Господь посылает его к Корнилию, которому он стал изъяснять учение Христа. Деяние повествует, что «когда Петр (пришедший к Корнилию) еще продолжал свою речь, Дух Святый сошел на всех, слушавших слово», после чего, по указанию Апостола, все крестились во Иисуса Христа.

Этот рассказ вместе с повествованиями (Деян. 8:28—40), является как бы прологом к дальнейшим встречам христиан с язычниками. Когда Петр рассказал другим апостолам о том, что с ним было, «все прославили Бога, говоря: «видно и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11:18). Однако, участвовавшие обращения язычников ко Христу заставили насторожиться тех, кто пришел ко Христу из иудейства, и они стали требовать, чтобы язычники сначала вступали в иудейство (т. е. обрезывались по закону Моисееву) и только тогда могли бы переходить в христианство. Эта узкая точка зрения — о том, что в христианство надо переходить через иудейство, — и те споры, которые поднялись вокруг этого вопроса, привели к тому, что на первом соборе в Иерусалиме «апостолы и пресвитеры» занялись рассмотрением этого вопроса (Деян. 15). Вот каково было решение этого собора: «не затруднять обращающихся к Богу из язычников». Эта формула, предложенная Ап. Петром, была принята Собором, — вход в Церковь широко раскрылся перед язычниками. В Деяниях Ап. и посланиях Ап. Павла (который считается «апостолом языков») мы находим много различных суждений по этому вопросу. Так, в беседе с иудеями (Деян. 28:28) Ап. Павел говорил им, когда они отвергли его призыв уверовать во Христа: «Спасение Божие послано язычникам — они и услышат». «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не язычников?» спрашивает Ап. Павел в послании к Римлянам (3:29). В Афинах Ап. Павел (Деян. 17:15—34) прямо призывает язычников стать христианами — и хотя большинство афинян осталось равнодушно к проповеди Ап. Павла, но несколько человек уверовало во Христа. В послании к Коллоссянам, говоря о Церкви, Ап. Павел говорит (1:27): «Благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников», а в первом послании к Тимофею он пишет (2:4): «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». В послании к Римлянам (11:11), рассуждая о неприятии Христа иудеями, Ап. Павел усматривает в этом особый промысел именно об язычниках: «От их (т. е. иудеев) падения спасение язычников», и дальше (ст. 28): **«Ожесточение произошло в Израиле до времени — пока войдет полное число язычников».**

Все эти слова Апостола свидетельствуют не только об универсальности христианства, о

его открытости для всех, но и о том, что у язычников сохранилась способность «слышать» слово Божие, которое и действует на них. «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» ([Римл. 1:19—20](#)). «Дело закона, пишет Ап. Павел в том же послании (2:15), у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую».

Христианские термины, общие с языческой философией.

Преодолев соблазн иудео-христианства (т. е. признания, что в христианство можно войти лишь через иудейство), ранняя Церковь не только приблизила к себе языческое религиозное сознание, но нашла в нем и прямые точки опоры для принятия христианства. Самое поразительное свидетельство этого мы находим в том, что в Евангелии от Иоанна Богослова Сын Божий именуется **Логосом**. Термин этот был одним из самых давних и самых распространенных терминов в античной философии; особое значение здесь имеет то обстоятельство, что учение о Логосе было центральным в системе Филона — иудея, жившего в Александрии в начале христианской эры. Филон стремился к тому, чтобы откровенные истины Ветхого Завета, дорогие ему, как иудею, осветить и осмыслить с помощью понятий, развитых в античной философии. Именно отсюда он и взял термин «Логос», и хотя не достиг и не мог, конечно, достигнуть высоты христианского учения о Сыне Божиим, но все же значительно приблизился к нему. Его учение о том, что Логос есть «сила Божества», «устрояющая» мир, что Логос стоит между Богом и миром, принадлежа одновременно миру божественному и миру тварному, как бы предвосхищает учение о Сыне Божиим, «едином по ипостаси», но «сугубом» (т. е. двойственном) по природе. Среди эллинистического мира (эллинизмом называется вся эпоха сближения Востока с греческим миром, начиная с конца IV в. до Р. Х). понятие Логоса было ходким — во всяком случае в образованных кругах, поскольку культура того времени вся была на греческом языке. Эллинистическая эпоха есть вообще эпоха **смещения** различных народов, различных культур и, конечно, различных верований. Мы будем еще говорить дальше несколько подробнее о так назыв. «синкретизме» — этим понятием как раз и обозначаются различные формы сближения и смешения восточных верований с греческим и даже иудейским (а позднее и христианским) религиозным сознанием. В этой именно эллинистической среде новым светом осветилось понятие Логоса, употребленное в 1-й главе Евангелия от Иоанна («В начале было **Слово**» — т. е. «вначале был Логос»). Нет **никаких** оснований говорить о том, что Апостол Иоанн заимствовал понятие Логоса от Филона, — он просто взял это слово для обозначения глубочайшей тайны богословия из того словоупотребления, которое было всюду в ходу. Но взяв из него это слово, Ап. Иоанн по-новому и очень глубоко связал христианское сознание с античным миром, как не менее глубоко и существенно эта связь выступает и в других терминах, которыми пользуется [Новый Завет](#) (напр., термин рпейта, что значит «дух»). Термин рпейта тоже имеет в античной философии свою длинную историю, особенно интересную как раз для эллинистической эпохи).

Во всем этом выступает перед нами тот пункт, вокруг которого многоразличные противники христианства особенно стремятся дискредитировать христианство. Они видят в указанном факте близости (в ряде пунктов) христианской и языческой **терминологии** зависимость христианства от язычества. Между тем, дело идет совсем **не о зависимости** христианства от языческого мира, а о факте, имеющем совсем иной смысл: мы говорим о **рецепции** христианством тех или иных сторон как в Ветхом Завете, так и в языческом мире. Остановимся поэтому на выяснении самого понятия «рецепции», которое является, как мы

увидим, ключом к пониманию взаимоотношений христианства и язычества.

Понятие «рецепции».

На пути «рецепции» язычества Церковь принимала все те истины, всю ту правду, какие могло содержать в себе язычество, исходя из того убеждения, что источник всякой истины есть Бог. Если язычество не имело прямых откровений свыше, то все же и ему были открыты, или по крайней мере им предчувствовались, многие истины, в полноте и ясности данные христианством в Откровении. Для уяснения взаимоотношений язычества и христианства в отношении познания высших истин можно привести такой образ: когда в сумрачный день небо закрыто тучами, на земле все же светло и все видно, но когда разойдутся тучи и на небе засияет солнце, то только тогда становится ясно, откуда идет свет на землю. Язычеству, не знающему прямых лучей солнца, т. е. не имеющему Откровения свыше, все же многое было «открыто», т. е. ему были доступны многие истины, — но язычество **не знало где источник того света**, который светит их сознанию. Христианство же не только «видит» то, что видело язычество, но и знает, откуда в мире свет, где источник всякой правды. Поэтому христиане и могут, и должны принимать все то истинное, доброе, светлое, что они могут найти в языческой мудрости. Важно только, чтобы они проверяли все светом Христовым, чтобы «в свете Христовом узреть мир»⁴². Неверно было бы поэтому отвергать ту или иную правду только за то, что она была высказана язычниками, но нужно на все глядеть в свете Христовом, — и то, что в этом (Христовом) свете не теряет своей истинности, то может и должно быть нами принимаемо.

Это и есть принцип рецепции. Христианин, живущий «обновленным умом» ([Римл. 12:2](#)), может смело и безбоязненно принимать все из язычества, что остается неизменным при освещении его светом Христовым. Лишь бы мы всегда действовали в «обновлении нашего ума», — однако сразу надо указать на то, что мы никогда не можем полагаться только на наш индивидуальный ум. Только та рецепция Внехристианской истины или правды верна, которая **исходит от Церкви**, ибо истина вручена не отдельным умам, а Церкви, в которой живет и действует Св. Дух. Рецепция поэтому осуществляется **только Церковью**, хотя ее выражают сначала отдельные умы. Так, когда на Никейском Соборе, утвердившем догмат Св. Троицы, был введен термин «единосущие», который выражал то, что все Лица Св. Троицы не «подобосущны» друг другу, а единосущны (что и есть догмат «Триединства» Божества), то было немало возражений против этого термина на том основании, что в Св. Писании его нет. И все же Церковь приняла этот новый термин, который имел огромное значение в истории догматических споров. Не «коллектив», где вопросы решаются по большинству голосов, а соборный разум Церкви решает «рецепировать» или не «рецепировать» то или иное учение, если оно выросло на Внехристианской почве.

Смысл «рецепции».

Путь рецепции и был изначально усвоен христианством. Это не относится, как мы видели, к термину «Логос» в 1-ой главе Евангелия от Иоанна, но если бы с открытием каких-либо новых документов оказалось доказанным, что Евангелист Иоанн знал Филона, т. е. оказалось бы, что у Ап. Иоанна мы имеем дело с «рецепцией» термина, выдвинутого Филоном, то это ни в какой степени не ослабило бы для нас ценность Евангелия от Иоанна, так как Церковь причисляет его к «[Священному Писанию](#)». Но вот относительно термина «Господь» (Κυριος по-гречески) один из самых выдающихся ученых последнего времени (Busse) силится доказать, что первоначально

христианская община не знала этого термина и перенесла его на Спасителя из языческой терминологии того времени. Все построение Busse неубедительно, — но если бы даже оказалось в дальнейшем исследовании вопроса верным мнение Busse, мы бы сказали, что перед нами христианская рецепция языческого термина. Надо помнить, что центральной для христианства была **проповедь спасения**; дело же спасения изнутри сознавалось христианами, как неотделимое от личности Спасителя. Это было основой христианства, все же остальное, будучи лишь «оболочкой», в которую облекалось основное «ядро», могло без затруднений браться из того языкового материала, какой был тогда в ходу. Все дело было в том, чтобы это была настоящая рецепция со стороны Церкви, т. е. был бы отбор в свете христианства того, что приходило к нему извне. Впитывая в себя языковый материал и мыслительные построения из Внехристианского мира и преображая все это в свете Христовом, Церковь связывала себя все глубже и ясней **с историей**, в частности, с религиозным миром язычества, освящая, преображая то, что, как частицу истины и правды, находила она в языческом мире. Этот процесс вращивания в историческую среду повторялся в истории всякий раз, когда свет христианства озарял новые народы. Это не могло, конечно, сказываться на **основах** христианского вероучения, но это легко, а иногда и очень значительно, сказывалось в богослужебной и пастырской практике, в церковном искусстве. Когда Церковь получила свободу своего действия в мире, христиане часто не разрушали, напр., языческих храмов, но их приспособляли к своему веросознанию, к своему богослужению. И сейчас еще, напр., в Афинах, (в Акрополе) в храме, который носил в античную эпоху название «Парфенон», остались следы христианских фресок, которые закрывали изображения языческие. Конечно, в области искусства «христианизация» и «рецепция» были **ограничены**, ввиду того, что само античное искусство было слишком связано с языческим религиозным сознанием, однако раннее христианское искусство как бы примыкает к античному. Этот процесс «претворения» античных художественных ценностей в христианские, давший все чудные создания византийского религиозного искусства, был как раз свидетельством творческой природы всякой «рецепции».

Гораздо сложнее обстояло дело с христианизацией языческих празднеств. Считаясь с исторической инерцией, в силу которой народные массы свыклись со своими языческими праздниками, христианство брало порой те же даты, вводя в них новое содержание. Самый яркий пример этого мы видим в установлении праздника Рождества Христова: первоначально Церковь праздновала Рождество Христово одновременно с праздником Крещения Господня. Но, считаясь с привычкой в Римской империи праздновать 25 декабря день Митры (персидского, а потом и общего для всего эллинистического мира божества, которого звали «Непобедимое Солнце» Sol invictus — с Митрой были связаны мистерии, очень распространенные во всем римско-эллинистическом мире, — см. об этом дальше), Церковь взяла эту **дату** и связала с ней празднование Рождества Христова (отделив таким образом это празднование от Крещения). Это очень яркий пример использования Церковью Внехристианских религиозных материалов и их христианизации. Другой пример можем привести из истории Русской Церкви. В русском язычестве существовал праздник Купалы, связанный с переменной летом отношения земли к солнцу; взяв ту же дату (24 июня), Церковь связала с этим днем память Иоанна Крестителя — и хотя народные обычаи, сложившиеся в русском фольклоре до христианства, не исчезли после «христианизации» бывшего языческого праздника, но языческий смысл их стал постепенно стираться. Конечно, на этой почве возникало не раз много легенд, рассказов — своего рода христианская мифология, — но это все есть уже **отражение в истории** того великого духовного перелома, какой был связан с появлением в мире христианства. В качестве примера таких проявлений «народного» творчества на почве христианства можно указать на Западе на различные сказания, связанные с «чашей Св. Грааля»⁴³, у нас «Сказание о граде Китеже» и т. д.

Христианство «вросло» и продолжает «вращать» в историю, — поэтому оно вызывает различные проявления творчества на основе христианства (ср., напр., т. наз. христианские мистерии, еще и ныне не исчезнувшие театральные изображения событий из христианской истории). С другой стороны, и само христианство вбирает в себя на путях «рецепции» внехристианский материал. Иногда настоящая христианизация такого материала не удается (напр., в церковной музыке, в иконописи и т. д.), но самый процесс остается тем же.

Учение о Св. Троице не взято из греческой философии.

Наиболее сложным процесс рецепции и христианизации материала, созревшего вне христианства и вошедшего затем в состав христианства, был в области **мысли**, точнее, в области вероучения. Всем известна неправильная, но очень «эффектная» (для противников христианства) формула Гарнака (известнейшего протестантского исследователя по истории христианства), что догмат о Св. Троице есть не что иное, как «острая эллинизация христианского сознания». По мнению Гарнака, на развитие этого догмата имела огромное влияние философия Плотина (гениального греческого философа, создателя «неоплатонизма», жившего в III в. по Р. Х.), у которого в его системе было учение о трех «ипостасях». По учению Плотина, в бытии надо различать Абсолютное начало («Единое»), стоящее над бытием (это есть первая «ипостась»); от этого Абсолюта в порядке «исхождения» (или излучения, или эманации, по латинской терминологии) происходит вторая ипостась *Nous* (Дух), что равно понятию Логоса, а от второй ипостаси происходит третья — Душа, которая и есть мир. Как мы уже знаем, в системе Плотина не было места учению о **творении** мира: бытие «рождается» (излучается) из недр Абсолюта. Это есть система **пантеизма**, — так как все в бытии «единосущно Абсолюту». Мы уже говорили в первой части нашей книги об этом; здесь нам важно отметить основное и существенное отличие учения Плотина о трех «ипостасях» от христианского учения о Св. Троице. Можно, конечно, сказать, — без серьезного основания, — что христианское учение о Св. Троице (как догма) развилось в IV в. из учения Плотина, но в действительности «развитие» христианской догмы о Св. Троице было связано с необходимостью устранить еретические учения (и прежде всего арианство) и есть поэтому лишь **раскрытие** той самой веры в Св. Троицу, которая с **самого начала** исповедовалась христианской общиной (это видно из самого раннего, так наз. «крещального» символа — простого исповедания Св. Троицы). Для христианского сознания лица Св. Троицы все «равночестны»; хотя Сын Божий «рождается» от Отца, а Св. Дух «исходит» от Отца, но все три Лица одинаково божественны; Св. Троица через едино-сущие есть единый Бог (что и выражается в понятии «триединства»). Св. Троица, по учению Церкви, вся участвует в творении мира и вся отделена от мира тем, что мир сотворен, а Св. Троица вся надмирна, нетварна. Если бы учение о Св. Троице действительно развилось под влиянием учения Плотина, то тогда мир не противостоял бы Св. Троице, ибо он входил бы в нее («Душа» — третья ипостась у Плотина и есть реальный, психофизический мир), мир не был бы признан «созданием» Творца, а происхождение мира восходило бы к «рождению» его (*Nous* от Единого, Душа от *Nous*). Кроме того формального сходства, что в обоих сравниваемых учениях дело идет о «трех» ипостасях, кроме общности слова «ипостась» (хотя этот термин впервые был выдвинут еще Аристотелем), — как видим, по существу, между христианским учением о Св. Троице и учением Плотина есть столь существенная разница, что говорить о влиянии Плотина на христианскую догматику совершенно невозможно. Заметим тут же, что три ипостаси у Плотина суть три **сферы бытия**, а вовсе не живые Личности, как это мы находим в христианстве. Кстати сказать, в ряде языческих религий, еще задолго до христианства, мы находим «троичность» в определениях

божественного мира. Мистический смысл троичности улавливался и вне христианства — и совершенно незачем привлекать сюда учение Плотина.

Недопустимость учения о мозаичности христианства.

Мы подошли к очень существенному пункту в вопросе о соотношении христианства и язычества. У многих ученых, выросших в **христианском** мире, но отошедших от веры во Христа, а часто и от веры и Бога вообще, мы находим какую-то особую потребность свести все христианство к ряду заимствований от языческих религий и тем его дискредитировать. Многие историки религии охотно принимают самостоятельность религиозного сознания в любой из языческих религий, — но настойчиво и упрямо отвергают самостоятельность в христианстве (и в древнем Израиле). Обращаясь к христианству, мы с удивлением должны констатировать наличие этой тенденции дискредитировать христианство среди ученых, принадлежащих именно к христианскому миру. Это типичная установка у тех, кто отвернулся от своей духовной родины; чтобы оправдать свое отречение от нее, эти люди стараются во что бы то ни стало дискредитировать ее. Современные ученые стараются превзойти один другого в этом разложении христианства; отвергая какую бы то ни было оригинальность в христианстве, **сводят все Евангелие к какой-то мозаике**, где каждая часть взята из той или иной религии, т. е. вне христианства. Все Внехристианские религии признаются обладающими тем или иным оригинальным учением, — только в христианстве, по утверждению многих ученых, не было и нет ничего своего, оригинального! А между тем ни одна религиозная система не обладает такой **цельностью**, таким органическим **единством**, каким обладает как раз христианство!

Теория «мозаичности» христианства или образования его из отдельных «кусочков», взятых из разных источников, явно **тенденциозна** — в ней сказывается тот все яснее и трагичнее выступающий у большинства современных ученых факт, что они заняты изучением Евангелия, христианства вообще для того, чтобы отвергнуть его Божественность. Этот трагический факт заключается в упорном, насыщенном какой-то озлобленностью **христорборчестве**, в желании сорвать все, что раскрывает божественную силу христианства. В последние десятилетия, за **невозможностью** достичь удовлетворительного для них результата, некоторые ученые построили теорию о том, что Христа, мол, никогда и не было, что Он не историческая личность, а мифический образ, подобный мифическим образам Диониса, Озириса, Аттиса и т. д. Особенно часто это превращение исторического образа Христа в мифический образ стало развиваться после того, когда стали тщательно изучать языческие мистерии, где выступает образ страдающего и воскресающего божества... Христианам нельзя пройти без протеста мимо всех этих утверждений. Как ни легкомысленны и необоснованны они, но они отравляют современное и без того ослабленное и упадочное религиозное сознание. Нам необходимо войти подробнее в весь этот материал «сравнительного изучения религии», — но прежде чем обратиться к самому материалу, скажем предварительно несколько слов вообще о так наз. сравнительно историческом методе изучения религиозных систем.

История религии, как наука.

Историческое изучение религии стало развиваться с особой силой с конца XVIII в. и привело к созданию общего учения о развитии религиозной жизни в человечестве. Если в Библии ключ к пониманию того, что душа человеческая постоянно ищет Бога, восходит к смутным, но неустранимым воспоминаниям о том поистине блаженном состоянии души, когда наши прародители постоянно беседовали с Богом в раю, то у исследователей религии в XVIII в.

был совсем иной подход к изучению религии. Они опирались на теорию, которая особенно развилась в Англии в XVII-XVIII в. о некоей «естественной» религии. Еще у римлян Лукреций (поэт I в. до Р. Х.) выразил античное учение о том, как появилась религия у людей: *timor fecit deos* (страх привел к созданию образов божества), говорил он. В более сложной форме учение о «естественной» религии развивал Цицерон в сочинении «*De natura deorum*», — как раз это сочинение, постоянно читавшееся в средние века, и легло в основу теории, созданной в Англии, о том, что в начале человечество само пришло к созданию своих религиозных верований («естественной» религии). В духе этих теорий и стало развиваться научное изучение религии человечества, — и все эти исследования покоились на предположении Лукреция, что первобытное человечество, испытывая страх перед неведомыми силами, обожествляло силы природы. Это есть **натуралистическое** понимание религии в ее корнях, в ее содержании. Так родились солярная теория (об обожествлении солнца) или астральная (обожествление звезд). Культ «матери земли» был тоже всеобщим... Но уже во второй половине XIX в., когда накопилось очень много заметок путешественников о далеких, часто диких странах, вопрос о возникновении религии получил несколько иное освещение. Так возникла теория о развитии религии из **фетишизма** (почитание идолов, изображения которых создавали сами первобытные люди), — но очень скоро ученые убедились, что фетишизм, хотя и встречается у диких народов, но вовсе не у всех и, значит, из него нельзя выводить развития религии. По второй теории **анимизма** (созданной англичанином Тейлором) все религии развились из признания существования душ после телесной смерти. Эта теория долго имела большой успех, так как анимистические воззрения встречаются действительно всюду. Но выведение религиозной жизни человечества из анимистических воззрений потеряло сразу кредит, когда была установлена наличность так наз. **преанимизма**, т. е. религиозных верований, в которых нет еще никаких учений о душах. Так же мало успеха имела теория **манизма**, согласно которой все религии развились из почитания предков. Что почитание предков встречается всюду, это верно, но как это почитание могло переродиться в **религиозное** сознание, это теория никак объяснить не может. Гораздо большим, доньше еще не совсем угасшим успехом, пользовалась теория **тотемизма**. Тотемом у некоторых первобытных народов почитается предок данного племени, который может быть животным (большой частью) или растением. В тотемизме обычно при особой церемонии священное животное приносится в жертву, и льющаяся при этом кровь падает на жрецов, сообщая через них силу жизни всему племени... Отзвуки или следы тотемизма (который не нужно смешивать с так наз. «зоолятрией», т. е. простым почитанием «священных животных») можно действительно найти почти всюду, — и отсюда и выросла теория, что первичной формой религии и был тотемизм⁴⁴. Но, как это убедительно показал знаменитый английский ученый Фрезер (Fraser), **тотемизм вовсе не есть религия и не может ею стать**. Тотемизм не знает и не может дать место самому существенному элементу религии — молитве; тотемизм есть примитивная **магия**. Основное же отличие магии от религии в том и заключается, что в магии нет молитвы, т. е. обращения к свободной воле божества; для магии существенно **знание** правил, следуя которым можно подчинить себе высшие силы (**одно признание реальности которых еще не составляет религии**). Никакая магия потому и не может перейти в религию, что она не знает «молитв» к божеству; она может однако очень легко **паразитировать** на религии. Даже среди христиан могут быть случаи, что они верят, что если исполнять внешне все требования закона, то Бог должен дать то, о чем Его просят. Религия покоится вообще всецело на идее **милости** высших сил, их свободного отклика на человеческие нужды; поэтому основной элемент религии есть **молитва**, в состав которой может входить и жертва. Но когда принесение жертвы может переживаться как подчинение нам высших сил через жертву, тогда магия завладевает религиозными движениями... Но о тотемизме нам

придется еще раз говорить в виду того, что в последнее время противники христианства сближают таинство Св. Евхаристии у христиан с ритуальной трапезой в тотемизме (сближение это, решительно ничем не оправдываемое, с особым злорадством проповедуется современными безбожниками — (особенно в бывшей сов. России).

Новейшие течения в истории религии.

Все эти теории были заняты вопросом о **происхождении** религиозной жизни в человечестве и прямо не касались христианства; только в тотемизме, как сейчас было упомянуто, враги христианства стремились увидеть то, из чего «развилось» христианство, как религия, в основе которой лежит Евхаристия. Но в последние 50—60 лет религиозно-исторические исследования направили свои усилия на то, чтобы «исторически» объяснить возникновение христианства, т. е. представить его в связи со всем развитием религиозной жизни человечества. Главным и самым ярким представителем этого, ныне чрезвычайно развившегося научного течения, был замечательный немецкий ученый Reizenstein, вокруг которого скоро сформировалась большая группа выдающихся ученых. Сущность этого направления состоит в **выведении** основных особенностей христианства из **нехристианских источников**. Наиболее популярно выведение христианства из языческих мистерий, но часто встречается и выведение центральной христианской идеи спасения из персидской религии (теория Reizenstein, и др.).

Наконец, внутри этого течения, которое было занято **разложением** христианства (мы выше говорили о том, что здесь христианство признается «мозаичным») развилось хотя и не серьезное, но очень шумливое течение, которое утверждает, что Христа никогда в действительности не было, что Христос есть просто мифический образ. Если указанные выше течения стремились растворить христианство в истории, свести христианское вероучение к электрической сводке различных учений и образов, существовавших до христианской эры, то отрицание исторической реальности Христа просто устраняет Его из истории. Одни отрицают божественную сторону во Христе и превращают Его в одного из (многих религиозных деятелей в человечестве, — другие наоборот отрицают Его историческую реальность, видя в Нем лишь мифический образ.

Из всего этого ясно, что под видом «научных исследований» стремятся во что бы то ни стало отвергнуть то, чем живет христианская вера — т. е. отвергнуть, что Христос, как Богочеловек, пришел в определенную эпоху, в определенном месте, что Его историческая реальность относится лишь к Его человеческой стороне, которой не исчерпывается тайна Христа. Христос был подлинный человек, но и подлинный Бог — таково основное верование христиан. Чтобы показать всю необоснованность различных нападков на христианство со стороны представителей исторического знания, разберем по очереди эти нападки и начнем с того вопроса, который является основным: жил ли Христос на самом деле на земле или Его историческая реальность не может быть установлена и Он был лишь «мифическим» образом?

2. Историческая Реальность Христа.

Нелепость отрицания исторической реальности Христа.

До конца XVIII века никто никогда не выражал сомнения в исторической реальности Христа. Даже противники христианства — евреи и язычники — хотя и вели с самого начала ожесточенную борьбу с христианством, но в исторической реальности Христа никогда сомнений не выражали. Еврейская литература в раннюю христианскую эпоху не содержит ни малейших намеков на это. А язычество долго глядело на христиан, как на особую иудейскую секту. «Мысль же о том, что Христос никогда не существовал, — пишет один из самых компетентных историков раннего христианства P. de Labriolle (в книге *La reaction païenne*), — что Христа надо рассматривать как миф, созданный воображением и видениями Павла из Тарса, — эта мысль никогда не была в мозгах противников христианства». Labriolle называет гипотезу о «не существовании» Иисуса «безумной». Действительно, трудно себе представить что-нибудь нелепее этой гипотезы и если ее защищает кое-кто, то делают это только по бессильной своей злобе противники христианства. Будучи противниками его, они не в состоянии свести к нулю всеграндиозное развитие христианства — и когда впервые (в конце XVIII в.) высказана была мысль (французским писателем Dupuis), что «может быть Христа никогда и не было», то за эту мысль ухватились те, кто в ожесточении своем хотел бы всячески унижить или ослабить христианство. Верно, однако, сказал один из крупных немецких историков Церкви, что появление в немецкой печати трудов, отрицающих историческую реальность Христа, является «позором для немецкой науки».

Все же отделаться замечанием (хотя оно и справедливо), что отрицание исторической реальности Христа есть чистая нелепость, невозможно. С тех пор, как в советской России возник и стал действовать союз агрессивных безбожников, как раз на русском языке появилось много книг, с разных сторон нападающих на христианство и ссылающихся на то, что наука будто бы «доказала», что Христа никогда не было. Войдем поэтому в изучение тех «аргументов», которыми противники христианства пользуются в своем отвержении историчности Христа.

Рационализм, как источник сомнений в исторической реальности Христа.

Сомнениям подвергается прежде всего то, что касается самой жизни Иисуса Христа, — Его рождение от Девы Марии, Его чудеса, распятие и особенно Воскресение Господа. Источник этих отвержений евангельского повествования двойной — прежде всего тот упрямый **рационализм**, который отвергает все, что не вмещается в рамки нашего разума. Вершиной этого радикального рационализма можно считать современного немецкого ученого Бультмана (Bultmann), который предпринял решительную «демифологизацию» (*Entmythologisierung*), евангельского повествования. Решительно все черты жизни и личности Христа, которые почему-либо неприемлемы или малопринимлемы для этих ученых, — все это объявляется мифом, — поэтому «устранение всех мифов» становится лозунгом многих современных ученых, занимающихся христианством. Один весьма развязный, хотя и ученый писатель⁴⁵ прямо заявляет, что «образованный христианин должен устранять из евангельской истории все, что делает ее маловероятной». Это замечание любопытно в том отношении, что оно очень хорошо вскрывает предубеждение тех, кто утерял веру во Христа, как Сына Божия: они заранее отстраняют все то, что могло бы их убедить в том, что Христос — Сын Божий.

Однако, хотя упомянутый автор признает, что «весьма ученые исследователи отвергают историческое существование Христа», но сам он все же убежден в том, что, если устранить из Евангелия все «сверхъестественное», то надо признать, что в Евангелиях перед нами предстает все же «историческая личность человека, сына плотника, который проходит по Иудее с проповедью, исцеляя больных». Weigall признает, что «нет ничего более божественного, чем характер Иисуса, что Его учение может удовлетворить самые высокие требования ума и самые возвышенные искания нашего духа. Но целый мир языческих легенд скопился вокруг этого выдающегося человека». Добавим еще одно признание того же автора: «если когда-либо в истории была оригинальная личность, то это был Иисус».

Все эти признания стремятся устранить все «мифическое» из Евангелия, сводя эти повествования к влияниям других религий. Впрочем сам Weigall заявляет, что «**ничто** в Евангелии не позволяет думать, что их авторы были в состоянии знать мировую (религиозную) литературу». Это, конечно, верно. Другие авторы более решительны и утверждают (конечно, голословно), что составители Евангелий как раз из мировой религиозной литературы черпали мотивы для своих повествований⁴⁶. Как видим «демифологизация» прежде всего обращается к содержанию Евангелия. Мифическими объявляются рождение от Девы Марии, все чудеса, даже распятие, тем более Воскресение Господа. Мы будем еще иметь случай вернуться к некоторым из этих утверждений. Но, конечно, вершиной всего этого «устранения мифов» («демифологизации») является то, что самое существование Иисуса Христа признается мифичным.

Иудейские источники о Христе.

Первое, на что особенно нападают защитники теории о «мифичности» Иисуса Христа, это то, что кроме Евангелий и апостольских посланий, написанных через 30—50 лет после смерти Христа, мы почти совершенно не имеем других источников о Христе. Но разве личность Сократа, который сам не написал ни одной строчки, но о котором без конца писал Платон, его последователь, — становится от этого мифичной? Евангелия и апостольские послания возникают несомненно во второй половине 1-го века, т. е. через несколько десятков лет после смерти Христа. Разве это ослабляет силу их свидетельства? Самое поразительное в этих повествованиях — это обращение ко Христу Ап. Павла, который до своего обращения был жестоким гонителем христиан. Как ни объяснять явление Господа Савлу, будущему Ап. Павлу, — но вся его проповедь, как Апостола, проникнута глубочайшей преданностью Христу, которая была бы невозможна, если бы у него не было полной уверенности в реальности существования Христа. Вся ранняя христианская литература исполнена этого чувства реальности Христа, Его дела, Его смерти и воскресения. Именно реальность Христа есть та точка, вокруг которой слагаются различные повествования в ранней христианской литературе. Конечно, самое здесь важное то, что противники христиан (иудеи, не принявшие Христа, язычники) **никогда не отвергали реальности Христа**.

Но отчего же так мало упоминаний о Христе во Внехристианской литературе первых веков? Прежде, чем ответить на это, приведем все же то, что дает нам история о Христе.

Упомянем прежде всего об иудейском историке **Иосифе Флавии** (37—100 по Р. Х.). В своей «Иудейской археологии» он три раза говорит о событиях и лицах из Евангельской истории. Прежде всего он упоминает об Иоанне Крестителе. — говоря о том, что будучи «добродетельным мужем», он призывал иудеев к тому, чтобы они «соблюдали во взаимных отношениях справедливость, а к Богу должное благоговение». Так как народ стекался к нему, то «Ирод велел схватить и заточить Иоанна, а затем предал его смерти⁴⁷. Подлинность этого

сообщения не подвергается сомнению самыми большими скептиками.

Второе место у Иосифа Флавия касается смерти Иакова, «брата Иисуса, называемого Христом». И это сообщение обычно не подвергается сомнению.

Иное надо сказать о третьем месте у Иосифа Флавия. Вот это место: рассказывая о времени Понтия Пилата, Иосиф пишет: «в это время жил Иисус, мудрый человек, если впрочем его следует называть человеком, ибо он был совершителем удивительных дел, учителем людей, с удовольствием принимающих истину. Он привлек к себе многих как из иудеев, так и из эллинов. Это был Христос. И когда Пилат, по жалобе знатных людей наших, осудил его на крестную казнь, то те, которые ранее полюбили его, не отступились от него. Он явился им на третий день снова живым, как предсказали божественные пророки об этом и о многом, другом чудесном относительно него. Еще и теперь не прекратилось поколение христиан, названных по его имени».

Какое замечательное повествование! Неудивительно, что те, кто отвергают историческую реальность Христа, ополчились прежде всего против этого отрывка из Иос. Флавия и считают его «несомненной поздней вставкой». Однако [Ориген](#) (III в.), упрекавший Иос. Флавия за то, что он не признал в Иисусе Христе Мессии, свидетельствует все же о том, что у него было упоминание о Христе. Быть может, как думает напр. проф. Г. Флоровский (см. его небольшую, но очень ценную брошюру «Жил ли Христос?» УМСА-Press, 1929), слова Иос. Флавия о том, что Христос «явился на третий день после смерти живым» и не принадлежат ему, т. е. являются чьей-то позднейшей вставкой. Но надо обратить внимание на то, что указанная фраза могла сопровождаться у Иос. Флавия такими словами: «как утверждают последователи Христа», и что эти именно последние слова были позже кем-то вычеркнуты, как ослабляющие силу основных слов Иос. Флавия. О. Флоровский приводит из одного сирийского источника (вероятно V в.) слова Иос. Флавия о Христе, как «муже праведном и добром, засвидетельствованном от божественной благодати знаменами». Даже если принимать (как это делает о. Флоровский), что только эти слова собственно и принадлежали Иос. Флавию, то и их ведь достаточно, чтобы усмотреть в них историческое свидетельство о Христе. Не могу тут же не привести слов упомянутого уже Weigall по поводу споров об истинности рассказов историков о Христе: «удивительно не то, пишет он, что есть столько невероятных повествований о Христе, а наоборот, что их так мало! Иисус, добавляет Wieigall, был гораздо меньше предметом невероятных повествований, чем большое число других героев». Да, вокруг Христа, при обилии евангельских рассказов, было совсем мало «выдумок». Достаточно сравнить жизнь мудреца и чародея I в. [Аполлония](#) Тианского, о котором в III в. сочинил много легендарных рассказов (в подражание Евангелию) некий Филострат (представитель угасавшего язычества), чтобы убедиться, что о Христе никто ничего не «сочинял» — ибо если бы только стали «сочинять», то этим «сочинениям» действительно не было бы конца.

Очень важен, как свидетельство исторического существования Христа, «разговор с Трифоном иудеем» св. [Иустина Философа](#) (II в.). Вот что ставит в упрек христианам Трифон иудей: «вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания, а полагаете свое упование на **человека распятого**». «Этот называемый у вас Христос был бесславен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, какое полагается в Законе Божиим — был распят на кресте». Как видим, эта критика христианства не содержит в себе никакого сомнения в реальном существовании Христа.

Внехристианские источники о Христе.

Обратимся к римским известиям о Христе. Их очень мало, к тому же часть их бесспорно

ложна (как напр, мнимые письма римского философа Сенеки — эпохи Нерона — к Ап. Павлу⁴⁸ или не относится к христианству (как напр., письмо императора Клавдия⁴⁹, датированное 41 годом нашей эры, в котором есть глухие намеки на миссионерскую активность иудеев; часть историков относила эти намеки к миссионерской активности христиан. Первые, более точные сведения о христианах находим мы у историка Светония (его писания относятся к 120 г. по Р. Х.), который пишет о том, что император Клавдий (он правил от 41 до 54 г.) изгнал из Рима иудеев, «постоянно волновавшихся под влиянием Христа» (Светоний пишет «Хрестос», как и Тацит, о котором идет дальше речь⁵⁰). Как раз об изгнании иудеев, о котором идет речь, мы находим упоминание и в Деяниях Апостолов (18:2) — где сказано: «Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима». Все это место у Светония не отвергается, но вставка «под влиянием Христа» — признается позднейшей, т. е. не принадлежит Светонию.

Нет, однако, **никаких** серьезных оснований для заподозривания подлинности слов Светония о Христе, тем более, что тот же Светоний, говоря о Нероне, снова упоминает о «христианах» — «людях», предававшихся новому и опасному суеверию⁵¹.

Другим автором, который упоминает о Христе, является Плиний Младший, который был правителем в Малой Азии в 110—113 г. О нем и его сообщениях ученый историк справедливо заключает: «Тут мы находимся на твердой почве». Подлинность писем Плиния Младшего (к импер. Траяну) никем не оспаривается, но те места, которые относятся к христианам, многими считаются не подлинными — но снова без всяких оснований или, вернее было бы сказать — из желания устранить все исторические свидетельства о Христе!

Вот что пишет Плиний Младший имп. Траяну. Плиний спрашивает его: «надо ли наказывать христиан за самое это имя — независимо от того, совершили они бесчестия, или же самое имя их уже бесчестно?» Хотя Плиний и ставил этот вопрос, но он все же преследовал тех, кто не хотел отречься от христианства («проклинать Христа»); однако он тут же прибавляет, что собственно ничего плохого за христианами не замечено, что они «поют гимн (carmen полатыни) Христу, как Богу». Заподозривать эти места у Плиния нет решительно никаких оснований — тем более, что сохранился и ответ Траяна Плинию, где тоже упоминается о христианах и дается ответ на вопросы Плиния (в довольно мягкой форме).

Следующее упоминание о христианах находим у знаменитого римского историка Тацита, писавшего в те же годы, что и Плиний. Тацит пишет о том, что Нерон, чтобы перевести вину пожара, им устроенного, на других людей, привлек к суду людей «ненавистных» в силу их «гнусных поступков», «которых народ называл христианами⁵². Тот, по имени кого они себя называли, Христос, был предан на казнь, в царствование Тиверия, прокуратором Понтием Пилатом».

Нет решительно никаких оснований заподозривать подлинность этого места у Тацита (как это особенно бездоказательно делают советские авторы, в частности и проф. Виппер, о котором мы уже упоминали). Если бы места у Плиния и Тацита были бы позднейшими вставками, то спрашивается, — почему они так скудны и немногочисленны? Те, кто решился бы делать вставку (и для чего? ведь в то время не было сомнений в исторической реальности Христа!) в тексты Плиния и Тацита, чтобы упомянуть о Христе, почему они не сделали эти вставки более содержательными, с большими подробностями? Только тенденциозные историки могут серьезно заподозривать подлинность приведенных нами мест.

Почему так мало исторических свидетельств о Христе?

И все же этих римских свидетельств о Христе слишком мало. Но нужно ли этому

удивляться? Не только «внешние», т. е. весь мир вне Израиля, не узнали во Христе своего Спасителя, но и Израиль в значительной своей части Его тоже не признал. По словам Ап. Иоанна Богослова: «к своим пришел и свои не приняли Его» ([Иоан. 1:1](#)). «Дело» Христа, для которого Он пришел, было, конечно, связано с историей (Христос пришел спасти людей), — но это «дело» Христа касалось не поверхности истории, а ее сокровенного смысла. На поверхности истории шли и развивались различные внешние процессы, но смерть, вошедшая в мир через грех, по-прежнему царил в мире. Как уже в Боговоплощении мир, вместивший Сына Божия, задрожал и стал в глубине иным, ибо в него вошел Господь во плоти, — так и все «дело» Христа, Его страдания, смерть, воскресение — все это касалось глубины жизни, не ее поверхности. Даже апостолы, столь часто ощущавшие Бога во Христе, по Его воскресении спрашивали Его: «не в сие ли время, Господи, восстановляешь Царство Израилю» [53](#). Из этих слов видно, что и им (до Пятидесятницы) не был ясен подлинный смысл «дела» Христова.

Нечего удивляться, что внешний мир не заметил Христа. Когда он заметил христиан, то насторожился — и чем дальше, тем более напряженно всматривался он в христиан. Но мы уже говорили, что язычество лишь во II веке по Р. Х. забеспокоилось о христианстве. Нечего удивляться поэтому, что в писаниях эпохи раннего христианства так мало упоминаний о Христе. Но не надо забывать, что история оставила зато иной, грандиозный памятник о реальности Христа — само христианство.

Христианство, как свидетельство о реальности Христа

Действительно, христианство очень рано стало распространяться сначала в пределах огромной тогда Римской империи, а через короткое время вышло за пределы ее. Ныне христианство распространено по всему миру — и его внутренняя цельность и прочность определяют его покоряющую силу; в этой живучести христианства, в бесконечных проявлениях стойкой преданности Христу нельзя не видеть свидетельства огромной исторической силы христианства. Как всемирная религия, христианство имеет, правда, своими соперниками буддизм и магометанство, но эти два Внехристианских мира хоть и очень медленно, но разлагаются и поддаются воздействию христианской миссии. Действительно, если привести хотя бы один пример католического миссионера в Сев. Африке (Фуко), то ясно, что действие христианской миссии велико и в наши дни.

Всему этому величию христианства в истории основой служит личность Господа Иисуса Христа — Его образ привлекает к себе сердца и покоряет их. Христа чтут и в исламе, как пророка, — достаточно взять в руки Коран, чтобы убедиться в том, какое огромное место там занимает Иисус. О внедрении христианской миссии (исходящей от разных вероисповедных групп) в язычество свидетельствуют многочисленные факты. Образ Христа светит почти всему миру — даже и там, где нет христианской Церкви.

Понять это неослабевающее действие христианства и особенно личности Господа Иисуса Христа можно, только опираясь на Его живое явление на земле. Если Христа, как уверяют противники христианства, никогда не было, если Христос есть такой же мифический образ, как Дионис, Озирис, Митра и т. д., тогда, конечно, возникновение христианской Церкви совершенно необъяснимо. Если, как говорят, небольшая иудейская группа воспользовалась ветхозаветным образом Иисуса, чтобы выделиться из иудейства и образовать новую религию, то разумеется вокруг вымышленного образа (всю нереальность которого признавали бы неизбежно именно те, кто «выдумал» этот образ) ничего прочного возникнуть не могло бы. Можно подвергнуть сомнению все евангельское повествование о Христе, признавать мифом различные события и факты (во имя «демифологизации» Св. Писания), но простой здравый смысл требует

признания того, что в группировке этих повествований была некая живая личность. Все своеобразие христианства и заключается в том, что учение христианства **неотделимо** от личности его Основателя.

Достаточно ознакомиться с античными религиозными образами, чтобы сразу почувствовать, что это действительно суть мифы, т. е. создания человеческой фантазии. Конечно, в основе каждого мифа лежит какое-то подлинное переживание, но образы, с которыми религиозное сознание связывает эти переживания, всегда и всюду переживались в язычестве, как «символ». Отсюда текучесть того содержания, которое усваивалось отдельными образами, — при устойчивости самого религиозного переживания тот «предмет» (личность или божественная сила), к которому религиозное сознание их: относил, мыслился всегда полу реальным. Отсюда легкость, напр., отождествления римлянами своих «богов» (Юпитера, Юноны и т. д.) с греческими аналогичными божествами (Зевс, Гера и т. д.), то же надо сказать и об эллинизации египетских божеств (Гермес был легко отождествлен с египетским богом Тотом, Серапис объединил образы Озириса и Аписа и т. д.). В позднейших мистериях Изиды она именовалась «многоименной...» И дело здесь было, конечно, не в отождествлении имен разных божеств, а в сознании единства их «идеи». Поэтому культ матери земли, существовавший в разных странах, легко подменял имя, скажем, Артемиды или Деметры с другим именем, культ Афродиты, тождественный культу Венеры, легко сближался с вавилонским культом Астарты. За различными именами открывалась единая сущность, но не единая реальная личность.

Христианство тем и было отлично от всех этих культов, что неподвижной точкой в нем был один и тот же образ, одна и та же неразложимая божественная личность. Когда у гностиков (особенно более поздних, как Василид, Валентин), которых Церковь признала еретиками, образ Спасителя получил черты мифического образа, то он сразу и был оторван от истории, превратился в некую божественную категорию, получил характер мифического, но не реального существа.

Таким образом, внутри христианского сознания реальность личности Иисуса охранялась именно его историчностью. Все развитие и христианского культа и христианского догматического сознания определялось этой непререкаемой исторической реальностью Христа.

Вообще, если на минуту допустить, что в исторической реальности никогда не было Христа, что Христос был созданием мифотворческой фантазии, тогда все развитие христианства представляется странным чудом: на пустом месте силой фантазии создается образ, который вдруг становится основой, прочной силой исторического движения!

И как странно — ведь нет ни одной **исторической** религии, у которой не было бы ее основателя — только христианство оказывается будто бы без **основателя**, оказывается продуктом чистой выдумки, «литературным изобретением». Нужно не иметь никакого чутья истории, чтобы отвергать — хотя бы минимализированную историческую основу в христианстве, т. е. отвергать личность его основателя.

Христианство и языческие мистерии.

Но тут возникает новое сомнение. Если признавать, что у христианства был основатель, то почему в образе Христа столь много сходств с несомненно мифическими образами — по крайней мере в некоторых деталях? В раннем христианстве был даже взгляд, что диавол, проникнув в тайну смерти и воскресения Христа, подсказал разным народам эту тайну, которая и определила содержание различных мистерий. Сближение же христианских фактов с мистериальными рассказами стало за последнее время не просто модным, но можно сказать

навязчивым. С другой стороны и многие из верующих христиан, когда знакомятся, хотя бы поверхностно, с языческими мистериями, испытывают какой-то неприятный шок — именно в виду ряда сходств христианских и мистериальных черт. Мы должны поэтому подробно войти в изучение всего этого материала, но заметим тут же, что не только в вопросе о соотношении христианства и языческих мистерий, но и вообще при сопоставлении язычества и христианства, явно выступает необходимость христоцентрического понимания истории религии. Под этим мы разумеем то, что в христианстве, как в фокусе, сходятся разрозненные черты язычества, которое было полно предчувствий тех истин, которые в полноте и целостности находим мы в христианстве. Человечество, жившее во все эпохи под промыслом Божиим, бессознательно шло (как частично и сейчас еще идет) к принятию Христа — и эта подготовка и превращает само христианство в центральный факт в религиозной истории человечества. То, что открывалось язычеству в отдельных его религиозных движениях, все это получило в христианстве свое завершение, свою разгадку. Христоцентрическое понимание истории религии дает нам достаточное объяснение того, почему между христианством и язычеством есть столько сходных черт. И здесь с другой стороны становится понятной вся мнимая обоснованность того понимания христианства, которое превращает его в некую мозаику. Для каждой почти особенности христианства мы можем действительно найти аналогию в языческих религиях, — но это вовсе не вследствие «заимствования» христианством чего-либо из язычества (что бессмысленно, так как превращает органическую цельность христианства в эклектический набор, в подлинную мозаику), — а вследствие центрального положения христианства в истории; к христианству бессознательно тянулись нити из всех почти языческих религий. Христоцентричность религиозного процесса в истории достаточно поэтому объясняет смысл усматриваемых в христианстве и язычестве сходств. Войдем теперь ближе в сравнительное изучение языческих мистерий и христианства.

3. Языческие Мистерии и Христианство.

Язычество, как религиозный факт.

Языческие мистерии — высшая, предельная точка в религиозном развитии язычества, — и чем больше наука раскрывает перед нами их содержание и смысл, тем глубже проникаем мы в религиозный мир язычества, в закрытую, но существеннейшую область его религиозных переживаний и чаяний. Но в сравнительной истории религий, к сожалению, всегда были слишком сильны тенденции антирелигиозного характера, было всегда сильное стремление глядеть на религиозную жизнь человечества, как на нечто низшее, видеть в ней продукт фантазии и суеверия. Изучение языческих мистерий — этой высшей точки в развитии натуральных религий — чрезвычайно страдало всегда от упрощенного и даже грубого подхода к мистериям, которые так и оставались религиозно непонятыми.

Язычество часто рисуется, как нечто цельное и единое, внутренне гармоничное, легко объяснимое из какой-либо одной его «основы» (которую и конструируют разные школы по-разному). Различия внутри языческого мира с этой точки зрения сводятся к различным акцентам внутри некоторого общего фонда языческих верований, определяются тем, что они выражают разные стороны одного и того же, в существе своем единого и целостного процесса. Это представление о язычестве надо решительно отбросить — надо усвоить во всей глубине тот факт, что религиозная жизнь языческого мира росла и питалась из **разных** корней. Не одна, а **много** разных основ были исходной точкой в развитии религиозной жизни у разных народов, — что, конечно, вовсе не исключало постоянного проникновения одних религиозных систем в другие. Есть, напр., места, где эти взаимопроникновения и смешения происходили особенно часто в силу того, что в этих местах происходили постоянные передвижения народов, имела место постоянная смена различных политических и культурных образований. Таким местом по преимуществу является вся Западная Азия, начиная с теперешней Персии и Аравии и дальше на Запад, т. е. включая всю переднюю Азию. Здесь сменялись одно за другим различные политические образования, различные культурные эпохи — и конечно для смешения и взаимопроникновения религиозных верований открывался широкий простор. Весь, напр., тот знаменательный период в истории античной культуры, который носит название «эллинизма» и который захватывал огромное пространство от юго-востока Европы до крайнего конца Зап. Азии и немало пространства в северо-западном и северо-восточном углах Африки, — весь период эллинизма по преимуществу является периодом именно **смешения и некоторого объединения культур**, верований, духовных течений под общим куполом «эллинизма». А когда в начале нашей эры, а отчасти и несколько перед ней, сложилась огромная Римская империя, политически охватывавшая пространства, окрашенные этим началом «эллинизма», — тогда наступила в этой части мира эпоха, исключительно благоприятная для смешения и объединения культур, верований, духовных течений. Именно к этому времени возникает в язычестве самая идея единства его⁵⁴. Здесь характерно то, что прежде чем христианство овладело языческим миром (в пределах Римской империи), этот языческий мир стал сознательно стремиться к своему религиозному объединению. Но и во всех этих объединительных системах, вершиной которых может быть признана деятельность императора Юлиана Отступника (вторая половина IV в. по Р. Х.), объединение языческого мира не могло зачеркнуть или ослабить тех значительных и глубоких различий, которые имели место в язычестве. Можно сказать, что под покровом богословского, подчас даже мистериально-богослужебного единства язычества, в нем сохранились в своей живой и напряженной

отдельности различные верования. Когда, напр., культ Митры (со второй половины II-го века до Р. Х.) стал таким собирательным фокусом для объединения различных религиозных систем Римской империи — что в значительной степени и удалось культу Митры (бывшему действительно самым серьезным соперником христианства), — то все же вне этого культа оставалась все женская половина империи, так как культ Митры допускал только мужчин — сестры же, матери, жены поклонников Митры ютились вокруг культа Кибелы или культа Изиды (сохранившего, при известных новшествах, тот самый строй, который был установлен приблизительно за два века до этого времени). Вообще, чем ближе станем мы изучать религиозную жизнь языческого мира, тем яснее перед нами будут проступать существенные, нестираемые различия внутри языческого мира. Единство его было **лишь исканием**, известной исторической задачей, бессознательно направлявшей известные процессы в язычестве. В религиозном отношении последние века перед нашей эрой представляют поэтому яркую картину так наз. религиозного **синкретизма** — т. е. срастания, сгущения различных верований. Надо только иметь в виду, что вся сила религиозного синкретизма вовсе не отодвигала в тень изначальных религиозных систем, а как бы присоединялась к ним.

Смысл мистерий.

Чтобы понять религиозную природу и функцию мистерий, все это нужно иметь в виду. В истории языческих мистерий надо различать два или даже три периода, которые отделены один от другого внешне часто неуловимыми, но очень существенными границами. Первый период — обнимает тот изначальный, часто длительный, часто уходящий своими корнями в таинственную тьму древности период, когда вспыхивали мистериальные культы, дававшие толчок к развитию мистериальных мифов и своеобразного мистериального богословия.

Уже и в этой стадии могли иметь место и заимствования и прямые влияния и внешние сочетания — но все же существенным является не возникновение мистериальных **идей**, а мистериального **культа**. С этой точки зрения — приобретает вторичное, даже неважное значение смена одних мистериальных **образов** другими, как это имело, напр., место в Вавилоне, где идея воскресающего и спасающего Бога была последовательно связана с рядом образов (сначала Таммуз, позднее Мардук и др.).

За стадией возникновения мистерий, как культа, идет очень важная стадия богослужебной и богословской стабилизации мистерий. Тут можно констатировать ряд переходных ступеней, известную эволюцию (особенно ясную, хотя тоже лишь в общих чертах, в истории египетских культов Озириса и Изиды). Но все мистерии, какие известны нам в истории, вступают неизбежно и в третью стадию, которая является связанной с стремлением поглотить в себя другие мистерии, стать **единственной** и центральной. Удержаться в строгой изоляции не удавалось ни одной из языческих мистерий — и то, что христианство никогда не сливалось, никогда не срасталось с другими культурами, определило не только историческую победу христианства, но и составляет настоящую историческую «загадку» христианства, его не всецелую «историчность», т. е. действие в нем сил «свыше».

По справедливому замечанию **Зелинского** (в книге «Религия эллинизма») «религия таинств (т. е. мистерий В. З.) поставила в центре религиозного сознания вопрос о **спасении** человеческой души». Именно эта идея спасения и является центральной точкой в мистериальном сознании — и в его примитивных и развитых формах. С спасением связаны и глубочайшие искания «возрождения» и самые простые, но всюду распространенные «посвящения». Но идея спасения четко и ясно была уже формулированным ответом на искания верующих душ, — на их вопрошания о загробной участи людей.

Существенным и решающим в теме «спасения» является, конечно, искание индивидуального «бессмертия» личности, как она знает самое себя. С наибольшей яркостью эта тема развилась в египетском богословии, но и все мистериальные культы — от Вавилона до берегов Средиземного моря — стояли на пути к оформлению той же идеи. Но искание личного бессмертия уясняет нам лишь то, чего искало язычество в мистериальном творчестве, но не уясняет идейные **основания** мистерии. Только там, где в ответ на искание личного бессмертия, душе открылась хотя бы лишь как мелькнувшая перспектива возможности обрести «спасение» через приобщение к кому-то или чему-то в «горней сфере», — только там и могла создаться подлинная и творческая мистериальная жизнь. С удивительным и загадочным постоянством помощь свыше связывается в язычестве с умиранием и воскресением какого-либо высшего существа. «Страдающий и умирающий бог», который затем воскресает, — такова канва, на которой создается религиозной фантазией тот или иной рисунок.

Самая устойчивость этого образа умирания и воскресения — заставляла и заставляет исследователей первобытной религии искать корни этой идеи в факте умирания и воскресения в природе⁵⁵. Нельзя, конечно, отрицать того, что смерть и воскресение в **природе** могли создать основу для работы мифологического сознания, вызвать к жизни религиозные образы умирающего и воскресающего божества. Но сам по себе этот образ, конечно, еще не мог создать мистериального культа — лишь с момента органического срастания **идеи** воскресения с каким-либо образом воскресающего бога и могла сформироваться тема мистерии.

Таким образом, мистерии развились из слияния исканий спасения с верованиями в осуществление спасения через соединение с воскрешающим божеством (чем достигается и личное утверждение в божестве). Мистериальный культ явился выражением этой веры, — и то, что он неизбежно включал в себя элемент «тайны», который затем стал особенно существенным для мистерий, — **это все уже было вторично**. В развитии мистерий наблюдается известная «спиритуализация», которая все ярче и настойчивее выдвигает духовную сторону в человеке, как **основу** спасения. Однако, ни одна языческая мистерия не могла до конца отбросить момент **магизма**, и «спиритуализация» мистерий, обнажая внутреннее бессилие мистерий, неизбежно вела к **усилению магизма**, — как это особенно видно на судьбе египетских и сирийских мистерий.

Конфликт магического и мистического начала в языческих мистериях остался в них незавершенным: его разрешение было под силу только христианству, которое насквозь мистично и совершенно свободно от магизма. Различие же мистики и магии сводится к признанию свободы в Божестве или же к ее отвержению и ограничению: в магии само Божество, вообще «высший» мир подчинен какой-то таинственной силе, которую и стремятся овладеть «посвященные», в то время как мистическая жизнь всецело определяется сознанием «неисповедимой воли Бога». В языческих мистериях звучали все время оба мотива, — но чем духовнее, мистичнее становилась какая-либо мистерия, тем сильнее было в ней и проявление магизма. Ниже мы постараемся вскрыть смысл этого трагического для языческих мистерий конфликта.

Чрезвычайно существенно то, что спасение через приобщение к божеству, которое само **для себя**, а не для людей (что так характерно для языческих мистерий) умирает и воскресает, очень рано осознается, как **искупление от греха** человека через помощь божества. Конечно, помочь в искуплении могло бы лишь то божество, которое само служит искуплению в космосе через свою смерть. Но этого и не было в языческих мистериях. Интересно и странно то, что те религиозные образы, которые заняли центральное место в мистериях, первоначально занимали очень второстепенное место в соответственных религиях: это относится и к Аттису и Дионису и др. — но в особенности ярко проявляется в образе Митры.

Функция мистерий в религиозной жизни язычества в общем исключительно велика и значительна. Можно сказать, что мистерии образуют самую существенную часть в языческих религиях — это как бы высшая точка, до которой доходят религии, самая глубокая и духовно-творческая фаза в их развитии, — а с другой стороны — это как бы их сердцевина, их внутренняя сила, направляющая развитие религиозной жизни и мысли. Религиозное сознание не только утончается в мистериях, не только подходит ближе к усвоению запредельной тайны Божества, но оно освобождается в мистериях от изначальной грубости и материальности, находит в самом человеке путь внутренней жизни.

Мистерии наивны и грубы в своих исходных точках сравнительно с их более поздними фазами, сравнительно с той утонченной философией их, которую находим, напр., в 2—4 веках по Р. Х., — но даже в своей изначальной грубости мистерии являют новую углубленность религиозного первобытного сознания.

Египетские мистерии.

Среди большого числа языческих мистерий наиболее влиятельными и оригинальными надо признать следующие четыре мистерии: **Египетские** (Озирис и Изиды), **Лидийско-Фригийские** (Атгис и Великая Матерь богов), **Мистерии Митры** и, наконец, **Елевзинские** (Деметра, Прозерпина и Иакхо-Дионис). Если в эпоху эллинизма эти мистерии, как и другие, стали сближаться и даже сливаться друг с другом, то основное их своеобразие сложилось раньше. Многое здесь еще неясно и запутано — особенно неясно возникновение (довольно позднее) **митраических** мистерий (мистерий Митры), сыгравших такую огромную роль в борьбе умиравшего язычества с христианством. Мистерияльное творчество не столько истощилось, сколько **оборвалось** с возникновением христианства — и это было бы, конечно, совершенно непонятно, если бы само христианство развилось из мистерии: фактически мистерияльное творчество **замерло, без достаточных исторических причин.**

Мы остановимся на кратком обзоре лишь наиболее типичных языческих мистерий и обратимся прежде всего к египетским мистериям.

В основе мистерии Озириса лежит миф об убийстве Озириса его братом Сетом, о плаче и искании тела Озириса его сестрой — женой Изидой, о нахождении ею тела Озириса и воскресении его. В египетском сознании тайна загробной жизни составляла вообще главную тему религиозных размышлений и творчества — и Озирис, бывший сначала солнечным богом, стал позднее лунным божеством, связанным с загробной жизнью. В древнем мифе о воскресении Озириса египетское богословие развило очень подробно учение о загробной жизни, — и хотя кроме Озириса и Изиды в загробных судьбах человека играют большую роль и другие божества, но основное значение принадлежало мифу о воскресении Озириса. На почве этого мифа оформились и окрепли в египетском богословии чаяния индивидуального бессмертия. Однако, если учение о путях загробной жизни, об условии бессмертия (через отождествление души умершего с Озирисом) существовало давно, то это еще не создавало мистерии, а отражалось лишь в обрядах и богослужениях. Культ Изиды и культ Озириса, который **по содержанию** своему давно уже сближался с греческими культурами, как раз благодаря влиянию эллинизма и дал настоящие мистерии в Египте.

В египетских мистерияльных богослужениях слилась старая греческая мистерияльная традиция с египетскими образами. Под именем Сераписа стали почитать того, кого раньше чтили, как Озириса; самое содержание мистерии заключало в себе драматическое изображение смерти Озириса, плача и искания Изиды, воскресения Озириса. Кроме ежедневных богослужений, кроме нескольких праздников в году, существовали особые торжественные

мистерии, в которых очень ярко разыгрывалась вся мистериальная драма — плач Изиды над «мумией» Озириса, а затем «воскресение» Озириса (после ряда магических действий) на третий день. Плач и отчаяние, сменяющиеся ликованием и энтузиазмом, сильно действовали на посвященных; если иметь в виду, что в Египте очень рано имело место **безмолвное** почитание богов (собственно Изиды), что уже содействовало развитию благоговейной сосредоточенности, то нетрудно понять, как действовало на посвященных мистериальное богослужение, сопровождаемое световыми и звуковыми эффектами, в подборе которых египетские жрецы были великие мастера

Первоначально жрец, изображавший воскресающего Озириса, должен был проползти через кожу принесенного в жертву животного или пролежать в согбенной позе наподобие младенца в утробе матери (и то и другое имело чисто магическое значение); впоследствии вместо жреца в кусок матери заворачивалась кукла. Символом же воскресения было выращивание колоса из мумии, сделанной из земли и засеянной семенами. Все эти мелочи хорошо характеризуют **магическую** сторону в египетских мистериях, их связь с культом природы и ее производительных сил. Однако, с течением времени на первый план выступает духовный момент, мистический экстаз и таинственное приобщение к божественной сфере. От нас остается закрытым, насколько это «приобщение» несло с собой чувство реальности связи с божественной сферой, но, конечно, известное питание верующей души в этом отношении должно было иметь место.

Кульг Изиды стал постепенно более популярным, чем первоначальные мистерии — образ Изиды можно сказать вытеснил, отодвинул на задний план образ Озириса — это связано преимущественно с тем, что с образом Изиды связывалась большая и притом все дальше развивавшаяся магическая техника. Распространение культа Изиды стало возможно как раз благодаря тому, что мистерия воскресения умирающего божества в позднейшее время перенеслась на образ Митры. Но так как к участию в митраических мистериях допускались только мужчины, то для женщин естественно оставалось входить в мистерии Изиды или Кибелы («Великой Матери богов»), и это обеспечило египетским мистериям существование рядом с митраическими.

Существенное значение для нас имеет то, что египетские мистерии с исключительной силой подчеркивали, во-первых, возможность индивидуального воскресения и, во-вторых, именно через тайну смерти и воскресения Озириса. Правда богословская идея личного воскресения была еще недостаточно выработана⁵⁶, но все же она является очень ярко и сильно выраженной здесь и совершенно отбрасывает идею перевоплощения. До христианства ни одна религия не знала с такой отчетливостью идеи воскресения, как египетская. Только одно здесь существенно: личное воскресение, связанное здесь с мистерией Озириса, **неотрывается от этой мистерии**, так как только в ней сообщается посвященному тайна слияния с Озирисом. Вне участия в мистериях невозможно спасение, — хотя само спасение связано с тем, что Озирис прошел через смерть и воскрес. Божественная драма проходит здесь в горней сфере, в мистериях же она символически повторяется — потому и спасение посвященного возможно лишь **через слияние** с Озирисом, через отождествление им — вне этого спасительная сила Озириса не может быть усвоена. В той же отрешенности божественной драмы от мира лежит объяснение, почему **мифичность** образа Озириса определяла известную неопределенность в переживании реальности спасения посвященных: оно оставалось предметом чистой веры, но без той опоры в конкретном, историческом факте, каким обладает христианство в воскресении Христа.

Что касается греческих мистерий, которые были вообще очень многочисленны (в Европейской Греции, стране очень небольшой, существовало до 50 различных мистериальных центров), то основными (по своему религиозному влиянию) можно считать так наз. Елевзинские мистерии, связанные с культом Матери-земли. Основное значение в этих мистериях, имевших очень богатый церемониал, принадлежало теме смерти и воскресения, — но в общей форме, не останавливаясь на теме личного бессмертия. Вообще момент личный в этих мистериях особенно выдвинут лишь в обрядах «очищения», подготовки к мистическому созерцанию. Более ярко момент личности (в вопросе смерти и воскресения) был выражен в мистериях, связанных с культом Диониса. Сам Дионис погибает благодаря тому, что на него направляет жестоких титанов ревнивая Гера, («супруга» Зевса), но Дионис возрождается из своего сердца, которое успел уберечь сам Зевс. Так называемые орфические мистерии, не имевшие своего особого центра, положили в основу свою как раз повествование о смерти и возрождении Диониса, а Орфей почитался настолько, что в христианскую уже эпоху его изображали, напр., распятым подобно Христу. Но мистерии о страдающем, гибнущем и воскресающем боге особенно развились в различных городах Малой Азии — и здесь действовала определенная эллинизация местных культов, облагородившая и художественно украсившая местное мифологическое содержание. Упомянем о двух юных полу божественных существах, бывших «героями» этих мистерий, — об Аттисе и Адонисе — оба они погибают от дикого кабана. Этому печальному концу предшествует в мистериальных рассказах (беря их даже в позднейшей, очень эллинизированной форме) совершенно разная жизнь обоих героев, — но оба падают невинной жертвой от дикого животного, оба умирают, обоих хоронят. Вокруг Аттиса (как и Адониса), уже мертвого, плачут женщины. В пещеру, где должен быть похоронен Аттис, вносится сосна с изображением Аттиса, а затем на третий день возвещается воскресение Аттиса. Вокруг Аттиса, в память его, возникли таким образом мистерии, посвященные Аттису; здесь с песнопением возвещалась радость «мистам» (членам мистериальной общины) о воскресении Аттиса, открывающем и мистам надежду на восстановление их к жизни после смерти. Что касается культа Адониса, то в первоначальном повествовании не было воскресения его, но позже (по-видимому, под влиянием мистерии Озириса — вероятно еще в III веке до Р. Христова), эта идея была внесена в культ, посвященный Адонису. Тут не было настоящих мистерий вокруг рассказа о смерти и воскресении Адониса, т. е. не было особого «посвящения», но в культе были подробности, несколько приближающие к христианским обрядам (плач над изображением Адониса). В параллельных мистериях **Гиацинта** службы длились три дня весной или в начале лета: первый день оплакивали смерть юного героя, на второй и третий день праздновали его воскресение (в службах Аттису и Адонису воскресение праздновалось на третий день).

Во всех этих мистериальных рассказах рядом с погибающим полубогом стоит женская божественная фигура (Озирис — Изида, Адонис — Афродита и т. д.).

Мистерии Митры.

Обратимся теперь к мистериям Митры. Мистерии Митры важны для нас потому что они были последним мистериальным творчеством язычества. Сам по себе образ Митры, как бога солнечного света, очень древний — он восходит к той эпохе, когда население Индии еще не отделилось от иранского населения. В следующий период Митра все еще остается в персидском пантеоне второстепенным божеством, однако, его значение постепенно усиливается, а в последние III века перед нашей эрой культ Митры становится точкой, в которой к персидскому дуализму приближается семитическое влияние — в частности мистериальные мифы о

страдающем и воскресшем боге. Уже в древнем культе Митры и особенно в мифическом сказании об убиении им быка, кровью которого засеменяется мир, были элементы космологического толкования образа Митры, послужившие точкой кристаллизации оседавших в нем мистериальных сказаний. Точное возникновение мистерий Митры остается неизвестным, но бесспорно, что к началу нашей эры уже существовали вполне сложившиеся мистерии Митры. Когда культ Митры, в связи с ростом Римской империи, стал проникать через солдат и через сирийские колонии, отчасти уже захваченные этим культом, в пределы Римской империи, он получил здесь исключительно благоприятные условия для своего распространения и развития. Возвышение культа Митры, — смысл чего связан с общими религиозными запросами того времени, — сблизило его с другими культурами; это обогатило и расширило мистерии Митры, которые вобрали в себя важнейшие элементы других восточных культов, существовавшие к этому времени⁵⁷. В своей способности усваивать чужой богослужебный материал, культ Митры, в соответствии с запросами эпохи, обнаружил исключительную силу синтеза: культ Митры по силе и блеску, по церемониалу и его идеологическому оформлению, вместил и соединил в себе все, что было пышного, глубокого, эффектного в других культурах. Была лишь в нем одна особенность, которая ограничивала силу его влияния и по мнению историков в конце концов ослабила его историческую действенность: культ Митры оставался доступен лишь для мужчин. Все женское население, в религиозной жизни, естественно, более горячее, а с другой стороны более одаренное в миссионерском смысле, было связано с мистериями Изиды или Великой Матери богов. Это разбивало религиозные силы язычества в той его универсализирующей роли, которая с такой яркостью была выражена в мистериях Митры. И если Ренан замечает в одном месте — что если бы Европа не стала христианской, она стала бы митраической, — то некоторая справедливость этого замечания Ренана все же очень ослабляется указанным фактом.

Мистериальный смысл митраизма действительно глубже и полнее других мистерий. Можно различить в мистериях Митры три существенных стороны, которые здесь были удачно объединены. Прежде всего здесь был мотив **спасения**⁵⁸: хотя сам Митра и не умирал и не воскресал, но спасение в мистериях Митры было связано с убийством таинственного быка (тавроболия), от крови которого начался мир и от второго поражения которого в конце мира произойдет возрождение и спасение. Митра спасает не своей смертью и воскресением, а своей победительной силой⁵⁹, — однако смерть и искупление входят в спасительный подвиг Митры, — только не его смерть, а смерть таинственного быка.

Во-вторых, Митра не только спаситель, но он же и создатель мира через свой подвиг поражения быка. Таинственный бык (которым по персидским сказаниям был сам Митра ранее), не может быть убит, не может оплодотворить земли иначе как через самопожертвование того, кто его убьет. Поэтому в спасительное дело Митры входит ряд подвигов. Объединение в образе Митры космологической и спасительной функции было очень важным для богословского сознания того времени, достаточно созревшего, чтобы понимать всю глубину проблемы зла. Зло сознается столь глубоким, что только тот, кто является творцом мира, в силах спасти его, освободить от зла и преобразить.

И тут выступает третья, очень существенная, быть может самая влиятельная часть мистериального богословия митраизма — в учении о зле. Культ Митры, несмотря на огромную способность к сочетанию с чужими культурами, сохранил от своей родины исконную и замечательную особенность парсизма в его учении о зле, которое здесь мыслится равносущным добру. Метафизический дуализм, не мешающий тому, что в конечном итоге все же добро побеждает зло, давал на почве язычества единственное удовлетворительное и религиозно верное толкование зла в его силе и в его действительности. Митра, как посредник и спаситель мира, есть

как бы источник благодати, помогающий уже ныне преодолевать силу зла, — чем предваряется уже ныне его спасительный подвиг в конце мира. Участие в мистериях Митры не только обещало спасение в конце мира (с чем была связана в парсизме и свойственная ему идея последнего суда), — здесь митраизм не отличался, однако, от египетских мистерий Озириса, — **но оно несло помощь и в земной жизни**. Участие в мистериях несло с собой те силы, которые были присущи самому Митре — и если он носил название Sol invictus (т. е. «непобедимое солнце»), то то же обещание «непобедимости» светило и участникам мистерии Митры (что и обусловило распространение их в Римской империи). Тут была вера в магию мистериального ритуала, но вместе с тем эта магия не только не делала бесплодным и лишним этическую аскезу, как это было напр., в мистериальных культах Озириса, Аттиса и др. (где имело место лишь физический аскетизм — [пост](#), «очищения» и т. п.), но наоборот, — усвоение таинственной силы, подаваемой в мистериях Митры, мыслилось органически связанным с моральным возрождением человека т. е. открывало простор для внутренней работы, создавало необходимость моральной активности, чем вызывало к жизни моральное одушевление и пафос.

Значение мистерий.

Во всех языческих мистериях, с разными вариантами в них, есть некоторые общие черты, которые нужно нам выделить и подчеркнуть.

Мистерии, в точном и строгом смысле этого слова, предполагали всегда «посвящение», которому предшествовали разные аскетические ступени (омовение, пост, часто прохождение через разные испытания). Только «посвященные» могли принимать участие во всех мистериальных церемониях; все давали клятву не разглашать тайн. Обычно при посвящении давались новые имена, все облачались в новые одежды. Такова внешняя сторона мистерий, — а их внутренняя основа была связана с идеей **спасения** от смерти. Чтобы достигнуть его, нужно было не только «посвящение», но и усвоение ряда тайн — это было «новое знание» (гнозис), открывающее новую жизнь. Очень часто в мистериях допускался и даже поощрялся экстаз.

Надо отметить, что усиленное развитие мистериальных культов (вообще очень древних) начинается приблизительно в VI в. до Р. Х. Через весь мир прошла в это время какая-то волна духовного обновления — в VI веке в Китае действуют Конфуций и мистик Лао Тзе (создатель мистической системы «даосизма»), в Индии к этому времени относятся проповеди Будды. Повидимому вокруг VI в. развивается в Персии деятельность Заратустры⁶⁰, возвысившего народные верования до стройной системы, в которой идея спасения (от зла) является существенной. Культ Митры, первоначально второстепенного божества, начинает тоже развиваться вероятно с VI в. до Р. Х. Но через несколько столетий мистериальный пыл как бы теряет всюду свою творческую силу; мистериальные культы дробятся, мельчают, порой сливаются одни с другими. Одно несомненно — само языческое религиозное сознание не могло окончательно удовлетворяться мистериями. **Мистерии не могли подняться выше символического** преодоления зла смерти — они несомненно приближали языческое сознание к запредельной тайне бытия, но не могли **ввести** в нее. Высшая реальность чуть-чуть приоткрывалась перед языческим миром, но не могла открыться ему совершенно. Это создавало тоскливую **ненасытимость** души — и отсюда черта трагической неудовлетворенности, которая томила лучшие души в языческом мире⁶¹. Христианство тем и ответило на запросы этих душ, что оно дало им подлинную встречу с подлинной высшей Реальностью. Не символы, не образы, а живая личность Христа предстала перед языческим миром и покорила его.

Но теперь, после изложения нами различных мистериальных культов, мы постараемся выяснить, можно ли серьезно говорить о влиянии их на образ Христа, каким Его видело и видит

христианство?

4. Языческие Мистерии и Христианство.

Символизм в язычестве.

Те, кто связывают христианство с языческими мистериями, обычно забывают, что христианство опирается (в своем сознании во всяком случае) на исторически реальные события (жизнь, смерть, воскресение Христа), тогда как все языческие мистерии являются (**для самого язычества**) по существу своему **символическими**. Даже там, где «действующее лицо» (как это было, напр., в отношении Озириса, о котором говорили, что он когда-то «царствовал» на земле) имеет в глазах мистов некоторую долю реальности, религиозная сила и действенность образов все же определяется символическим смыслом образа. Именно это обстоятельство и создавало близость мистериальных образов между собой, так что можно, с достаточным основанием, говорить о том, как один и тот же образ получал новые черты, попадая в новую культурную духовную среду. Так образ Озириса, по-видимому⁶², определил эволюцию образов Адониса, а затем и образа Диониса. Так в атмосфере религиозного синкретизма (от III в. до Р. Х. до V в. после Р. Х.) отождествлялись, смешивались разные образы «великой матери богов» (Кибелы, Изиды, Артемиды, Афродиты и образ Матери-земли — Деметры и т. д.). Этот процесс очень близок к так наз. «священным бракам» (этот термин принят в отношении истории религиозной жизни в древней Греции), благодаря которым создавалось некоторое единство верований⁶³ внутри той или иной религиозной группы.

Действенная сила мистерий вообще **опиралась не на историческую реальность**, а на ту «идею», которая воплощалась в те или иные образы. О мистериях когда-то было сказано, что их «одеванием», в которое они облакаются в сознании, является миф, т. е. некое создание религиозной мысли или воображения; действительно, в основе мистерии всегда была «идея», но эта идея облакалась в то или иное «мифическое» содержание. «Миф» означает не просто некое поэтическое сказание, но его задача состояла в том, чтобы быть выражением, а затем и символом той идеи, которая лежала в основе той или иной мистерии. Некоторые народы (напр., древние греки) отличались исключительным даром в развитии их мифологии, другие наоборот этого дара не имели. Но **всему язычеству присущ символизм**, как выражение того, что язычество не имело откровения, что оно созерцало Бога лишь в символах.

В мистериях эта общая символическая природа язычества связывалась с темой загробного существования, т. е. с темой смерти и возможности какой-то посмертной жизни. Даже в примитивном анимизме, т. е. веровании, что душа после смерти тела продолжает жить, эта тема является центральной, — но в мистериях привходит сюда еще идея «спасения» от опасностей загробной жизни, от ее «злключений». Развиваясь в форму культа, в то или иное «богослужение», идея «спасения» стала с особенной силой и настойчивостью связываться постепенно с образом страдающего, умирающего, а затем воскресающего бога или полу божественного существа. Здесь перед нами не столько загадочное, сколько знаменательное **предчувствие** той «благой вести» о спасении людей через крестную смерть и воскресение Христа, которая составляет живую основу христианства. Конечно, ничего больше в мистериях видеть невозможно: **христианство не выросло из языческих мистерий**, оно не есть какая-то (хотя бы и высшая) стадия в развитии мистериальных идей. Только при поверхностном сопоставлении христианства с языческими мистериями можно так ставить вопрос, — ближайший же анализ показывает, что христианство говорит совсем о другом в сравнении с язычеством. Но конечно языческий (в частности эллинистический) мир через развитие мистерий как бы готовился, чтобы воспринять благую весть, принесенную людям Христом. В

свете христоцентрического понимания религиозной жизни человечества это совершенно ясно. При этом характерно, что, как мы уже указывали, по мере приближения «времени и сроков» к Боговоплощению Христа, мистериальное творчество затихает и замирает. Так звезды, яркие на ночном небе, начинают бледнеть, когда обозначаются первые признаки приближающегося восхода солнца.

Обратимся сначала к сравнительному анализу идеи смерти и воскресения, а затем к сравнительному сопоставлению тех образов, в которых воплощалась эта идея.

Реальность воскресения Христа.

Христос умер на кресте и на третий день воскрес — не как дух, а как живой человек в полноте его сущности («что ищите живого между мертвыми», сказали Ангелы Марии Магдалине и другим женщинам, пришедшим ко гробу с ароматами (Лука 24:5). Но даже ближайшим ученикам Господа, много раз слышавшим от Него о воскресении, было трудно принять этот факт: рассказы Марии Магдалины и других женщин о воскресении Христа «показались им пустыми и они не поверили им» (Там же 24:11). Когда Христос Сам явился апостолам, то они «смуглись и испугались, подумав, что видят духа. Но Он сказал им: что вы смущаетесь? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам, **осяжите** Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня» (Там же 24:26—39).

Хотя в иудействе было представление о загробной жизни (кроме саддукеев, которые всячески отрицали воскресение), но это представление было у них неясно и расплывчато. Любопытно тут же отметить, что с появлением христианства и с его твердым свидетельством о воскресении, иудейская мысль (особенно в мистических трактатах Каббалы) решительно эволюционировала в сторону отрицания воскресения⁶⁴. Во всяком случае апостолам не легко было овладеть идеей воскресения — мы имеем яркое свидетельство этого в скептическом отношении ап. Фомы к рассказам других учеников о том, что они видели воскресшего Господа (Ап. Фома поверил в воскресение Христа лишь тогда, когда сам увидел Его).

Вся трудность для апостолов и для всех, кто шел за Христом, принять воскресение Христа заключалась именно в **полной реальности** воскресшего Спасителя. Трудность была не столько в самой идее воскресения, даже не в понимании этой идеи, а именно в ослепляющей **реальности воскресения**. Существенно здесь было и то, что воскресение Христа было и **преображением** Его плоти.

Ученики часто не узнавали Его, когда Он к ним приходил; Он появлялся «при закрытых дверях» (Иоанн 20:19), потом снова становился невидим, исчезал... Тут были уже новые свойства во Христе: в Нем была вся прежняя полнота телесной жизни (чтобы показать ученикам всю реальность своего воскресения к жизни, Христос «взяв печеной рыбы и сотового меда, ел перед учениками», Лука 24:42—43), но были и эти новые свойства. Ап. Павел так поясняет это: «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Коринфянам 15:44). Духовное тело было у воскресшего Господа подлинным телом, но уже преобразенным, — с ним Господь и вознесся на небо. В духовном теле преобладалось (хотя и не исчезало) пространство.

Воскресшего Господа видели многие, но последующие поколения (кроме случаев, когда Господь являлся Сам, как явился Он Ап. Павлу) жили только **верой** в подлинную реальность воскресения Христа. На этой вере стояло и стоит христианство доньше и превратить Его воскресение в некий символ значит уже отойти от христианства⁶⁵.

Внехристианские учения о посмертном существовании.

Если мы обратимся к Внехристианским учениям о посмертном существовании и воскресении, то здесь прежде всего надо отвести в сторону все (преимущественно индусские) учения о «переселении душ», в которых хотя и утверждается реальность посмертной жизни и в каком-то смысле даже говорится о «воскресении» в перевоплощении, — но перевоплощение дает жизнь уже не тому человеку, который был раньше на земле, а лишь духовному ядру в нем. Отрицание индивидуального посмертного существования есть поэтому низведение нашей земной индивидуальности до уровня случайной оболочки в том духовном «ядре», которое без конца сменяет свои индивидуальные «оболочки» одну на другую... Учение о «перевроплощении» вообще не связывает в индивидуальность нынешнюю и будущую жизнь, так как наша индивидуальность, по этому учению, со смертью исчезает; индивидуальность в человеке вообще **не связана** в этом учении с его «сущностью» с тем духовным ядром, которое без конца перевоплощается в новые и новые «личности». Христианство же говорит о том, что посмертное наше существование есть продолжение жизни **именно той самой индивидуальности**, какая жила на земле⁶⁶. Заметим тут же, что в античной Греции (по-видимому с VIII в. до Р. Х.) учение о перевоплощении получило очень большое распространение — напр., в орфических кругах. Но орфики, учение которых было своеобразным преобразованием культа Диониса, все же выработали особое учение о том, как прекратить бесконечные перевоплощения.

Оставляя в стороне все эти религиозные течения, которые не признавали посмертного существования каждой индивидуальности и учили лишь о бесконечной жизни в разных перевоплощениях некоего духовного ядра в человеке, — обратимся к тем религиозным движениям вне христианства, которые учили о посмертном существовании каждой индивидуальности.

Персидское учение о посмертном существовании.

Что касается иранского (персидского) учения, то в нем надо различать по крайней мере три эпохи в развитии его религиозного учения. В доисторический период, когда только определялись особенности иранского вероисповедания, в основе его стояла **моральная** тема — о силе, реальности зла в мире и о борьбе с ним. Зло мыслилось, как сила космическая, божественная, и хотя в конечной стадии оно должно быть побеждено добром, но борьба зла с добром еще идет в мире; люди должны поэтому всячески охранять в себе чистоту, блюсти требования морального сознания. Тело усопшего человека, как пораженное смертью, т. е. силой зла, признавалось нечистым, — поэтому тела усопших уносились за пределы города и оставлялись без всякого присмотра; пока не уничтожатся. Душа же должна идти на суд, на котором решится ее судьба, — но во всяком случае эта посмертная жизнь **души** была все же **продолжением** прежней ее земной жизни и определялась в зависимости от того, чем жила душа на земле — добром или злом. Во второй же период, когда религиозная реформа Заратустры (VI-VII в. до Р. Х.) очистила религиозные представления персов, какими они были до этого времени, устранила все элементы магизма, поклонение огню и т. д., религия приняла последовательный характер чисто морального учения. Здесь постепенно вырабатывается учение о спасении, а позже (по всей вероятности, уже под **влиянием христианства**) вырабатывается учение о «спасителе», который и победит окончательно силы зла.

Наконец, за 3—4 века до Р. Х. (может быть несколько и раньше) развивается мистериальный культ, связанный с второстепенным (до того времени) божеством — Митрой. Однако никаких **мистерий** (в точном смысле слова) **на основе идеи** воскресения в персидской религии не было: идея посмертной жизни каждой души, утверждая неуничтожаемость индивидуальности через жизнь души, не была связана с Митрой: Митра сам не умирал, а

потому и не воскресал⁶⁷. Его подвиг состоял в убийстве быка, кровь которого имела в себе залог жизни. Митра был для тех, кто участвовал в его мистериях, источником силы, и его естественно особенно чтили те, кому приходилось воевать (последователи Митры и назывались «солдаты Митры»). Однако в конце мира, при торжестве добра и обновлении мира, Митра магической силой воскрешал тела праведных — что было наградой за добрую жизнь. Вообще, участие в мистериях Митры **не было условием воскрешения** — таким условием была только праведная жизнь; никакого «соединения» с Митрой участие в таинствах не давало, кроме жизненной силы, т. е. помогало **в жизни**, а не после смерти. Это очень близко к тотемизму.

Как видим, различие митраизма от христианства очень глубоко и сравнивать Христа и Митру можно лишь при игнорировании существенных черт в том и другом.

Египетские учения о бессмертной жизни.

Ближе к христианству стоят, конечно, египетские учения о посмертной жизни и египетские мистерии. И в Египте, как и в персидских верованиях, дело идет о посмертном существовании, т. е. **продолжении** той самой индивидуальной жизни, какая была до смерти. В Египте это продолжение жизни после смерти было связано с соединением с Озирисом (для чего и нужно было участие в мистериях); точнее говоря, дело было не в соединении, а в **отождествлении** с Озирисом. Для самого Озириса его возврат к жизни (после убийства его братом его Сетом на почве ревности) был собственно новым **рождением** (почему Озирис и изображается часто ребенком). Притом, если Озирис и возвращался к жизни (притом **не в полноте** своих прежних свойств⁶⁸, то жизнь его сосредоточивается уже в загробном только царстве, что и нашло свое выражение в том, что из солнечного бога Озирис стал лунным богом. Смерть Озириса не заключала в себе никакой искупительной силы, — и его возврат к жизни был лишь как бы прототипом возврата в бытие для людей. В отличие от морального ригоризма персов, египтяне придавали значение не самим делам, а некоторым магическим действиям после смерти. К таким магическим средствам относилось между прочим положение в гроб молитвы — в ней было важно упомянуть о добрых делах, хотя бы их на самом деле и не было.

Сравнивая египетские верования с христианством, мы никак не могли бы сказать, что в христианстве надо видеть некую «высшую» форму того, что признавали египтяне. Озирис гибнет от руки брата на почве ревности, — как это далеко от добровольной жертвы собой для спасения людей у Христа! Воскресение в земном теле чуждо египетскому сознанию; мумифицирование тел усопших **не готовило это тело к воскресению**, а было связано с учением египтян о том, что индивидуальность человека (его «Ка» по египетской терминологии) для своего сохранения нуждалась — до ее отождествления с Озирисом — в сохранении тела (или его остатков). Правда, в египетской «Книге мертвых» есть слова о том, что «Озирис обещает оправданному, что душа его не будет разлучена с телом». Но как говорит один исследователь (Море), по египетским воззрениям «рай есть прекрасно устроенная **могила**, где двойник человека находит свой дом, обильно снабженный всем необходимым, полный друзей, женщин и цветов». Тут есть уже какое-то приближение к тому, что принесло христианство людям, но все это лишь отдельный элемент того, что в цельности раскрылось в христианстве.

«Воскресение» в мистериях.

Если Озирис погибает вследствие ревности брата и возвращается к жизни благодаря стараниям сестры — жены Изиды, то герои других восточных мистерий тоже гибнут вследствие

убиения их, но уже дикой животной силой (вепрем). Таков, напр., Аттис: первоначальная схема мифа о нем очень груба, но в эллинизированной форме это полубог — юноша, погибающий от вепря. Его «хоронят» — см. подробности об этом в предыдущей главе, — и на третий день жрецы восклицают: «успокойтесь, мисты, бог спасен; так и вам будет спасение от страданий». Слова о том, что «бог спасен» хорошо выражают пассивное положение самого Аттиса, — и его смерть не есть условие «воскресения», а только условие новой, преображенной жизни Аттиса. Невинная жертва грубой силы, случайно оборвавшей его жизнь, возвращается к жизни — но эта мифическая оболочка облекает мистериальное ядро, сущность которого заключается в возвращении к жизни невинной жертвы.

Аттис не шел сам на смерть⁶⁹, которая и не была поэтому добровольной жертвой, но миф о нем фиксировал смутную надежду на возврат к жизни тех, кто приобщился к мистерии.

Другой мистериальный герой, Адонис (как и другие напр., Гиацинт), тоже погибает от дикого зверя — но ритуал, связанный с Адонисом, является более пышным (те же похороны, плач женщин над умершим, возвращение к жизни на третий день⁷⁰). Знакомый уже нам автор Weigall, приведя мнения разных ученых, что «история погребения и возвращения к жизни Иисуса является мифом, извлеченным из религии Адониса», все же не решается принять это нелепое утверждение и говорит: «рассказ Евангелия о смерти и погребении Христа **без сомнения правдив**». Приведем еще одни характерные слова этого автора, которые сами за себя говорят: «если распятие Иисуса имело место на еврейскую Пасху, т. е. в дни весенних празднеств, существовавших повсюду, то это само по себе **не доказывает**, что вся история распятия была взята из языческих рассказов». Конечно, да, скажем и мы... В том то и дело, что **доказательств** того, что евангельские повествования есть просто «мифологизация» каких-то реальных событий вообще никто не дал — в том числе и знаменитый Bultmann с его пресловутой «демифологизацией».

«Воскресение» Диониса.

Нам остается еще коснуться в нескольких словах мифов о Дионисе, которые часто приводятся, как источник евангельских рассказов. Сам по себе культ Диониса очень сложен; по-видимому, он имел даже несколько источников; существует много вариантов этого мифа, мало согласованных один с другим. Приблизительно в VIII в. до Р. Х. культ Диониса был преобразован и смягчен в так наз. орфизме, — и в этой «реформе» сказалось по-видимому влияние египетских рассказов о смерти Озириса. Тело Диониса (как и Озириса), по этим сказаниям, разрывается на части, но именно в орфизме Дионис воскресает. В орфическом своем одеянии культ Диониса держался долго, — а Орфей (очень древний греческий мифический образ) выступает как образ пророка дионисийства. На почве орфизма развивается довольно интенсивно сложная богословская система, в том числе учение, несколько приближающееся к христианской доктрине о первородном грехе. Вообще влияние христианства на поздний орфизм можно считать бесспорным, — мы уже упоминали об изображении Орфея распятым — это слишком явное подражание христианству (изображение распятого Орфея относят к IV веку по Р. Х.).

Внешнее и поверхностное сходство рассказов о Дионисе с христианством то же, что и в только что разобранных других культах. Да, и в культе Диониса есть смерть (растерзание его титанами), есть и возвращение к жизни, но за этим чисто поверхностным сходством стоит такое глубокое различие от христианства, которое говорит о добровольной смерти Христа для искупления грехов людей и о воскресении Христа в преображенном теле.

Сравнение языческих мистерий с христианством.

Если подвести итоги сравнению христианства с различными языческими мистериями, то оказывается, что в разных мистериальных культах есть некоторое, но очень отдаленное сходство с христианством, с его центральным учением о добровольной смерти Христа, которая была Его искупительным подвигом и завершилась Его воскресением. Думать, что все это учение христианства есть некое мифологическое **добавление** к какому-то реальному историческому событию — смерти некоего Учителя — можно только, нарочито желая представить христианство, как одну из ступеней в развитии мифологического творчества в человечестве. Конечно, нельзя отрицать того, что вокруг исторических лиц всегда легко слагаются легенды, что из «кусочков» подлинно исторических событий слагаются позже пышные повествования. В самом христианстве было ясное сознание этой опасности — и Церковь отвергла (уже в II в), всякого рода легенды, не имеющие основания в основной традиции — таких «апокрифов» было тогда много. Апокрифы и есть настоящая христианская мифология, часто благочестивая и даже ценная, но все это апокрифы, тщасься «раскрыть» то, что осталось закрытым, неявленным. Но церковь строго отличала основное предание, идущее от апостолов, от этих измышлений, — и на основе этого различия и возникло уточнение того, что церковь признала «Священным Писанием». Эта строгость церкви говорит очень хорошо о критическом различии в самой ранней церкви подлинного и неподлинного, реального и вымышленного. Критическая установка очень рано определилась в христианстве именно потому, что христианство распространялось в языческой среде, насыщенной мифологическими сказаниями. Для церкви потому и было так важно отделить реальное от мифического, что все христианство с самого начала проникнуто живым чувством **реальности** Христа в начале на земле, а после Вознесения — на небе. В реальности Христа вся сила христианства — малейшая даже тень мифологизма была нестерпима для тех, кто исповедовал Христа распятого и воскресшего.

Основные черты христианства.

Распространение христианства в языческой среде не было аналогичным распространению других культов⁷¹, — христианство не только отделяло себя, но даже и противопоставляло себя разным современным ему языческим религиозным движениям. Это вовсе не было психологией «сектантства»; сами христиане глубочайшим образом чувствовали, что у них не было ничего общего с языческим миром — конечно, не по упрямству сектантов, а по глубокому сознанию несоединимости следования Христу с признанием тех или иных языческих богов, с принесением им жертв. Рецепция христианской церковью тех или иных учений, обрядов, существовавших до христианства, была крайне осторожной, медленной. Не упрямство сектантов определяло собой отбрасывание тех или иных еретических движений, которые все время рождались из **психологии синкретизма**, т. е. сочетания христианских и нехристианских начал. Атмосфера синкретизма была в первые века христианства не просто общераспространенной, — но ее можно даже назвать сгущенной, полной внутреннего возбуждения и миссионерского пыла⁷². И все же христианство тщательно оберегало себя от смешения с чужими верованиями и культами. Христиане шли на страдания и смерть, чтобы остаться верными тому, что давала им Церковь. Эта жизнь **Церкви**, это самосохранение Церкви есть, конечно, наиболее яркое свидетельство **реализма** в христианстве, его не сводимости к каким-то Внехристианским источникам. Христианская Церковь развивалась из самой себя, силою Св. Духа; как от начала, так и дальше, она была цельна, как живой организм. Потому

Церковь и смогла исторически удержаться и окрепнуть в первые века своего существования. Однако Церковь вступила все же на путь рецепции многого как из иудейства, так и язычества, — но это была рецепция, т. е. переработка чужого материала в соответствии с «духом» христианства, т. е. его основным преданием. Через эту рецепцию, требовавшую большой духовной зоркости и даже напряжения, Церковь все больше являла свое центральное положение в религиозной истории человечества, а вместе с тем и само христианство, вращаясь в историю, росло и развивалось. Нам остается теперь очень кратко коснуться этой темы, чтобы закончить всю тему о «христианстве в истории».

5. Рецепция внехристианского материала.

Вхождение христианства в историю.

Христианство росло и развивалось в истории. Это развитие было **лишь раскрытием** того, что получили ученики Христа от Него самого, — поэтому Церковь христианская с самого начала питалась «священным преданием», т. е. всем тем, что переходило от одного поколения к другому, как основа и руководство. Противники христианства часто противопоставляют учение Иисуса учению об Иисусе, — но все учение о Христе, как оно позже было запечатлено в Никео-Цареградском символе (IV в.), до развития Халкидонского догмата в V в. о двух природах (божественной и человеческой) в единой Личности Богочеловека — есть не что иное, как **оформление той исходной веры**, какой жили христиане, начиная от первого поколения (апостолы и ученики). Господь, «сый в лоне Отчем» («Я и Отец одно», — сказал Господь, — Иоанн 10:30, 14:10), был для христиан истинный Бог и истинный человек, — как это и закрепил Халкидонский догмат.

Все догматическое содержание христианства (учение о св. Троице, учение христологическое о двух природах во Христе при единстве Его Личности) уже содержалось в вере апостолов, но оно не сразу облеклось в те догматические формулы, которые были высказаны на Вселенских Соборах. Дело Соборов в том и заключалось, чтобы в ясных и точных словах выразить изначальное содержание христианской веры — в такой форме, чтобы этим отсекались неверные учения (ереси). Появление ересей и было историческим «поводом», который побуждал церковное сознание к выработке точного выражения христианской веры. Однако, сами по себе ереси все же были проявлением именно того, что христианство вращалось в историю, входило в мир мысли, как она слагалась еще до Христа. Оплодотворяя в «обновлении ума» (Рим. 12:2) существовавшие тогда учения и идеи, христианство тем самым вступало на путь их **рецепции**.

Но вхождение христианской Церкви в план истории касалось не только учения о Боге, о Христе, но и ряда других сторон христианского сознания. Из этого материала мы выделили дальше вопрос о почитании Божией Матери, в виду того исключительного значения, какое принадлежит ему в христианской жизни, — а также в виду того, что в этом пункте часто сосредоточиваются особенно сильные нападки антихристианской литературы.

Мы коснемся, наконец, хоть и в краткой форме, и того, как сказилось вхождение христианства в историю на выработке богослужебных форм.

Развитие тринитарного догмата.

Обращаясь к изучению того, как развивалось **догматическое** учение христианства, и имея в виду, что оно было ответом на еретическое отклонение от основного и изначального ядра христианской веры, мы имеем две основных темы — тему о триединстве в Боге и тему о Христе, как Богочеловеке.

Христианство уже в первичном, так наз. крещальном символе веры, крестя «во имя Отца, Сына и Святого Духа», не отходило от изначальной, идущей от Ветхого Завета веры во единого Бога. Но как же понять это единство при троичности Лиц (Отца, Сына и Св. Духа)? Уже в конце II и особенно в III веке возникают различные попытки связать понятия единства и троичности в Боге, но они явно были малоудовлетворительны. На этой почве и родилась самая значительная ересь раннего христианства — учение Ария, который видел в Иисусе Христе «Сына Божия по

благодати» — т. е. не по сущности. Принцип троичности этим зачеркивался, зато в полной силе утверждался принцип единства в Боге. Это был возврат к ветхозаветному монотеизму, — и Церковь без колебаний его отвергла, утвердив связь двух принципов в учении о «триединстве» в Боге. Но трудность для христианского ума в истолковании триединства Бога все же оставалась; однажды пробужденный к осознанию трудностей рационального усвоения основного догмата Св. Троицы, христианский ум стоял беспомощно перед ним, хотя и был тверд в признании самой идеи триединства. Лишь благодаря великим Отцам Церкви — св. [Василию Великому](#), св. [Григорию Богослову](#) и св. Григорию Нисскому — христианское сознание овладело, насколько это вообще возможно человеческому уму, великой тайной Триединого Бога. Это удалось через рецепцию тех логических анализов, которые были уже развиты греческой мыслью — а именно Платоном. Отцы Церкви разъяснили, что троичность Лиц Св. Троицы не ослабляется началом единства: Бог един по сущности, но троичен по ипостаси. Соотношение единства «рода» при многообразии «видов» разработано было Платоном для общих сторон бытия, а великие Отцы Церкви подчеркнули, что «общее» (СУЩНОСТЬ в Боге) столь же реально, как и «частное» (три Лица). Равнобожественность Лиц св. Троицы не могла бы быть выражена через их «подобосущие», — ибо тогда был бы «тритеизм» (три отдельных Божества), а единство в Боге оказалось бы отвергнутым. Лишь при «единосущии» трех Лиц сохраняется как различие трех Лиц, так и единство их. Рациональное раскрытие этого стало возможно таким образом позже, чем был принят Церковью самый догмат, — что и понятно: руководимая Св. Духом Церковь осознала истину Триединства уже на Никейском соборе (325), а Отцы, разъяснившие догмат Св. Троицы, принадлежали уже к «посленикейскому» богословию.

Тот факт, что рациональное истолкование тайны триединства в Боге было связано с христианской рецепцией Платоновских анализов о соотношении «общего» и «частного», — есть именно факт рецепции **и только**. Вера в триединство в Боге удержалась в христианстве потому, что она отвечала изначальному, идущему от самого Господа верованию, но использование догмата пришло позднее. Богословие рождалось из веры — а не наоборот. Вот почему христианская рецепция платонизма, свидетельствуя о христианской переработке платонизма, есть раскрытие в истории, развитие во времени того, что, как подлинная и вечная истина, было изначально достоянием Церкви.

Развитие христологического догмата

Аналогичный процесс мы наблюдаем и в развитии христологического догмата. Он развивался, исходя из первичного верования в то, что Христос, будучи человеком в полноте его свойств, был истинным Сыном Божиим, был Богом. Живое единство богочеловечества во Христе исповедовалось Церковью изначально, — но и здесь запросы ума не сразу нашли должное удовлетворение. Аналогично ереси Ария в теме триединства в Божестве возникла ересь Аполлинария в христологическом догмате. Желая выразить и осознать тайну единства в Богочеловеке, Аполлинарий пришел к мысли, что это единство обеспечивается тем, что во Христе только тело и душа были человеческими, а дух в Нем (по терминологии Аполлинария — «логос») был уже Божественный, что и определяло, по мысли Аполлинария, единство во Христе. Но сразу же стали видны и те новые затруднения, которые вытекали из рациональной схемы Аполлинария: эта схема бесспорно утверждала начало единства в личности Иисуса Христа, но за то из этой схемы вытекало, что человеческая природа во Христе не была полной (человек не состоит только из тела и души — в нем есть еще духовная сторона). В ответ на эти блуждания мысли Церковь ответила на Халкидонском соборе (V в.) твердым исповеданием того, что во Христе и божественная и человеческая природа обе были в полноте (Он был «истинный Бог и

истинный человек»); обе природы, хотя и неслиянны, но и нераздельны, **Личность** в Богочеловеке одна. Таков христологический догмат, как его исповедала Церковь, — но рациональное раскрытие его пришло позже — опять на основе христианской рецепции учения Аристотеля об «ипостаси». **Леонтий Византийский** (VI в.) развил учение об «воипостасинии», что сделало понятным, как человеческая ипостась во Христе (понятие о чем неустранимо, чтобы не впасть в явное или скрытое аполлинарианство) «воиспостизируется» божественной Ипостасью, чем создается единство в личности Христа.

Различия в развитии христианства и язычества.

Приведенные нами примеры с достаточной ясностью вскрывают, как внехристианские понятия и учения могли войти в состав христианской доктрины — через их рецепцию. Этот процесс менее всего может быть уподобляем известному уже нами явлению **синкретизма** в языческом религиозном сознании. Иногда у противников христианства встречается именно эта мысль, что догматическое развитие в Церкви входит в общее русло религиозного синкретизма эллинистической эпохи. Мысль эта совершенно ложна, а вместе с тем с ней связано глубочайшее отличие **эволюции религиозного сознания в язычестве и в христианстве**.

В язычестве эта эволюция ведет от примитивных форм сознания, часто убогих и расплывчатых, к более возвышенным и определенным идеям. Так, на почве индуизма, Упанишад в отношении ранних Вед есть бесспорно углубление и одухотворение начальных индусских верований. Так, в буддизме индусское сознание расширяется до универсализма. Так, в религиозной реформе Зороастра исчезают или ослабляются примитивные идеи персидского фольклора. Другой стороной того же процесса является **поглощение** одними образами других, иногда **вытеснение**, а иногда настоящее сращение их. Последнее и есть синкретизм по точному смыслу этого слова, — и, конечно, наиболее ярким и характерным проявлением синкретизма следует считать такие явления в язычестве, как гностицизм (поскольку он был связан с Вавилоном⁷³ и герметизм).

В христианстве же эволюция религиозных воззрений **ничего не прибавляет** к основному фонду религиозного сознания, а только раскрывает в подробностях и дополнениях то, что было принесено Господом Иисусом Христом. Христианство «развивалось» **органически**, изнутри; если оно брало термины или обряды извне, то потому, что они давали наиболее полное выражение и раскрытие того, чем жило христианство изначально. Поэтому, при анализе того, что мы находим в христианских идеях близкого с внехристианским материалом, надо иметь всегда в виду **органический** рост сознания, факт христианской рецепции того, что привходило в христианство извне.

Почитание Божией Матери в христианстве.

С особой ясностью этот принцип выступает в том, как сложилось в христианстве почитание Божьей Матери. Это почитание было уже у апостолов, с которыми в постоянном общении была Божья Мать, как об этом свидетельствуют «Деяния Апостолов». Но Божья Мать, по завету самого Господа, после распятия и смерти Его, была связана с Апост. Иоанном Богословом, — почитание же Ее очень раннее: достаточно указать на письмо св. Игнатия Богоносца к его старцу и учителю Апостолу Иоанну Богослову. В той атмосфере безоблачного реализма, когда никому не приходило в голову сомневаться в историческом существовании Христа, почитание Божьей Матери само было бесспорным и безоблачным. Но когда начались в

Церкви христологические споры, вопрос о почитании Божьей Матери получил неизбежно догматическое значение. Родила ли Божья Матерь Богочеловека или просто человека Иисуса, — или как это формулировали в Константинополе — почитать ли Ее «Богородицей» (родившей Богочеловека) или «Христородицей» (родившей человека — Иисуса)? В церковном сознании по существу не было сомнений в этом, — поэтому на III Вселенском соборе (в Эфесе в начале V в.) вопрос о почитании Божьей Матери получил свое твердое и окончательное разрешение. Но догматические разногласия, связанные с почитанием Божьей Матери, на этом, к сожалению, не кончились. Когда в XVI в. разразилась в Зап. Европе буря реформации (Лютер, Кальвин, Цвингли, — тогда же отделилась и англиканская церковь), то почитание Божьей Матери было сведено просто к почитанию Ее, как матери Иисуса, — т. е. догматическая глубина, так ясно выраженная в слове «Богородица», исчезла. Но с другой стороны в римском католицизме стало постепенно утверждаться, а на Ватиканском Соборе было и закреплено, учение о «беспорочном зачатии» самой Божьей Матери, — чего не признавало и не признает Православие. Если бы Пресвятая Дева сама была зачата в «непорочном зачатии», тогда Сын Ее, Иисус Христос, не обладал бы всей полнотой человеческой природы. По православному учению, Христос родился от Приснодевы Марии, но Она сама пришла в мир через естественное рождение от Ее родителей, Иоакима и Анны.

В религиозно исторической литературе, поскольку она развивалась преимущественно в протестантских странах, вопрос о почитании Девы Марии принял особенно острый, неприемлемый для христианина характер. Почитание у христиан Божьей Матери, особенно почитание Ее приснодевства, стали сопоставлять с культом Земли, «Великой Матери богов», Изиды и т. д. Конечно, здесь есть несомненная, хотя и частичная параллель, — но и только: **смысл** этих культов и почитания у христиан Божьей Матери **глубоко** различны. Войдем в некоторые подробности.

Языческий культ Матери земли.

Мы достаточно уже говорили о значении «христоцентрического» понимания истории религиозной жизни человечества и не будем к этому возвращаться. Важно здесь то, что с христианской точки зрения неправильно все отвергать в язычестве. Язычество, выросшее на основе тех остатков (от райской жизни прародителей) благочестия и богомыслия, которые определяли самую потребность богообщения, у отдельных лиц не раз возвышалось до предсознания и предчувствия тех истин, которые в полноте были явлены в Иисусе Христе. Конечно, это не христианство унижает, а, наоборот, возвышает язычество... Однако, если обратиться к сравнительному сближению образов Божьей Матери и культов, о которых мы только что упоминали, то не трудно убедиться в их существенном различии. В язычестве всюду был распространен культ «матери земли», говоря общее — **культ творческой мощи природы**. В натуралистических богоисканиях это было даже более естественно, чем культ солнца, луны или звезд, — ведь творческая мощь природы, ее таинственная неистощимость не могла не вызывать сознание, что в этой мощи есть божественная основа. Вместе с тем, творческая сила природы, — тоже вполне естественно — сознавалась близкой к рождению детей у людей. Таким образом божественная основа всякого природного творчества (1), творческой силы природы (2) и чадородия у людей и животных (3) порождала различные религиозные представления об этом. То поклонялись в язычестве «Великой Матери богов» (латинская характеристика восточных культов, напр., Кибелы, отчасти Изиды, индусской Addytia), то поклонялись природной мощи земли («мать земля», Деметра, Афродита, иногда Артемида и другие образы), то поклонялись силе чадородия у людей и связанной с этим тайной эроса (Иштар, Астарта, Афродита и другие

образы). Материнство в горней сфере, в природе, у людей, связанные с этим культы (иногда очень трогательные — как это особенно глубоко выражено в вавилонских и египетских молитвах) — все это вызывало религиозное поклонение, поддерживало религиозную жизнь. Но самые образы были символами, — их мифическая природа ничему не мешала, но в то же время и вызывала новые и новые порождения религиозной фантазии. Достаточно заглянуть в ранний (II-I в. до Р. Х.) и более поздний (I-V в. после Р. Х.) гностицизм, чтобы увидеть, до каких крайних пределов могла уходить религиозная фантазия (напр., в построениях полу христианских гностиков Василида, Валентина и их последователей).

К почитанию Божией Матери, Девы Марии, **все это не имеет никакого отношения**. У Христа была Мать, часто сопровождавшая своего Сына (см. брак в Кане Галилейской, следование за Господом на Голгофу). Когда по воскресении Христа ученики собирались вместе, с ними, несомненно, была и пресвятая Богородица, — как это описано в Деяниях ([Деян. 1:14](#)). Почитание Господа Иисуса Христа естественно распространялось и на Его Мать — и все это было связано с чувством глубочайшей реальности и Господа и Его Матери.

Но вот рассказ о благовещении, о рождении Спасителя как будто напоминает аналогичные рассказы в язычестве, — т. е. как будто здесь вплетается влияние языческой мифологии. «Рождение младенца» есть действительно сюжет, который не раз встречается в религиозных сказаниях⁷⁴, — но в частом повторении столь естественного факта или темы может ли быть что-нибудь неожиданное, нужно ли искать здесь какого-то особого «влияния» одних сказаний на другие? Конечно, нет! Но рождение без земного отца и при участии какого-либо божества (этот мифологический сюжет встречается в язычестве часто, особенно был он распространен в Греции) не является ли источником евангельского рассказа о рождении младенца без отца? Но один из самых скептических критиков вынужден был признать, что рассказ о чудесном рождении младенца у Марии (уже засвидетельствованный к концу 1-го века в Евангелии от Луки), «распространился очень быстро», но будто бы потому, что «последователям Христа было более приятно думать и чувствовать о **чудесном** рождении Господа»⁷⁵. Думать всерьез, что раннее христианство искало «более приятных» для религиозного сознания, повествований о Христе, это значит совершенно не чувствовать того трепетного внимания к божественным тайнам, которое отвращало их трезвое сознание от всяких фантазий (о чем так сильно говорит ап. Павел в первом послании к Тимофею 4:7). Благочестивые выдумки могут, конечно, иметь некоторый успех у легковверных людей, но скоро вызывают возражения и противление у более трезвых. Между тем почитание Божьей Матери в вопросе о рождении Христа без отца, как и вера в приснодевство Божьей Матери, не только не вызывало сомнений или критики, но развивалось в благоговейном внимании к великой тайне Боговоплощения. В этой поистине великой тайне, столь основной для всякого христианского сознания (в тайне Боговоплощения) вхождение Бога в человеческое естество («Слово плоть бысть», Иоанн 1:14), рождение Иисуса без отца является не только изнутри связанным с Боговоплощением, но как бы тонет в нем. Боговоплощение есть сущность христианства, без него христианство не могло бы иметь на души влияние, — но оно есть, конечно, предмет **веры**: Боговоплощение не может быть рационализуемо, оно есть тот основополагающий **факт**, та неисследимая, но живая **реальность**, признание которой дается нам в опыте веры. Те, кто признают в порядке веры факт Боговоплощения, могут ли встретить затруднение в признании рождения Иисуса от Девы Марии без отца?

Само же по себе сопоставление мифологических повествований о различных «рождениях младенца» в различных религиозных системах означает лишь то, что язычество во всех своих прозрениях приближалось к тайне христианства.

Развитие христианского богослужения.

Переходя к заимствованиям в области богослужебных чинов, укажем на то, что зависимость христианства в его богослужебных чинах от исторической среды, в которой развивалось оно, совершенно бесспорно, и прежде всего в отношении Ветхого Завета⁷⁶, откуда христианская община и взяла основные чины своих служб. Кто знает строй наших церковных служб, тот не может не обратить внимания на то, какое огромное место принадлежит Ветхому Завету в наших службах. Однако, христианская Церковь не только обогатила и расширила ветхозаветную традицию, но в целом ряде пунктов и отошла от нее. Не входя в подробности, коснемся только трех пунктов: а) переноса на следующий после субботы день празднования «дня Господня», б) введения новых христианских праздников, с) установления Евхаристии, как основной части литургии. Во всех этих пунктах отхода от ветхозаветной традиции христианская Церковь вышла на путь литургического творчества, в котором она иногда примыкала к тем или иным внехристианским традициям. Это последнее обстоятельство давало и ныне дает повод для обвинения в **влиянии** Внехристианской, т. е. языческой среды на христианство. Но нужно вникнуть ближе в самую суть дела, чтобы убедиться, что дело шло вовсе не о влиянии, а о **рецепции**, т. е. христианской переработке Внехристианского материала.

Обращаясь к вытеснению воскресением субботы, как «дня Господня», мы легко поймем мотивы и основания этой «перемены», окончательно зафиксированной лишь в III веке⁷⁷. Христос воскрес по Св. Писанию «в третий день», что и отмечает наше русское слово «воскресение» или «dies Dominica» — у латинян, dimanche франц. Но в эллинистической среде день после еврейской субботы был днем солнца — откуда и название этого дня — днем солнца (нем. Sonntag, англ. Sunday). Но эта близость христианского празднования воскресенья Господня к языческому культу солнца (из чего постоянно делают неверные и необоснованные обобщения) сразу же вызывала и твердое осознание **иного** смысла праздника в христианстве. Господь часто именовался светом, Он есть «Солнце правды» — и эти термины имеют в христианстве свой собственный законный смысл. Уже [Тертуллиан](#) (III век) писал: «другие считают Солнце — христианским Богом, вследствие нашего обычая в молитве обращаться в сторону востока («восходящего солнца»), но мы это делаем не в силу религиозного почитания солнца». Действительно, видеть в переносе «дня Господня» на воскресение влияние языческого культа солнца прямо бессмысленно; христианство однако в порядке законной рецепции пользовалось различными материалами Внехристианского происхождения⁷⁸. По верному замечанию Ранера «христиане брали образы и символы из античной традиции, чтобы с помощью их выразить то, что в античной религиозности было только интуицией, но что явилось, как высшая реальность во Христе».

Праздник Рождества Христова.

Из новых (в отношении Ветхого Завета) праздников — все, что относилось к жизни, смерти, воскресению Спасителя, а так же к Божией Матери, положило начало новым праздникам. Из Ветхого Завета остался праздник Пасхи, но и он получил в христианстве новый смысл. Остановимся на упомянутом уже выделении праздника Рождества Христова, который первоначально совпадал с праздником Крещения Господня, а еще раньше с праздником Пасхи (еще у [Климента Александрийского](#) читаем: «восход солнца есть образ дня рождения»). Самое выделение праздника Рождества Христова, его фиксация на 25 декабря, были вызваны желанием **противопоставить** христианский праздник «Солнца правды» — языческому празднику солнца

(особенно в культуре Митры). Добавим, что в языческом культе солнца было ночное празднество, в котором воспевалось: «Дева родила младенца, отныне будет возрастать свет». Опасность смешения христианского праздника с языческим культом **была, несомненно, велика**⁷⁹, но Церковь, не боявшаяся рецепции ряда образов из эллинистического мира, хранила в празднике Рождества Христова свою идею, вносила **свой** смысл. Нельзя забывать об этом, нельзя просто выхватывать отдельные выражения и делать выводы о «заимствовании» Церковью того или иного материала из вне-христианского мира. Тайна исторического роста богослужебных чинов и их развития заключалась **не в исключении** терминов и образов из Внехристианского мира, а в христианской переработке, в христианской рецепции Внехристианского материала.

Христианская Евхаристия.

Совершенно особо стоит вопрос о Евхаристии, которая с самого начала была основой богослужебных собраний⁸⁰. По завету самого Господа: «творите сие (т. е. Евхаристию) в Мое воспоминание», христиане собирались для совершения Евхаристии, для причащения Тела и Крови Господа. Вся жизнь Церкви была сосредоточена в евхаристических собраниях, в совершении «Трапезы Господней», — и вокруг евхаристического канона и формировалось богослужение, получившее окончательное свое оформление лишь в IV веке.

Но в современной религиозно-исторической школе, столь проникнутой антихристианскими тенденциями, получило особое распространение учение о том, что христианская Евхаристия есть не что иное, как высшая одухотворенная форма священной трапезы, имевшей место в тотемизме. Особенную силу эта теория получила после работы Робертсона Смита «Чтения о религии семитов», (Robertson Smith: «Lectures on the religion of the Semites», London, 1906)⁸¹. Нечего удивляться, что антихристианские движения нашего времени ухватились за гипотезу Р. Смита, — и в антихристианской литературе (особенно в советской России) эта гипотеза Р. Смита трактуется, как бесспорное будто бы утверждение истории религии. Приведем только одну цитату из книги Ем. Ярославского («Как рождаются, живут и умирают боги и богини»): «христианские священники выдают причащение за особую тайну, за особое таинство... но у разных народов причащение производилось так же, как и в христианстве, и означало соединение человека с телом и кровью своего бога». Ярославский сводит причащение к священной трапезе в тотемизме: «когда перед племенем вставала необходимость напрячь все свои силы, они прибегали к тому, что съедали своего тотема; «верующие» съедали по кусочку своего убитого бога и выпивали его кровь».

Не будем приводить цитат из других антихристианских книг, — они однообразны в этом сведении христианской Евхаристии к той же основе, какая свойственна тотемизму. А то, что в христианстве дело идет о «бескровной жертве», о «преложении» хлеба и вина в тело и кровь Господа Иисуса Христа, объявляется в этих книгах просто высшей формой древнего тотемического обряда⁸².

Мы уже говорили о том, что тотемизм (как это навсегда показал Фрезер в своей книге о тотемизме) **не является религией и не может перейти в нее**, потому что он является чистой магией. Религия может переродиться в магию, подменяться ею, но не обратно. Именно поэтому и невозможно выводить христианскую Евхаристию из тотемизма, так как в христианской Евхаристии **нет ни грамма магии**: Евхаристия, как причащение св. тела и крови Господа, не имеет и не может иметь магического действия. Соединение с Господом через св. Евхаристию является чисто духовным⁸³, даже мистическим, т. е. непроницаемым для нашего сознания; мы соединяемся с Господом во св. Евхаристии в самой глубине нашего существа. По

слову Господа: «ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем». Это есть приобщение наше к Царству Божию, освобождение человеческого естества от его подчиненности природе, от греха, т. е. вхождение наше в духовную жизнь, обычно придавленную нашим естеством. Конечно, отдаленную параллель с тотемизмом тут можно усматривать, но, как и в других сторонах языческих верований, здесь налицо только предчувствие, и предсознание величайшей тайны, связанной с Боговоплощением, смертью и воскресением Господа. Нельзя поэтому сказать, что христианство внесло новый «смысл» в старый тотемический обряд, — оно раскрыло лишь по-новому смысл **еврейской** Пасхи, но и только.

Подчеркнем еще раз, что ритуальная трапеза в тотемизме (после убиения тотема) вовсе не имела религиозного характера — это был чисто магический акт. Когда Р. Смит на основании **косвенных** данных (в частности, на основании наблюдений над бедуинами нашего времени) пытается **установить** религиозный характер ритуальной трапезы в тотемизме, то все это у него остается совершенно необоснованным.

На этом мы заканчиваем наш обзор различных учений и гипотез, реальных фактов и мнимых влияний в вопросе о влиянии язычества на христианство и можем подвести итоги всей этой части нашей книги.

6. Христианство в Истории.

Парадокс христианства.

Парадокс христианства, его сущность и его единственность, его несравнимость заключается в том, что христианство одновременно и исторично и сверхисторично. Ни всецело погрузить его в историю, ни наоборот оторвать его от истории и сделать из него главу из мифологии, одинаково не удастся. Если мы хотим добросовестно и без предубеждений «объяснить» христианство, мы должны признать, что исторический и сверхисторический момент выражены в нем с такой силой, что одно от другого неотделимо. Всякие попытки отодвинуть одну сторону в христианстве за счет другой ведут к тому, что оно остается непонятным. Правда, можно возразить на это, что и другие религиозные системы часто ссылаются на «откровение», которое вводит в исторический материал данной религии начало божественное, над историческое. Но, напр., ислам, который как раз это и утверждает о себе, все же всецело и до конца исторически объясним, что должен признать всякий, кто беспристрастно, но с необходимым вниманием подойдет к анализу и изучению ислама. А о христианстве непредубежденное к нему отношение на каждом шагу **исторического** исследования вынуждено признать, что историческая нить обрывается, и в разрыве исторического материала сияет свет иного мира. Дело не только в тех чудесах, которые за все время **истории** христианство являло миру в необозримом количестве; ведь и в наше время или время близкое к нам чудеса совершались и совершаются всюду. Достаточно напомнить чудесное обновление икон в сов. России, как раз в годы ожесточенной «безбожной компании»; безбожники бесплодно применяли все возможные приемы, чтобы «научно разъяснить» то, что фактически выходило за пределы научного объяснения. Но все же дело не в одних чудесах; как ни важно их свидетельство, но еще важнее **та сила жизни**, которая присуща христианству и которая доньше зажигает души, преображает и обновляет их. А за этим стоит во всей своей непостижимости Личность Господа Иисуса Христа; Он был истинный человек, но и истинный Бог — и в сочетании земного и божественного плана в Его Личности, в нераздельности, но и неслиянности двух природ (человеческой и божественной) в единстве Личности, всюду и во всем историческое неотрываемо от над исторического. Можно без конца упражняться в подыскании исторических параллелей к тем или иным событиями в жизни Христа, но все это не исчерпывает тайны, непостижимой и в то же время явной для всех в Личности Господа.

Историческая сторона в христианстве.

Христианство, конечно, исторично в **одной** своей стороне. Христос пришел на землю в определенном народе, в определенную историческую эпоху. Он говорил со **Своим** народом и на его языке, проповедовал, исцелял, направлял. Его ученики рассеялись по всему свету, но Церковь, созданная Христом, не теряла своего внутреннего единства и пройдя через вековые испытания доньше хранит все те дары, какие Господь дал Церкви. Можно с большей или меньшей основательностью оспаривать во всем этом те или иные части в том грандиозном целом, которое зовется христианством, но несмотря на огромные усилия противников христианства, Церковь живет и открывает себя во всей полноте тем, кто входит в нее и живет ею.

Все это — факты истории; они подлежат историческому исследованию, но и не боятся его. Давно было указано (в русской литературе Хомяковым), что если бы историческое

исследование с неподлежащей сомнению точностью установило, что Евангелие от Матфея неверно приписывается Матфею, то от этого священная сила Евангелия ни на одну йоту не уменьшилась бы (хотя бы и пришлось признать его принадлежащим не Матфею). Если бы было доказано с абсолютной убедительностью, что то или иное послание Ап. Павла не принадлежит ему, то это никак не могло бы повлиять на церковную Авторитетность данного послания. Вообще, церковная значительность того или иного новозаветного материала связана с Церковью, признается Церковью проявлением благодатной силы Св. Духа, и эту авторитетность никакое историческое исследование не могло и не может ослабить. То, что во всех новозаветных материалах перед нами **Священное Писание**, что в них дано Откровение — этого не может отвергнуть никакое историческое исследование. Одинаково невозможно «доказать» наличие в нем Откровения и отвергнуть его; и отрицательное и положительное высказывание о священном Писании не могут коснуться священного его ядра. Священное в Св. Писании просто не открывается историческому исследованию, но оно открыто зато для верующего сознания. И это вовсе не создает какой-то «субъективности» в оценке Св. Писания, а выражает только **границы исторического исследования**. Через историческое исследование **нельзя войти в живое восприятие священной силы Св. Писания**, — но потому тайна христианства и не может быть исторически исследована до конца. Церковь в ее святине остается закрытой для внешнего взора. Мы увидим это яснее в следующей части, посвященной защите Церкви от нападков на нее, но это и значит, что христианство, будучи историчным, в то же время и сверхисторично. А **сверхисторическое нельзя исторически исследовать**, — в этой формуле ясно предстает и реальность сверхисторической стороны христианства и запредельность, закрытость этой сверхисторической стороны.

Христианство не всецело исторично.

Но теперь нам понятна вся тщетность попыток вдвинуть христианство целиком в историю. Можно с большим или меньшим успехом сопоставлять христианство с другими религиями, находить те или иные параллели, сходства, но никогда не удастся целиком «историзировать христианство», т. е. все свести в нем к «исторической» стороне. Правда, для людей, которые отвернулись от христианства, тем более для тех, кто не любит или даже ненавидит его (как, напр., большинство последователей Маркса и Ленина), разные исторические «исследования», превращающие христианство в мозаику, в какое-то литературное смешение Внехристианских верований, могут казаться победоносными. Но христианство давно бы сошло со сцены, если бы оно было только учением, доктриной, — его историческая «живучесть» определяется тем, что христианство есть жизнь во Христе, а вовсе не учение о Христе.

Вот почему существенно ложно все направление современного религиозно-исторического исследования. На том пути, на котором они стоят, им никогда не овладеть сущностью христианства, — и не только христианства. История верований и у других народов открывается **лишь при христоцентрическом их понимании**. Это значит: не христианство надо изъяснять из язычества, а **наоборот язычество надо понимать из христианства**. Иначе говоря — то, что есть Бог и вся горняя сфера, стало ясно лишь в христианстве, а в язычестве оно было лишь частичным предзнанием, предчувствием. Вообще язычество (с христианской точки зрения) есть лишь затемнение — в разных сторонах, в разной степени — того изначального богосознания, которое родилось в раю, когда Бог беседовал с прародителями. В своей основе это богосознание никогда не умирает, но оно неизбежно затемнялось в историческом движении человечества, менялось, обрастало рядом мифологических дополнений. Когда через Боговоплощение для человечества открылась вновь возможность иметь Откровение, тогда для язычества стала

нужной и близкой та полнота христианства, в которой каждая отдельная черта в язычестве получала свое осмысление. Христианство осветило все неясные предчувствия язычества — и теперь понятно, почему можно усмотреть столько параллелей между язычеством и христианством. С этой точки зрения по новому раскрывается религиозная жизнь язычества, которое «ощупью», силой религиозной гениальности улавливало то, что есть истина о Боге, о будущей жизни, о спасении людей. Вся история язычества должна была бы быть написанной по-новому, — и если остается и сейчас многое непонятным в язычестве, все же ясно самое важное: язычество тянулось к истинному Богу, и когда отдельные язычники приходили к христианству, они находили в нем то, о чем горело их сердце, что предстояло им в неясных формах раньше. Христоцентрическое понимание истории религии показывает все бесплодие современных религиозно-исторических попыток вывести христианство из язычества, тогда как лишь при свете христианского вероучения до конца стали бы нам понятны те отдельные, частичные истины, которые были открыты чутким умам в индуизме, парсизме, в Вавилоне, Египте, в мистериальных культах, в Греции, в Риме. Сверхисторическое в христианстве (т. е. Откровение) есть ключ ко всей истории религии, в том числе и к тому, как вбирало в себя христианство (на путях «рецепции») различные доктринальные, богослужebные, аскетические положения, которые сложились в язычестве до пришествия Христа.

Библиография к II части.

- С. Глаголев — Религиозное сознание язычества.
Вл. Соловьев — Статьи по истории религии в собрании сочинений.
Рождественский — Апологетика.
Смирнов — История религии.
В. Д. Кудрявцев — Сочинения.
Зелинский — Религия эллинизма.
Страхов — Идея воскресения в дохристианском религиозном сознании.
С. Глаголев — Естественное богопознание и сверхъестественное Откровение.
Арх. Киприан — Евхаристия.
Карелин — Падение языческого мировоззрения. Duchesne — L'origine du culte Chretien.
Prumm — Heidentum und Christentum.
Weigall — Survivances paiennes dans le monde Chretien.
Labriolle — La reaction paienne.
Fr. Cumont — Les religions orientales dans le paganisme romain.
Hugo Rahner — Mythes grecs et mysteres Chretiens.
Dolger — Sol salutis.
M. Eliade — Traité d'histoire des religions.

1. «Бесцерковное Христианство».

Как возможно «бесцерковное христианство»?

Христианство не может быть понято и воспринято вне Церкви. Почему? Потому — что Церковь, как учит нас ап. Павел ([Колос. 1](#) и [Ефес. 1:23](#)) есть «тело Христово», «Через Церковь, читаем в другом месте у Ап. Павла ([Ефес. 3:10](#)) соделалась известной... многообразная премудрость Божия». О Церкви узнаем ([1 Тим. 3:15—16](#)), что она «столп и утверждение истины... великая благочестия тайна» и что «глава Церкви — Христос» ([Ефес. 1:22](#)). Сам Господь сказал: «созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ее» ([Мат. 17:18](#)). Если это так, то можно ли быть в общении с Христом и не быть в Церкви? Можно ли принимать все учение Христа и не принимать Церкви?

Увы, это оказалось возможным в порядке ослабления и упадка веры во Христа — как вообще возможны грехи, ересь, как возможно отступление от всецелой правды Христовой. Иными словами, это возможно в зигзагах индивидуальной психологии, в блужданиях отдельной души. Но кроме такого чисто психологического отступления от Церкви есть и другое в христианском мире — есть критика Церкви, борьба с Церковью, имеющая свои корни не в индивидуальных переживаниях человека, а в неприятии Церкви по различным основаниям.

Разберем отдельно все эти формы отхода от Церкви.

Индивидуальные причины отхода от Церкви.

Остановимся прежде всего на случаях индивидуального отхода от Церкви. Усвоение всей полноты того, что есть Церковь, всей ее таинственной жизни, ее глубины и реальности в известном смысле превышает вообще силы человека, — мы приобщаемся к жизни Церкви всегда лишь **частично и неполно**. Но есть, конечно, разные степени этой частичности в усвоении силы Церкви, есть разные степени проникновения в тайну ее. Ап. Павел, говоря о Церкви, как «столпе и утверждении истины», добавил знаменательные слова о Церкви — «велика благочестия тайна». Этим хотел Ап. Павел сказать, что тайна Церкви постигается **не умом**, а через «благочестие», т. е. через живое участие в жизни Церкви. Конечно, кроме «великой тайны благочестия», есть очевидно и некая «малая» тайна благочестия, — то, что открывается нашим сердцам через одно, так наз. «формальное» благочестие (регулярное посещение Церкви, исполнение ее предписаний, следование молитвенному правилу и т. д.). Это, между прочим, вовсе не так уже мало — ибо и при этом в сердце создается глубокая связь с Церковью, — и все же это только «малая тайна благочестия», ибо если Церковь и открывается сердцу, как высшая Реальность, как высшая ценность, даже как «истина», — то это еще **не обогащает сознание**, не открывается нам, как «утверждение истины». Вся глубина и закрытая жизнь Церкви в этом случае не осмысливается богословски, не питает наш ум. Это уже не простая «частичность» и «неполнота» в усвоении тайны Церкви, но некая «ущербленность» в ее усвоении. Конечно, можно вообще не быть богословом и в то же время носить в душе ясное различие **сущности Церкви и внешних ее проявлений**, — но, увы, большей частью это отсутствует и тогда **отождествляется сущность Церкви и внешние проявления церковности**. Это — постоянная и опасная ошибка ума, ибо, как мы убедимся во всей этой главе, основной источник всех возражений, всех отступлений от Церкви, связан именно с этим **неразличением** (в Церкви, в таинствах, в богослужении) **сущности и ее внешних оформлений**. Я лично знал одного человека очень высокой умственной культуры, искренно

верующего и приверженного к традиционным формам благочестия, который мне сказал: «я не люблю и не принимаю никаких перемен в храме; если даже переставят иконы в храме, и они будут размещены иначе, чем раньше, это мне мешает». Этот человек, вовсе не застывший в внутренней своей жизни, все же любил, предпочитал, чтобы в храме все было застывшим, неизменным, — и если новый священник в храме что-либо изменял, то из этого выходили драматические возмущения. Но из такой **сращенности** самой сути Церкви с ее внешними оформлениями почти неизбежно, почти всегда вытекает и другое — если для кого-нибудь что-либо в этих внешних оформлениях становится неприемлемым, отвергается, — **то вместе с этим начинает рассеиваться, тускнеть и самая «суть» в Церкви**. Это и есть общий психологический корень, общая основа, на которой вырастает больший или меньший отход от Церкви. Так, если в какой-либо церкви священник чем-либо (голосом, манерой служить, какими-либо более серьезными недостатками) начинает отталкивать кого-нибудь, то этот человек очень часто отходит от Церкви вообще. Я помню рассказ одного, в свое время всероссийски известного политического деятеля, который при публичном обсуждении темы «Религия и политика» заявил следующее: меня еще в мои юные годы навсегда оттолкнул священник, который на исповеди прежде всего требовал деньги... Не оспаривая возможности (хотя и очень редкой) такого случая, спросим себя: почему недостойное поведение священника могло оттолкнуть от Церкви? Разве здесь есть какое-либо, даже частичное тождество, чтобы переносить на Церковь вообще то, что было у священника? Разве священник и Церковь одно и то же? Разве трудно понять, что Церковь остается святыней и тогда, когда ее служители ведут себя недостойно? Разве вся значительность и смысл Церкви вообще воплощается в духовенстве? Увы, сколько раз (так всегда было, увы, так, вероятно, всегда и будет, при всей ошибочности такого умозаключения) от недостойного поведения духовенства мысль переходит на обвинение самой Церкви в том, в чем грешат ее служители.

Конечно, если различие сущности и внешних оформлений жизни Церкви не позволяет их отождествлять, то оно все же не позволяет их совершенно и раздвигать. Недостойное поведение служителей Церкви все же падает тенью на Церковь, этого не нужно отрицать, не нужно этого замалчивать. Грехи, ошибки, недостойное поведение духовенства, которое, однако, не есть вся Церковь⁸⁴, есть горе и скорбь Церкви, болезнь ее и страдание. Это надо признать — и от этого так ответственно положение духовенства: по его поведению, жестам, реакциям постоянно судят о самой Церкви. Св. [Иоанн Златоуст](#) однажды, в своих обличениях современного ему духовенства, высказал мысль, что «не многие священники спасутся», именно по их ответственному положению в Церкви. И все же Церковь живет всей полнотой ее жизни, исполнена всей таинственной благодатной силы, ей дарованной, и тогда, когда священнослужители не стоят на должной высоте. Казалось бы, что это ясно «само собой», что поведение и личные качества служителей Церкви никаким образом не могут быть признаком неправды самой Церкви (как и обратно, самые высокие качества священнослужителей не могут быть свидетельством «истинности» их веры), — между тем фактически так постоянно бывало и вряд ли когда-либо изменится это положение.

Упадок церковности.

Индивидуальный отход от Церкви может и не быть основан на **критике Церкви** — здесь могут быть и другие причины этого отхода. В храме человеку может быть трудно не только потому, что священнослужитель раздражает или отталкивает его, но раздражать и отталкивать его могут и молящиеся. Не так уже редко можно услышать такое мнение: «я не хожу в храм, потому что не люблю толпы — не могу молиться, когда меня толкают, — мне это мешает». Что

иной раз бывает трудно в храме молиться, это, конечно, верно, — но эта трудность не является ли скорее предлогом, а не причиной отхода от Церкви? И разве так трудно найти такое место в храме, где нет толкотни и суеты?

Более серьезной трудностью в Церкви является у очень многих непонимание того, что совершается в Церкви: не понимают славянских слов, не понимают, что и почему делается в храме, т. е. не знают порядка богослужения и внутреннего смысла его. Тут одно можно сказать: кто хотел бы сознательно участвовать в богослужении, понимать, что делается или что читается в Церкви, тот всегда может добиться этого. Лишь бы хотеть этого! Но в том то и дело, что истинной причиной упадка церковности **очень в малой степени** являются указанные причины — основная беда здесь явно в другом — в том, что Церковь, богослужения постепенно **становятся не нужны** душе. Самое же увядание чувства Церкви связано обычно с духовной ленью и еще больше с тем, что душа всецело уходит в земные дела. Бывают и такие случаи, когда, вследствие недостаточного церковного воспитания, Церковь психологически оказывается вне связи с внутренними процессами религиозной жизни. Эти случаи становятся сейчас особенно часты — от поколения к поколению переходит чисто формальное, внешнее отношение к Церкви. Можно встретить немало людей — верующих в Бога, но настолько мало связанных с Церковью, что их пребывание в храме действительно мешает их внутреннему сосредоточению и молитвенной собранности. Все это есть несомненное проявление того церковного упадка и одичания, которого, увы, слишком много в настоящее время. И все же мы вправе сказать: бесцерковное христианство есть факт ненормальный, болезненный, имеющий роковые последствия для отдельных душ, которые «дичают», отвыкают от церковной жизни, которая их уже не питает. Индивидуальные отходы от Церкви не заключают, конечно, в себе серьезных трудностей для возврата в Церковь, но они означают, что люди, любящие Церковь и понимающие ее правду и благодатную силу, должны с любовью и терпением помогать тем, кто не питается от Церкви, не чувствует и не понимает ее.

Возврат к Церкви.

Критика Церкви, недовольство ею, если они проявляются в душе отдельного человека, уже по одному тому могут не иметь рокового значения, что тот же человек, который долгое время отвергал Церковь, может, часто неожиданно, вернуться в Церковь — с любовью, надеждами и искренней преданностью. Какое-либо личное потрясение или испытание, смерть кого-либо из близких и скорбь о разлуке с ушедшими в другой мир, — вообще самые разнообразные случаи могут вернуть человека к Церкви. История знает много случаев такого рода, но, конечно, еще больше случаев остается незарегистрированными в истории, прошедшими незаметно для посторонних людей. Я приведу здесь только один случай из жизни знаменитого русского ученого конца XIX века Б. Н. Чичерина. Это был человек интенсивной и творческой умственной работы, всегда спокойный, ровный, как будто холодный, — но вот что он сам рассказывает о себе — о том, как в нем заговорило религиозное сознание:

«Я был уверен, пишет Чичерин (он был тогда болен), что умираю. Смерти тогда я не боялся, в загробную жизнь я не верил, но в долгие ночи, когда я был как бы оторван от всего земного и погружен исключительно в самого себя, все мое прошлое вставало передо мной. Все заветное, все затаенное чувство овладело мной: сознание невозможности для брэнного человека отрешаться от живого Источника жизни. Мне показалось непонятным, как мог я в течение 15 лет оставаться без всякой религии, и я обратился к ней с тем большим убеждением, что все предшествующее мое развитие готовило меня к этому повороту...»

Надо иметь в виду, что философские взгляды Чичерина тянули его мысль только к общему

признанию божественного начала в мире (это было близко к так наз. пантеизму, который, не отрицая божественного начала, отождествляет его с мировой жизнью, но не считает возможным ставить божественное начало над миром). Тем важнее для нас свидетельство Чичерина о самом себе.

Таких свидетельств много и в нашей русской и западной литературе. Одним из самых замечательных является «обращение» нашего русского мыслителя И. В. Киреевского.

Вот что узнаем мы из биографии И. В. Киреевского. Он вырос в семье религиозной, но не очень церковной; хотя он никогда не отвергал бытия Божия, но это не было в центре его души — наоборот, он всецело отдавался изучению философии, истории и других наук. После женитьбы (его жена была человек исключительной религиозности, была чрезвычайно церковна), Киреевский отошел от разных внерелигиозных идей, но в его религиозном сознании не было еще живого чувства Церкви. Но вот, однажды, он остановился (дело было в Москве) у знаменитой часовни, где была чудотворная Иверская икона Божией Матери. У этой часовни всегда толпилось много молящихся, непрерывно служили молебны; перед иконой всегда горело много свечей. Киреевский долго стоял, как бы внешне наблюдая молящихся, многие из которых стояли на коленях, горячо, со слезами молились. И вдруг он почувствовал всю реальность и правду Церкви — в этом «намоленном» месте бесчисленное количество людей шло и идет к Богу со своими скорбями, молитвами, надеждами.

«Икона эта, позже говорил Киреевский, целые века поглощала потоки страстных возношений и молитв людей скорбящих, несчастных. Она должна была наполниться силой, она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Я пал на колени и стал искренно молиться». Киреевскому, как видим; открылась реальность Церкви, реальность ее благодатных излучений, и он всей душой вернулся в Церковь.

Вера в Церковь.

Чтобы понять самые факты то ослабления и упадка чувства Церкви, то вновь его расцвета, обратим внимание на то, что в Символе веры учение о Церкви предваряется словом «верую» («Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь»). Но зачем же здесь поставлено-то слово «верую»? Ведь Церковь есть живая и непререкаемая реальность; неужели, чтобы воспринять эту **реальность**, нужен акт **веры**? Очевидно, да. Если в самые первые века христианства эта вера в Церковь сама собой рождалась у тех, кто зажигался верой во Христа Спасителя, — то постепенно это непосредственное восприятие полноты Церкви, ее благодатной реальности, становилось несомненно более затрудненным. Сама вера во Христа Спасителя давалась уже не так легко, а общее духовное оскудение, упадок того горения, которое так ярко было в раннем христианстве, — все это в восприятии Церкви, как тела Христова, создавало необходимость дополнительных усилий, укрепления и углубления верующего сознания.

Это вводит нас в **сложность церковного сознания** и объясняет нам те внутренние трудности, которые требуют для своего преодоления особых усилий. Правда, мы найдем часто у простых людей такое ясное и отчетливое понимание основной реальности в Церкви, что отсюда открывается справедливость положения, что **весь церковный народ** является «хранителем веры» (как гласит упомянутое выше послание восточных патриархов 1847 г.). И наоборот — рост современной цивилизации, развившейся на основе секуляризма, (автономии науки, морали и т. д.) ослабляет у верующих эту изначальную интуицию Церкви. Будем помнить, что все, кто крещены во имя св. Троицы, уже принадлежат Церкви, находятся внутри ее. Но это лишь **вводит** нас в Церковь, создает возможность питаться от благодатных сил, присущих Церкви; все же дальнейшая жизнь в Церкви зависит от нашей активности. Если нас в детстве приучают к

богослужениям, к принятию таинств, то от этого образуется прочный фонд связи с Церковью, который сохраняет свою силу даже тогда, когда наступает тот или иной **кризис церковного сознания**. Но если такого прочного фонда в душе нет, тогда в случае кризиса церковного сознания в душе почти нет психической базы для возрождения церковной жизни.

«Церковное сознание» обнимает все, что относится к Церкви, к вероучению, к богослужению, к иерархическому строю Церкви. Но наше церковное сознание может быть и очень скудным, — и тогда наступает то, что зовут «церковным одичанием», — словно душа не пропускает лучей, исходящих от Церкви, не слышит ее песнопений, не внимает ее молитвам. Сила крещения, мистическая перемена, с ним связанная, остаются в душе, но лишь как некая «потенция», где-то таящаяся в глубине души и задавленная всем, что находится вне Церкви. Но даже если нет места «церковному одичанию», если живет в душе и постоянно обновляется чувство Церкви, — наше церковное сознание открыто для потрясений, для искушений, для кризисов. Ведь церковное сознание должно вмещать все, что есть в Церкви — вероучение, богослужебные чины и таинства, церковный строй. По этим трем линиям как раз и может развиваться кризис, — и часто бывает, что кризис, разразившийся по одной линии, не затрагивает другой. Люди, переживающие сомнения или затруднения по вопросам веры, могут все же горячо любить богослужения, приходить к таинствам, принимать иерархический строй Церкви. Но по закону «иррадиации», если авторитет Церкви заколебался по одной линии — то обычно это колебание иррадирует и по другим направлениям. Особо здесь надо отметить знакомое нам, очень частое отождествление понятия Церкви и понятия «клира»: ошибки, неверные, даже греховные действия клириков (духовенства), колеблют не только их авторитет, но колеблют и авторитет самой Церкви. Отвергая, критикуя духовенство, отходят от Церкви вообще.

Все это относится к тому, что мы назвали «церковным сознанием», которое должно, по своему существу, обнимать все стороны Церкви — и вероучение, и таинства, и богослужебную жизнь, и иерархический строй Церкви. Но самая эта сложность нашего церковного сознания несет с собой возможность **кризиса** в церковном сознании. Во всяком случае, в настоящее время, при свободе критики и нападков на Церковь, не так легко охранить в себе ясность и полноту церковного сознания. Многие соблазняются о Церкви, впадают в разные сомнения, не будучи в силах разобраться в обвинениях Церкви, которые слышишь теперь на каждом шагу. Надо уметь поэтому защищать Церковь, надо разбираться в этих нападках на Церковь, чтобы не впасть в искушения, которые могут заслонять от нас реальность и силу Церкви.

Прежде, чем перейти к разбору этих нападков на Церковь, остановимся еще на различных обвинениях духовенства. Критика духовенства очень легка; люди, которые сами преступают все заповеди Божий, с какой-то особой охотой нападают на духовенство, — действительно, никого с такой легкостью и даже с каким-то наслаждением не критикуют, как именно духовенство. То его упрекают в фарисействе, в притворстве, то в том, что священники становятся профессионалами («жрецами»), т. е. внутренне равнодушны к религиозной жизни, — то (что очень часто) подозревают в корыстолюбии и других неприятных свойствах... Если священник строг на исповедях, его избегают, уходят к тем, кто «подобрее»; если священник снисходителен, он не имеет большого авторитета.

Критика духовенства тем более губительна, что, как уже было указано, понятие Церкви и понятие клира обычно отождествляются. Отсюда нередко встречается уход в сектантство, которое не скупится со своей стороны на критику духовенства. Нередко даже ставят и такой вопрос — зачем вообще нужно духовенство, зачем становится оно между Христом и отдельной душой? С другой стороны, к духовенству, которое всегда ведь на виду, предъявляются необычайно строгие, даже непомерные требования. От священников требуют того, от чего себя

так легко освобождают; священникам не прощают, если они раздражительны, невнимательны, малоотзывчивы. И всякий дефект, неудачное слово, неуместная реакция священника как бы еще дальше отодвигают от него.

Не будем отвергать того, что духовенство нередко не стоит на должной высоте, но главная беда не в том, а в слабости церковного сознания у огромного большинства верующих. В **этом** главная причина и «бесцерковного христианства» и церковного одичания... Особенно приходится тут вспомнить, что значительная часть верующих страдает **незнанием** вероучения и богослужебного устава, — и на этой почве легко ущемляется церковное сознание, возникают духовные кризисы. Конечно, христианская доктрина сложна, ее не легко усвоить; если возникают религиозные сомнения, если совершаются целые обвалы в внутреннем мире, то именно оттого, что не хватает часто элементарных богословских знаний. Когда нет привычки к ежедневному чтению Евангелия и апостольских посланий, то на всякие вопросы, естественно встающие в уме в силу полной разнородности евангельской правды и современной идеологии, — не ищут ответа в Священном Писании, не идут к тем, кто богословски подготовлен, а, наоборот, дают в себе простор всему, что углубляет кризис. Почему? Уже по тому одному, что легче идти путем легкомыслия, чем быть серьезным в своих духовных исканиях. Не говорим уже о том, что сейчас вся духовная жизнь современности насыщена недоверием к Церкви; идти «с веком наравне» легче, чем «плыть против течения». Между тем, христианское освещение проблем жизни, чтобы напитать душу и зажечь его подлинным вдохновением, действительно требует труда, настойчивого углубления в историю Церкви, в догматику. Весь путь христианского понимания мира как бы усеян искушающими вопросами и для разрешения их нужно иметь не только знания, но иметь **большое духовное мужество**.

Давление исторической обстановки на церковную жизнь.

Все эти и еще новые, в общем, бесчисленные препятствия затрудняют охранение в нас церковного сознания и творческого его проявления. Но все же от трудностей и даже кризиса церковного сознания до отталкивания от Церкви, до «бесцерковного христианства» — еще, ведь, «дистанция огромного размера?» Конечно, да. Можно проходить через острые трудности, быть «раненым» в своем церковном сознании — и все же быть верным Церкви. Отход от Церкви, а тем более разрыв с ней, **никогда** не определяется только теми трудностями, которые встают в церковном сознании — по той простой причине, что даже при самой слабой внутренней связи с Церковью душа не может не чувствовать, что Церковь есть великая тайна, что разрыв с ней означает разрыв с тем, куда уходят корни нашей души, где ключ к нашей личной судьбе. Когда, напр., Лютер разрывал с Римом и когда в его трагическом надрыве он пошел на рискованный путь отвержения многих устоев христианского учения, то он, по его сознанию, уходил вовсе не от Церкви, а как раз только и думал о том, чтобы остаться в Церкви — но в Церкви «истинной», подлинно Христовой Церкви. Всякий серьезный надрыв в церковном сознании, если он честно и глубоко переживается душой, не может не вести к **усилению** чувства Церкви. В этом смысле бесцерковное христианство есть всегда свидетельство поверхностного и даже легкомысленного отношения к своей собственной душе, — есть свидетельство опасной внутренней установки, при которой душа не дорожит своими лучшими, глубокими движениями, прячется от них, чтобы уйти в пустую внешнюю жизнь...

Несомненно, таким образом, что явление бесцерковного христианства, которое встречается все же довольно часто в наше время, имеет настоящие свои корни не в индивидуальных переживаниях, надломах и кризисах, — а в том общем историческом факте, который касается **прохождения Церкви через историю**. Церковь, как тело Христово, входит в историю,

облекается в историческую плоть, живет в истории, связана с ходом истории, — и это неизбежно вело и ведет к внутреннему самосжиганию Церкви, которая как бы распинается в истории силами не всегда внешними, но порой и внутренними. Путь Церкви через историю не может не быть трагическим потому, что самая задача Церкви заключается в том, чтобы освящать плоть истории, в которую она входит, как начало света и правды. История (и особенно то в истории, что, так сказать, «прилегал» близко к Церкви), сопротивляется Церкви, не хочет ее света, ее правды, — и на этом пути вырастает столько же внешнего сопротивления Церкви, сколько и внутреннего отравления ее членов. История внешне «сжимает» Церковь, давит на нее, а в то же время и изнутри влияет на нее... Весь этот процесс касается, конечно, только человеческой стороны Церкви, — но, ведь, в ней же и должно происходить просветление, а затем и преобразование исторического бытия! В своей божественной стороне Церковь, имея главой Господа Иисуса Христа, всегда оживотворяется св. Духом, и свята, но по своей человеческой стороне она и свята и не свята. Поскольку в ней, хотя бы частично, происходит просветление, а затем и преобразование нашего естества, постольку Церковь уже свята, но постольку члены Церкви, отдельные люди (включая и иерархию) еще не просветлены и не преобразены, постольку в внешней жизни Церкви, в ее прохождении через историю, могут действовать силы зла, проявляется грех.

Прохождение Церкви через историю не может быть иным, как только свободным привлечением исторических сил к правде Божией, к силе св. Духа. Уже в ранней Церкви, как свидетельствует история Анании и Сапфиры (Деяния 5:1—11), в членах Церкви, рядом с их искренней любовью к Церкви, проявлялось лукавство и низшие движения. Если, таким образом, даже в самую раннюю эпоху, когда «не мерою» изливалась благодатная сила на Церковь, вхождение в Церковь и подлинная любовь к ней могли иметь рядом с собой мелкую расчетливость, лукавство и даже распри, — то тем более понятно, что в дальнейшем ходе истории это проявлялось еще сильнее. Оттого в святость Церкви мы **веруем**, по указанию Символа Веры, так как живая реальность Церкви содержит в себе слишком много проявлений непросветленного и непреобразенного человеческого естества. Святость Церкви остается в ней, несмотря на то, что в человеческой ее стороне святое живет рядом с греховным. Наличие правды и неправды, одновременно сияние света и мрак греховных движений в Церкви, соблазняет и шокирует, — и часто нужен подвиг веры, чтобы не соблазниться о том, что есть не сущность, а оболочка и поверхность Церкви.

В чем обвиняют Церковь?

Но все это показывает, что главная тема апологетики Церкви связана с **ее прохождением через историю**, — все же индивидуальные психологические причины упадка или кризиса, или даже разложения, церковного сознания потому и получают свою силу, свою действенность, что мы живем не вне истории, что мы от нее зависим. Бесцерковное христианство, конечно, проявляется индивидуально, у отдельных людей, но его корни лежат в общей истории Церкви.

Три главных «обвинения» выдвигаются против Церкви, — и эти «обвинения» как раз и касаются взаимоотношения Церкви и исторического процесса. Эти «обвинения» против Церкви выдвигают то, что она будто бы подавляет свободу, требуя полного подчинения личности себе, вообще не дает личности простора в ее творчестве и деятельности. Рядом с этим стоит обвинение Церкви в том, что она защищает богатых, а не бедных, всегда ублажает людей с деньгами, а тем, кому плохо живется, рекомендует терпение и смирение. Наконец, в укор Церкви ставят еще то, что она будто бы приспосабливается к сильным мира сего, угождает властям и не заботится о тех, кого эта власть угнетает. Мы должны войти в более подробное

рассмотрение этих упреков; в ближайших главах мы рассмотрим вопросы:

1. Церковь и свобода духа
2. Церковь и социально-экономические отношения
3. Церковь и государство.

2. Церковь и Свобода Духа.

Христианское понятие свободы.

Упреки Церкви в том, что она стесняет свободу человека в его творчестве и деятельности, неверны: лишь в небольшой степени они справедливы, — **и то лишь в отношении к прошлым векам** (и то в Зап. Европе). Если кое-где (в Испании, в Южной Америке) те, кто стоят во главе Церкви, и ныне еще стесняют религиозную свободу, вмешиваются в жизнь страны, то, вообще говоря, скорее теперь надо говорить об **угнетении Церкви** (даже на Западе), чем, наоборот, о притеснениях с ее стороны. Пусть так, скажут нам, но нынешняя свобода выросла на Западе из борьбы с Церковью. Но спросим себя — с Церковью или с теми, кто ее возглавлял? То страшное, что связано, например, с инквизицией, своим мраком может ли погасить свет, одновременно сиявший в Церкви от великих святых, действовавших в той же Западной Церкви? Те стеснения, которые порой исходили от св. Синода в России, ослабляют ли в какой-либо степени тот яркий свет, который светил всей России, исходя от преп. Серафима и других праведников? Надо твердо усвоить то положение, что нельзя отождествлять Церковь в полноте ее богочеловеческого бытия с ее чисто человеческой стороной и, особенно, с теми, кто ее возглавляет и возглавлял.

Христианство, по самому существу своему, всецело основано на свободе духа. Этот принцип свободы с исключительной силой был выражен ап. Павлом — особенно в послании к Галатам. «К свободе призваны вы, пишет он ([Галат. 5:13](#))... *Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос*» (там же 5:1). Это «благовестие свободы», как обычно характеризуют эти и другие слова Ап. Павла, конечно, выражают самую глубину христианства, которое впервые **открывает** в нас дар свободы, впервые реализует его. Однако, «свобода, которую даровал нам Христос», глубоко отлична от той свободы, которую можно назвать «естественной», т. е. той, которая присуща человеческому духу по его естеству. Не забудем, что вследствие первородного греха эта «естественная» свобода надломлена, бессильна и часто двусмысленна. Если, несмотря на власть первородного греха, в нашей душе сохранился дар свободы, то, конечно, без помощи свыше мы не можем до конца овладеть своей свободой. Сам Господь сказал: «познайте истину, и истина вас освободит» (Иоанн 8:32). И еще Он сказал: «если Сын вас освободит, истинно свободны будете» (там же 8:36). Эти слова Господа до последней глубины освещают нам тайну свободы — **она неотделима от пребывания в истине**, от нашей жизни в Церкви. Лишь благодатные дары Церкви сообщают дару свободы, который присущ всем, творческую силу. Только в Церкви и с Церковью мы реализуем в себе дар свободы. Потому то Ап. Павел и призывал Галат (а через них и всех христиан): «**стойте в свободе, которую даровал нам Христос**». Но разве можно человеку, вошедшему уже в Церковь, **утерять** свободу, можно в ней не устоять? Мы здесь подходим к тому трудному и больному, можно сказать, трагическому вопросу, невнимание к которому принесло много бед в истории Церкви и всегда может иметь роковые последствия в внутренних путях человека. Необходимо разобраться в этом, чтобы понять трагедию христианской свободы в западном христианстве, приведшую к отпадению от римской Церкви больших церковных масс именно во имя свободы. Наше восточное Православие подвергалось часто, как подвергается и ныне, опасности «не устоять в свободе, дарованной нам Христом», но самое благовестие свободы в нем никогда не затемнялось (как это было в Зап. Европе до XVI в.).

Свобода во Христе.

Если дарованная нам во Христе свобода такова, что мы можем ее потерять, то с помощью чего можем мы устоять в ней? Ответ на это находим мы в вековом опыте Церкви, — и этот опыт определяет два различные, но одинаково необходимые условия того, чтобы не потерять Христовой свободы.

Здесь прежде всего дело идет о нашем внутреннем мире, — о той глубине нашего существа, которая лежит ниже сознания, где действуют наши страсти, различные «комплексы», как теперь говорят. Именно в нашем сердце, в глубине его существа, мы находимся во власти этих стихийных движений, — тут-то и выступает с полной силой вся хаотичность, вся **неустроенность** нашего духа. Очень часто мы не замечаем даже того, до какой степени владеют нами различные страсти, — мы отдаемся им «с веселым **призраком** свободы», как выразился поэт. Мы даже думаем, что свобода духа и заключается в том, чтобы отдаваться нашим влечениям. Конечно, это совершенно неверно и так далеко от свободы во Христе! Чтобы мы были свободны во Христе, **надо всегда быть со Христом**, надо вести борьбу с самим собой. Без помощи свыше эту борьбу вести очень трудно, а главное — сразу встает вопрос: для чего вести эту борьбу, для чего противиться тому, что встает из глубины души? Только устремление к **правде** Христовой указывает нам, почему нельзя отдаваться всему тому, что «естественно».

Эта борьба со «стихийной» свободой во имя свободы во Христе немислима без помощи свыше. Кто хочет быть со Христом, с Его правдой, тот должен искать у Него помощи, — прибегать к таинству св. Причащения, освобождаться от всего темного через таинство исповеди. Неверно поэтому думать, что мы владеем нашей свободой — она нам дана, но если мы не пребываем в истине, нами завладевают страсти, — и такая «стихийная» свобода обычно ведет ко злу. Когда-то блаж. Августин, впервые давший анализ всей этой внутренней борьбы в душе, пришел даже к выводу, что мы **не можем не грешить** (non posse non peccare). Но это уже есть преувеличение, притом вредное для нашего сознания. Нет, мы все же немного владеем нашей свободой, но без помощи свыше мы бессильны во внутренней борьбе. **Это есть основной факт в теме свободы**: она нам присуща, но чтобы быть творческой, чтобы быть вне всяких искушений, нам нужна благодатная помощь свыше. Это и есть первое и основное условие того, чтобы «устоять» в свободе Христовой.

Церковь, как авторитет.

Но если мы ищем правды Божией и ждем благодатной помощи свыше, то тем самым определяется и второе условие охранения в нас свободы во Христе — лишь в Церкви и с Церковью мы можем устоять в Христовой свободе. Церковь, осененная св. Духом, и есть **хранительница Христовой свободы**: в Церкви, и только в ней, мы находим себя, свою подлинную личность, свою свободу.

Эту мысль часто выражают и так, что мы должны подчиниться **авторитету** Церкви. Это, конечно, верно, но в понятии авторитета есть некоторая неопределенность, которая может иметь иногда роковые последствия и для отдельного человека, и для самой Церкви. Пример того, насколько привлечение идеи авторитета может привести не только к умалению свободы (**вместо ее расцвета**), но даже к ее подавлению, дает нам частое злоупотребление понятием авторитета, какое мы находим в католическом мире. Говоря не богословски, а житейски, т. е. принимая во внимание живую реальность, а не отвлеченную доктрину, подчинение там авторитету Церкви есть **основное условие** пребывания в Церкви, — без этого вековая практика католичества не мыслит возможным для отдельного человека держаться правильного пути. Весь канонический строй католической церкви может быть с этой точки зрения представлен, как «лестница» авторитетов: мирянин подчиняется своему священнику (directed die conscience),

священник подчиняется своему епископу, епископ подчиняется папе... На этом пути, конечно, совершилось и много добра в католической Церкви, но та религиозная драма, которая завершилась реформацией, и привела к отрыву от Церкви больших масс верующих людей, — была связана с невозможностью отказаться от свободы, с невозможностью во всем и всегда подчиняться церковной власти. Авторитет **Церкви** — вещь священная и драгоценная, но как часто бывал он подмененным авторитетом клира в католичестве!

Авторитет и власть.

Фатальная сторона здесь связана с неопределенностью, вернее, многосмысленностью понятия авторитета. Авторитет **никак не может быть отождествляем с властью**, — наоборот, сама власть получает свою силу от того, что она опирается на авторитет (а не наоборот). Церковь, как хранительница истины, именно в силу этого и обладает авторитетом; поэтому надо считать неправильным мнение А.С. Хомякова, который в своей критике католического исповедания дошел до того, что отвергал возможность применять понятие авторитета к Церкви. Церковь, конечно, есть носительница высочайшего авторитета, но потому, что в ней живет истина, что в ней пребывает Св. Дух. Отождествлять же Церковь и клир — мы много раз уже говорили об этом — никак невозможно. Церковь свята, клир же может быть грешным и даже очень грешным; в Церкви пребывает истина, а от клира могут исходить явно ошибочные и неверные мысли и утверждения. Даже вселенские соборы получали свою авторитетность, свою неотменимость, в силу того, что Церковь признавала, что в них действовал Св. Дух (по известной нам уже формуле первого, Иерусалимского собора «изволися Св. Духу и нам»). В истории были соборы, которые отвергались потом церковным сознанием; одна каноническая правильность их созыва вовсе не сообщает им авторитетность: лишь через рецепцию со стороны Церкви, признающей, что в решениях собора явилась истина, соборы и получали свою авторитетность. Вообще говоря: Церковь есть подлинный и высший авторитет для христиан, которые и должны в актах свободы освещать светом Церкви те вопросы и задачи, перед которыми стоит церковный народ. Но можно ли переносить драгоценную и священную авторитетность Церкви на клир? Даже, когда дело идет только о **применении** высоких истин веры и канонического порядка, что применение может не устоять в святине и правде. Вековой церковный опыт учит нас той горькой истине, что клир, опирающийся на высокий авторитет Церкви, часто не окрыляет нашу свободу, а попирает ее. Действия и распоряжения иерархии не могут быть отождествляемы с той благодатной помощью свыше, которая так нужна для осуществления дара свободы. Вместо помощи наступает угнетение и даже отрицание свободы. Такое злоупотребление авторитетом Церкви в западном христианстве было особенно сильно в средние века. Церковная иерархия, обладавшая бесспорной авторитетностью там, где дело шло о применении принятых всей Церковью догматических и канонических положений, стала переносить эту авторитетность на различные иные свои дела. Церковь на Западе очень рано стала обладать внешней (политической) властью, — такова была судьба христианского Запада, выдвигавшая вне церковные искушения перед высшей иерархией (которая, по самому существу, была носительницей авторитетности **лишь в чисто церковных делах**). Мы в другой главе коснемся подробнее соотношения (в истории Запада и Востока) церкви и государства (как источника и проводника политической силы), сейчас нам достаточно указать, что Церковь на Западе стала с большой настойчивостью и безапелляционностью вмешиваться в то, что не имело прямого отношения к Церкви. Вся духовная атмосфера на Западе в средние века отвергала свободу мысли, навязывая церковным людям определенное мировоззрение (т. е. построения мысли, не связанные с догматическими истинами христианства). Тот интерес к

познанию природы, который с XI века стал особенно развиваться в Зап. Европе (под влиянием знакомства с арабским миром, к этому времени уже почти овладевшим научным и философским наследством античности), встречал все более пристрастное и придирчивое к себе отношение со стороны церковных властей. Всем известно осуждение церковной властью научных идей Галилея: Галилей должен был отказаться от своей идеи о вращении земли вокруг своей оси (легенда, достаточно правдоподобная, говорит, что после отказа от своих идей, Галилей, выйдя из помещения, где его допрашивала инквизиция, будто бы воскликнул: «а все-таки она вертится»). Неужели делом Церкви было определять истинность или неистинность научных изысканий? Неужели могла иерархия опираться в своей оценке тех или иных научных идей на высокий принцип авторитетности Церкви? Увы, именно это и имело место⁸⁵. Вся атмосфера средних веков была фактически отрицанием свободы мысли, что и привело постепенно людей к непоколебимому убеждению, что Церковь будто бы противится научному исследованию, противится свободе мысли. Убеждение это так глубоко и так прочно засело в людях Запада, что оно живет в них и до сих пор, — недоверие к Церкви именно в теме свободы глубоко связано со всей духовной жизнью Запада до наших дней. Католическая церковь далеко отошла от этой своей позиции, ее оппортунизм в данном направлении зашел даже слишком далеко — в том смысле, что церковная мысль в католическом мире очень часто стремится теперь во что бы то ни стало и поспешно вносить в свое мировоззрение все так наз. «последние слова науки». Но вообще, если Церковь действительно призвана оберегать истину, то только истину Христову, а вовсе не какое бы то ни было «мировоззрение». Для христианского сознания нет и не может быть никакого **церковно обязательного** мировоззрения; обязательностью обладают лишь основные догматические начала христианства — да и сама их обязательность определяется бесспорной их истинностью (а не наоборот). **Свобода мысли ни в какой мере не стеснена догматикой**. Церковь призвана, храня истину Христову, раскрывать верующим правду Христовой истины, но только ее.

Секуляризм не есть путь свободы.

Однако, на почве того стеснения свободы мысли, которое явилось следствием **злоупотребления** авторитетом Церкви (в переносе этой авторитетности на вне церковную сферу мысли), в Зап. Европе, к концу средних веков, созрело, а в новое время совершенно оформилось **отрицание авторитетности Церкви вообще**. Это духовное течение характеризует всю культуру Запада — это есть та автономия мысли, о которой нам не раз приходилось говорить. Если к средним векам (на Западе) с известным правом приложимы слова, что философия и наука были «служанками богословия», то вся новая культура развивалась и развивается в том направлении, чтобы не только оторвать философию и науку от богословия, но насколько возможно само богословие подчинить философии и науке. Вся культура нового времени защищает **систему секуляризма**, т. е. отрыв мысли и исследования от основных начал христианства, — а секуляризм, хотя как будто стоит вне религиозной сферы и объявляет себя даже религиозно «нейтральным», на самом деле неизбежно ведет к **антирелигиозной** установке духа, а затем и к атеизму. Устраняя христианство в изучении мира и человека, секуляризм сводит смысл и значение христианства к нулю. Поэтому для сознания, которое еще не отошло совсем от веры, от ее света и правды, секуляризм неестественен, неприемлем. Но тогда значит мы должны вернуться к средневековому «засилью» со стороны богословия? Вовсе нет! Неправда средневековья заключалась вовсе не в том, что оно хотело во всем — и в мысли и в жизни — исходить из христианства, а в том, что оно подавляло свободу, подчиняло клиру, иерархии все стороны жизни. На самом деле, именно христианство и есть **путь свободы**, но

христианство учит нас тому, чтобы отличать «естественную» свободу от свободы во Христе. А свобода во Христе, как мы уже знаем, связана с «пребыванием в истине». Чтобы «пребыть в истине», нам нужно быть в **постоянном** общении с Христом — через регулярные молитвы, через участие в таинствах; только на этом пути в нашем **сердце** может окончательно водвориться истина Христова и оплодотворить дар свободы. С другой стороны, чтобы **ум** наш не направлял нашу свободу в дурную сторону, для этого нужно укреплять наш ум, вдохновлять и направлять его авторитетом Церкви, которая есть «столп и утверждение истины». Это не должно быть **внешним** подчинением авторитету Церкви, — ибо тогда не будет места свободе, но должно быть **питанием от мудрости Церкви**, от ее светоносной силы. Не будем забывать, что корни того основного понятия, которое определяет все пути познания, понятия причинности, лежат как раз в христианстве.

Утвердив истину, что все бытие создано Богом, христианство обосновало и утвердило принцип причинности, что уже предносилось философии в древней Греции, но что было там, как говорят, «постулатом», — т. е. на него опирались, из него исходили, но не видели его основания. Если все бытие есть создание Бога, то этим утверждается «порядок» во всем бытии — что и есть причинная взаимосвязь всех явлений. Поэтому в христианском сознании лежат побудительные основания к тому, чтобы **исследовать** природу, искать в ней «следов Божиих», как выражался один средневековый западный богослов, На основе христианства выростала наука уже в средние века, на основе христианства развивалась она и дальше — и сколько ученых были глубоко верующими людьми! Но та борьба на Западе свободного духа с Церковью (точнее говоря, с иерархией), которая давно стала отравлять людей мысли, эта борьба все время выдвигала идею «свободной» науки, т. е. науки, которая никак не хочет исходить из того, что мир создан Богом, т. е. которая исследует мир так, **как если бы Бога не было**. Так в новейшее время и утвердилась **роковая двойственность** в науке — и эта двойственность изнутри подтачивает нашу духовную жизнь. Для одних (для верующих) познание природы должно **исходить** из идеи Бога Творца, создавшего в бытии тот «порядок», который мы пытаемся научно исследовать. При этой постановке дела **есть ли в чем-нибудь стеснение свободы исследования?** Нет, нет и нет! Научное исследование, исходящее из идеи Бога Творца, из основ христианства, пользуется полной и несомненной свободой. Надо признать **клеветой** те наветы на Церковь, что будто бы она стесняет свободу исследования: все стеснения, какие были в истории, лишь прикрывались авторитетом Церкви, — в действительности же были делом иерархии, которая под мнимым покровом Церкви, как «столпа и утверждения истины», накладывала, по своему усмотрению, путы на свободное исследование. Впрочем сейчас католическая церковь, столь много согрешившая как раз в теме свободы, не ставит уже никаких препятствий к свободному исследованию.

Итак, неверно говорить, что Церковь не дает свободы мысли, что христианство не допускает свободы духа. Были грехи в этом смысле в истории Церкви (западной!), но это были грехи не Церкви, а иерархии.

Внерелигиозное построение науки.

Но так или иначе, в христианской Европе давно существует иная наука, тоже именуемая себя свободной, но **отвергающая какую бы то ни было компетенцию Церкви в деле познания истины**. Это есть, бесспорно, доминирующее направление в современной науке. Очень часто верующие в Бога и Христа Спасителя европейские ученые в своей ученой работе **исходят** все же из того, что Бога нет или, лучше сказать, что идея Бога не нужна им для ученого творчества, ничего не дает ему. Эта установка есть бесспорно результат борьбы (хотя и

затихшей ныне, но не забытой) свободных людей с ограничениями, шедшими от церковных кругов. Можно считать типичным следующее рассуждение ученых: наука свободна, должна исходить из фактов, она может **прийти** к признанию Бога, как Высшего Начала бытия, но именно прийти к этому, а не исходить из этого. При этом добавляют: сколько лишних затруднений пережили ученые в свое время от церковных властей, запрещавших печатание научных исследований, опасных с их точки зрения. Даже Декарт (середина XVII в.), боясь преследования церковных властей, некоторые произведения выпускал анонимно... Да, все это верно, о грехах католической церкви в отношении свободы исследований мы уже достаточно говорили, но это были грехи не самой церкви, а церковных властей, как это видно из того, что теперь уже католическая церковь не чинит никаких преград науке. Да, отвечают нам на это, не чинит потому, что **не может**, что государственная власть религиозно нейтральна всюду, а если бы опять в руки католического духовенства попала власть, не вернулась ли бы назад эпоха стеснения свободы?

Не будем, однако, сейчас заниматься защитой католического духовенства, скажем о Православной Церкви: в ней не было никогда инквизиции, по существу никогда не было и стеснения свободы мысли. Те факты, которые как будто противоречат этому, относятся к действиям правительства. Но именно потому, что в Православной Церкви дышит дух свободы, нам особенно ясно, какую тяжелую рану принесло Зап. Европе то, что в средние века католическая церковь была столь нетерпима, столь враждебна к свободе научных исследований. Теперь уже нельзя просто зачеркнуть роковую идею секуляризма; научно-философское творчество все еще остается охваченным боязнью авторитета церкви — даже при современных тенденциях в католичестве. Мы утверждаем во всяком случае со всей силой: свободе исследований, свободе научно-философского творчества не грозит Церковь: нельзя же отождествлять западное средневековье с Церковью! Но мы с той же силой утверждаем бесплодную претенциозность той защиты свободы, которая не сознает, что только с Богом, только с Церковью можно реализовать дар свободы. Не видеть, не признавать свободы человеческого духа так же неверно, как неверно и абсолютировать принцип свободы. Мы всегда и во всем свободны, но творческую свою силу (которая и влечет нас в переживаниях свободы) свобода осуществляет лишь при благодатной помощи свыше. Когда-то русский мыслитель М. А. Бакунин (его почти буквально повторил в наше время Sartre, известный проповедник атеистического экзистенциализма) составил такое рассуждение: если Бог есть, то я не свободен. Но я свободен — значит Бога нет. Ложь этого рассуждения заключается в абсолютировании человеческой свободы: мы, конечно, свободны в своих **решениях**, но мы зависим от сил свыше в осуществлении их. Только Бог, Который есть Абсолют, ни от чего не зависит (Он — a se «от себя самого»), свободен и в решениях и в осуществлении. А человек, тварное существо, не обладая aseitas (существование «от себя»), хотя и имеет свободу, но без Бога эта свобода не дает творчества.

Проблема свободы в религиозном сознании.

Категоричность нашего утверждения, что Церковь не только не подавляет человеческой свободы, но наоборот ищет ее и всячески зовет к ней («стойте в свободе, которую даровал нам Христос»), не должна закрывать того, что и для верующего христианина в даре свободы скрыты немалые трудности. Если мы, чтобы реализовать дар свободы, должны искать благодатной помощи свыше (таинства!) и должны опираться на авторитет Церкви (нашедший свое выражение в вселенских соборах, в творениях св. Отцов), то и при этом остаются трудности для нашей свободы. В этих трудностях не надо бояться «риска», не надо убегать от загадок бытия,

но надо помнить о нашей ограниченности.

Чтобы пояснить это, упомянем прежде всего о трудностях в тех вопросах, которые уже **решены** Церковью. Для примера возьмем решения Халкидонского собора — о том, что в единой Личности Господа было две природы в полноте свойств каждой природы. Эти две природы соединены «нераздельно и неслиянно» в единой Личности Господа, — но это определение не изъясняет нам того, как надо понимать единство Личности Господа при двойстве природы. Мы не будем входить здесь в анализ этого труднейшего догматического вопроса, а имеем в виду подчеркнуть, что перед христианским умом стоял и стоит этот вопрос, который мучил и мучит тех, кто хочет «понимать» нашу веру (по средневековой формуле «*credere ut intelligere*»). Однако, формула Халкидонского собора все же указывает нам границы, в пределах которых должно искать решения вопроса⁸⁶. Есть вопросы другого характера, о которых или ничего или почти ничего не дает нам святоотеческая литература. Как в решении таких вопросов опираться на авторитет Церкви?

В качестве примера такого рода вопросов, возьмем вопрос из области христианской антропологии — о «предопределении», т. е. о том, почему складывается жизнь человека в линиях, в которых он явно не является свободным? Понятие «креста» (который у каждого человека, как указал Сам Господь, «свой», т. е. совершенно индивидуален, см. [Матф. 10:38](#); [16:24](#); у [Марк. 8:34](#); у Луки [9:23](#); [14:27](#)), который связан с индивидуальностью человека, с тем, как складывается его жизнь, — связано ли это понятие с «предопределением» свыше о человеке или тут есть какой-то элемент свободы у человека? Кроме нескольких указаний у Ап. Павла (достаточно трудных для истолкования), мы найдем беглые указания у Отцов Церкви — и это все. Мы свободны в истолковании темы «креста» («судьбы» человека), но, конечно, все должно быть согласовано с общими принципами бытия, как они освещены для нас в христианстве.

Мы привели два типа проблем, решение которых предоставлено нашей свободе, — но, конечно, наша свобода стеснена здесь логикой, т. е. никакое решение не может удовлетворить христианского ума, если оно не может быть согласуемо с основными принципами христианского веросознания.

На этом мы кончаем обсуждение вопроса, есть ли какие-либо основания утверждать, что Церковь стесняет свободу мысли, свободу духа. Все те факты, которыми пользуются враги христианства, чтобы набросить тень на христианство в теме свободы, берутся из истории западного христианства и совершенно не относятся к восточному христианству, — тем более, что и само западное христианство вышло уже на путь признания свободы за человеческим духом в его научных и философских исканиях. Христианство в его существе не стесняет свободу человеческого духа.

3. Социально-экономические проблемы.

Неустранимость в христианстве социальной темы.

Мы обращаемся сейчас к теме, которая особенно выдвигается в антихристианской литературе. Не только в марксизме и советских его повторениях, но и задолго до этого высказывались острые порицания представителям Церкви, что они были во власти сребролюбия, что они всегда и во всем защищали интересы богатых, угождая и ублажая их, а бедным и экономически угнетенным рекомендовали терпение. К этим без конца повторявшимся и повторяющимся обвинениям духовенства, довольно давно стали присоединяться обвинения представителей Церкви, а, следовательно, и самой Церкви, в том, что она никогда не содействовала социальному прогрессу, не протестовала в свое время против рабства, рекомендовала оставаться каждому в том положении, в каком кто находился. Поддерживая богатых и сильных, представители Церкви «заглушали» у низших классов их стремление к тому, чтобы добиться лучшего положения, приглашая их к терпению, утешая их тем, что они будут вознаграждены в будущей жизни. Это клало печать невыносимого лицемерия на представителей Церкви, поскольку они для себя и для богатых и сильных искали земных благ, оправдывали политику эксплуататоров низших классов, а низшие классы, наоборот, призывали к терпению и смирению... Для иллюстрации этих утверждений в истории, вплоть до нового времени, всегда находилось достаточно красочного материала... Попробуем разобраться во всем этом.

Ответственность Церкви и ответственность клира.

Прежде всего, еще и еще раз подчеркнем, что недостатки и грехи духовенства, сами по себе, не дают никакого права на то, чтобы переносить все это на Церковь.

Святыня Церкви, ее правда, ее учение могут ли затемниться неправдой, грехами и недостатками представителей Церкви? Конечно, нельзя отрицать **психологической** связи между обвинениями против представителей Церкви и против самой Церкви: все, что ложится тенью на представителей Церкви, как бы «само собой» переносится и на Церковь, которую и призваны надлежаще являть миру ее представители. Все же простая справедливость требует того, чтобы судить о Церкви по тому, чему она сама учит, чего она сама требует от своих представителей. Не будем поэтому оспаривать действительности тех фактов, которые приводятся противниками христианства, не будем обелять то, что на самом деле темно и недостойно. Но чтобы судить о том, как **Церковь** относится к экономической и социальной теме, надо обратиться к ее высказываниям⁸⁷, к ее учению.

Отношение к богатству в Новом Завете.

Обратимся к Священному Писанию и прежде всего к Евангелию. Вопрос о богатстве и отношении к нему так часто и так многообразно освещается в Евангелии, что мы не будем даже приводить всего материала, а остановимся лишь на самом важном. «Жизнь человека, сказал Господь, не зависит от изобилия его имения, — смотрите, берегитесь любостыжания» ([Лк. 12:15](#)). После этих слов Господа приводится знаменательная притча о богаче, имущество которого все возрастало и который думал о его дальнейшем росте. Но «Бог ему сказал: безумный! в эту ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так

бывает с теми, гласят заключительные слова Господа, кто собирает сокровища **для себя**, а не в Бога богатеет» ([Лк. 12:16—21](#)). Об «обольщениях богатства» говорится в притче о сеятеле ([Матф. 13:22](#) — см. параллельные места у Марк гл. 4, у [Лк.](#) гл. 8). В беседе с благочестивым юношей, искавшим того, чтобы «наследовать вечную жизнь», Господь сказал: «если хочешь быть совершенным, продай имение свое и раздай нищим». Юноша, услышав это, отошел с печалью, потому что у него было большое имение, на что Господь сказал: «**трудно богатому** войти в Царство Божие» ([Матф. 19:16—23](#)). В Евангелии от Марка к этому уже повествованию, после слов «трудно имеющему богатство войти в Царство Божие», имеются еще слова Господа: «как трудно надеющимся на богатство войти в Царство Божие» ([Марк 10:23—24](#)), — т. е. не только это трудно тем, кто уже обладает богатством, но и тем, кто им не обладает, но хотел бы обладать. «Нельзя служить Богу и маммоне», гласит суровое слово Господа ([Матф. 6:24](#)).

Как ясно из этих всех слов, христианство не только не зовет к накоплению богатства, но видит в богатстве решительное препятствие для духовной жизни... В апостольских посланиях это отношение к богатству получило дальнейшее развитие. Может быть наиболее острое выражение осуждающего и предостерегающего отношения христианского сознания к богатству и ко всему, что с ним связано, находим мы у Ап. Павла в 1 Послании к Тимофею (гл. 6:10): «корень всех зол есть сребролюбие». Эти строгие слова, верные для времени, когда жил Ап. Павел, верны, конечно, и для нашего времени — дело здесь идет не только о том, чтобы психологически вскрыть «корень» греховных движений, но и о том, чтобы показать, какое **основное** значение принадлежит в душе человека исканию богатства. В Послании к Галатам Ап. Павел увещевает их «помнить о нищих» ([Гал. 6:1](#)). «Богатых увещевай, писал Ап. Павел в 1 Посл. к Тимофею, чтобы они уповали не на богатство» ([1 Тим. 6:17](#)). Еще более сильные строки находим мы в послании Ап. Иакова (5:1—4): «**послушайте вы, богатые, плачьте и рыдайте... богатство ваше сгнило; вот плата, удержанная вами у работников, вопиет и вопли их дошли до слуха Господа**».

Всюду в Евангелии и в апостольских посланиях находим мы призыв к милосердию, помощи всем нуждающимся, к самоотречению. Но вот по отношению к рабству как будто мы не находим его осуждения, — но это **неверно**. Нигде нет призыва к восстанию, это бесспорно, — но завет милосердия имеет **общую** силу. Обратим впрочем внимание на то, что имеется призыв не к простому внешнему выполнению «долга»: «**каждый уделяй**, пишет Ап. Павел ([2 Коринф. 9:7](#)), **по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением, ибо доброхотно дающего любит Бог**». Ударение в христианском внимании к бедным лежит именно на «доброхотном даянии» — не в объективной помощи здесь суть (хоть Господь взывал к милосердию и прославлял милосердных: «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут»), а в отдаче своего **сердца** другим. В свете этого нужно толковать и замечательное послание Ап. Павла к Филимону: «Имея великое во Христе дерзновение **приказывать** тебе, пишет Ап. Павел Филимону (1:8—20), **по любви лучше прошу**». А просит он о рабе Филимона Онисиме, — просит о том, чтобы он принял Онисима, **не как уже раба**, но выше раба — **возлюбленного брата**». Так в христианской совести рабские узы, растворяясь в любви, должны были творить из бывших рабов братьев. И как характерно здесь то, что Ап. Павел ждет от Филимона именно этого «переплавления» из рабства в братские объятия: «без твоего согласия, пишет он Филимону, я ничего не хотел сделать». Он **просит** (хотя, как признает сам, мог бы приказывать) Филимона: «успокой мое сердце... прими его, как меня». Вот еще характерные слова Ап. Павла ([1 Кор. 7:21—23](#)): «рабом ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся... не делайтесь рабами людей».

Таковы социально-экономические заветы Господа и апостолов, — и как семя, павшее на добрую почву, они проросли в дальнейших поколениях христиан, начиная с первой

христианской общины, которая «имела все общее» (Деян. 2:44). Этот строй ранней христианской общины часто называют христианским коммунизмом, — но после того, как термин коммунизм навсегда опорочен проповедью насилия у Маркса и ужасным террором в советском режиме, неприятно употреблять этот термин при характеристике ранней христианской общины. Это просто была одна семья, подлинное братство.

Отношение к богатству в ранней христианской общине.

Однако, и в ранней христианской общине проявлялись иногда черты, которыми позже настолько были опорочены самые начала социально-экономического порядка, что, как мы видели, Ап. Павел видел в сребролюбии «корень всех зол». То, о чем мы сейчас говорим, это известный эпизод с Ананией и Сапфирой, о котором повествуют те же Деяния (5:1—11). Анания был с женой членом христианской общины, в которой «все было общее». Поэтому они продали свое имение, но им стало жалко отдать все вырученные деньги на общину и они оба решили часть денег утаить. Но Ап. Петр, с тем ведением сердец, которое благодатно было присуще и Ап. Петру и другим, разгадал обман: «Чем ты владел, сказал он Ананию, не твое ли было и приобретенное продажей не в твоей ли власти находилось?» Этими словами Ап. Петр подчеркнул, что отдача всего общине должна была быть «доброхотным деянием», а не чем-то внешне обязательным; иначе говоря, Анания с Сапфирой могли, оставаясь в общине, **не отдавать своего имущества** — ибо только даяние от всего сердца и имелось в виду. Они же, как бы желая не «отстать» от других, — захотели, по выражению Господа, «послужить Богу и маммоне» — и общине угодить и для себя кое-что утаить. **В этой двойственности и состоял грех их**; как сказал им. Ап. Петр (ст. 3), они решились «солгать Духу Святому», т. е. внешне последовать примеру других, но внутренне остаться при обычном хранении своего имущества. Суровое наказание Анании и Сапфиры (смерть) имело в виду не объективную утайку денег (они вообще могли и ничего не давать), а их внутренне лживую установку духа.

Но то, что случилось с Ананией и Сапфирой и что было нестерпимо в ранней христианской общине, жившей действительно в духовном горении, то, при распространении христианства, не всегда сразу преобразившего духовный мир новообращенных, стало встречаться все чаще и чаще. В послании к Филиппийцам Ап. Павел с горечью пишет: «все ищут **своего**, а не того, что угодно Иисусу Христу» (Филипп. 2:21). Это означало, что **эгоцентризм** (который и есть сосредоточение на себе, искание «своего») и выступил, как главная трудность на пути того, чтобы творить «угодное Иисусу Христу».

Развитие социальной темы в истории христианских народов.

Нам незачем следить за тем, как исторически разлагалась изначальная целостность христианского духа, — как дух братства и «доброхотного даяния» становился все чаще уделом немногих. Дух «стяжания», сребролюбие, искание почестей, подмен внутренней отданности Христу внешним деланием, — все это меняло христианский мир уже до неузнаваемости. Если в раннем христианстве проповедь Евангелия освещалась тем, как **жили** христиане, выделяясь всецело из обычного типа жизни, то постепенно жизнь христиан уже переставала быть отличной от жизни не христиан. Живя «по стихиям века сего», они думали не о том, что «угодно Иисусу Христу»; хотя многие и многие не теряли веры в Господа и конечно каялись в том, что всегда искали «своего», но жизнь их уже совсем сливалась с языческими нравами. «Порча нравов» уже в первые века — и на Западе и на Востоке — приняла такие размеры, что вызвала реакцию, — стремление тех, кто искал правды Божией, **уйти** от мира. Это была первая

реакция, приведшая к возникновению монашества, искавшего «чистой «жизни»; в монашество уходили те, кто искали «угодного Иисусу Христу», — монашество спасало христианский мир. Поистине уже тогда для христианского мира подходили слова, недавно сказанные: «достоинство христианства и недостойность христиан». История христианских народов — и на Западе и на Востоке — все дальше развивалась вне заветов христианства. Идеал бедности и нищеты, явленный миру св. Франциском из Ассиз, не принес христианскому миру обновления. И, конечно, мы, христиане, первые, раньше других и скорее других, должны признать тот факт, что и на Западе и на Востоке христианство **утеряло влияние** на организацию социально-экономических отношений, которые развивались по своей внутренней логике. Так зародился и стал всюду, хоть и по разному, развиваться «капитализм» — тот экономический порядок, в котором есть много логики «сребролюбия» и ни грамма христианского учения. Отдельные «капиталисты» могли быть высоко добродетельными, — но сама система таила и таит в себе *proton pseudos* — основной грех. Мы не к тому это пишем, чтобы «обличать» капитализм, который за последние четыре века развился с чрезвычайной силой и уже не может быть отменен. Христианское сознание не может становиться на точку зрения революционного переворота в социальных отношениях уже по одному, что все это было бы **нереально**. «Гони природу в дверь, она войдет через окно». Сребролюбие, искание «своего» так глубоко вошли в человеческую психику, что было бы наивно думать, что христианский идеализм может изменить эту психику. Встает, конечно, вопрос, каким же путем должно идти христианам в социально-экономической жизни, если бы они захотели серьезно и до конца ⁸⁸ искать того, что «угодно Иисусу Христу». Мы не можем обойти этого важного вопроса, чтобы отклонить обвинения, направляемые против Церкви, за то, что она приспособляется к богатым и не заботится о бедных. Но прежде, чем мы обратимся к этому, мы должны еще остановиться на двух формах реакции самого же христианского духа против «порчи нравов» в христианском обществе.

Социальный идеализм вместо христианства.

Дух христианства, его благовестия, не выраженный в полноте и правде исторической Церковью, жил и живет не только у верующих, но и у тех, кто отошел от Церкви, даже порой и у тех, кто боролся или борется против Церкви. В частности, проповедь милосердия, самопожертвования, бескорыстного служения ближним продолжали (и продолжают) жить у таких людей. Вопрос социальной правды, человечности в людских взаимоотношениях на экономической почве вызывал уже в Средние века на Западе различные **чисто религиозные** движения в этом направлении. Мы упоминали о созданном св. Франциском «ордене бедных»; еще ранее, в движении так наз. «катаров» (апостолов всяческой «чистоты»), еретического движения, связанного с манихейством (проникшим рано в Европу), те же мотивы братского отношения ко всем людям звучали очень сильно. Но уже с XIII в. в Европе, на почве рецепции римского права с его высокой идеей *jus naturale* (естественное право), **развивается социальный идеализм и безрелигиозный гуманизм**. Первое течение уже в XIV в., а потом и позже, выдвигает первые христианские утопии, в которых изображается «земной рай», идеальный социальный порядок, в которых нет бедных и богатых, господствующих и угнетаемых. Этот дух утопий, по существу питающихся от христианских начал (от рассказов о ранней христианской общине в «Деяниях Ап»), опирается как раз на идею «естественного права», присущего каждому человеку. В произведениях Руссо эти утопические надежды и идеи получают **революционную** окраску (что вспыхнуло с огромной силой в коммунистических идеях Бабефа — в конце XVIII в. во Франции) Влияние Руссо на развитие утопических

построений становится с конца XVIII в. необычайно сильным; оно собственно не стихло и до сих пор, — искра социального революционизма продолжает находить для себя всюду горючий материал. Но до Маркса утопические построения не чуждаются еще религиозных идей, — только с Марксом социальный утопизм приобретает ярко антихристианский, антирелигиозный характер⁸⁹. В коммунистическом манифесте Маркса (появившемся в феврале 1848 г.), борьба за социальную справедливость, вообще социальный идеализм, приобретает определенно антихристианский характер. Лозунг «религия — опиум для народа» становится боевым лозунгом, а в русском неомарксизме-ленинизме самым сильным врагом объявляется всякая «поповщина». Если где есть хотя отдаленная связь с религией, с Церковью, с «поповщиной», — это уже заранее отбрасывается в марксистско-ленинской системе.

Нельзя отрицать того факта, что марксистская и ленинская пропаганда нашла и сейчас еще находит много сторонников. Выигрышная сторона в этой пропаганде лежит в горячей защите всех обездоленных и угнетенных. Неправда, глубоко заложенная в самой основе современного экономического порядка (капитализма), давала и дает богатый материал для проповеди социалистического утопизма⁹⁰. Социализм как бы взял в свои руки оставшиеся исторически бездейственными призывы Евангелия к правде и братству: то, чего не сумела воплотить, что превратила в чистую риторику Церковь, то обещает осуществить социализм. В этом смысле очень характерны многочисленные формы (особенно с начала XX века), так наз. «христианского социализма». Уже в раннем французском утопизме были пробы создания христианского социализма, но в XX в. это движение нашло много горячих и талантливых защитников. Теперь всюду в Зап. Европе имеются «партии» «христианских социалистов»⁹¹.

Надо, однако, признать, что это движение социального идеализма **почти не отозвалось на деятельности Церкви**, — только после первой мировой войны, когда стало развиваться так наз. «экуменическое движение» (т. е. движение во имя объединения христианского мира, см. об этом ниже, гл. V), разработка социального вопроса с христианской точки зрения стала более настойчивой и глубокой. Но церковные власти всюду относятся осторожно, а часто и холодно к социальной теме. Правда, в католической церкви, а отчасти в протестантских кругах — особенно после первой мировой войны — стали очень сильно проявляться попытки активно повлиять на разрешение социального вопроса — через парламент, через печать, через церковные объединения. Достаточно указать на огромную работу (разрастающуюся с года на год) экуменического Совета церквей в Женеве. Что касается православных церквей, то пока дальше обычной церковной благотворительности внимание к социальной проблеме не проявилось ни в чем. Вообще социальная тема — несмотря на только что отмеченные движения на христианском Западе, — **ушла из Церкви**, стала почти монополией внецерковных и антицерковных кругов. Этот факт, являющийся живым упреком христианству, имеет печальные последствия для судеб христианства в мире.

Безрелигиозный гуманизм.

Особо надо отметить вторую форму реакции христианского духа вне Церкви на недостаточное внимание Церкви к социальной теме, — я имею в виду **безрелигиозный гуманизм**. Явление «гуманизма» есть целый комплекс различных идейных и духовных движений сначала в Зап. Европе, а потом и во всем мире, — но возникновение его все же связано с разложением средневекового мировоззрения и с теми внецерковными и даже антицерковными движениями, которые возникали на смену средневековому мирозерцанию. Обычно отождествляют «гуманизм» XV-XVI вв. с «Возрождением», но это ошибка.

«Возрождение» обнимает собой возврат к античному миру — к его искусству, литературе, отчасти философии. Этот возврат к античности очень **помог** тому чисто христианскому, но внецерковному идейному движению, которое надо назвать гуманизмом, — но, сыграв свою роль, оплодотворив новое движение, «Возрождение», **как возврат к античному миру**, стало постепенно ослабевать в своем влиянии на европейский мир. Гуманизм же, ядро которого составляет **христианская реакция** на различные односторонности и ошибки средневекового мирозерцания, оказался очень живучим, способным творчески развиваться.

Сущность гуманизма связана с христианским учением о человеке, с христианской моралью: из этих двух чисто христианских основ и надо объяснять гуманизм. Обращаясь к первой стороне, обратим внимание на то, что все средневековье **не знало веры в человека** — над средневековьем тяготела с острыми преувеличениями доктрина о **всецелой греховности** человека. По выражению блаж. Августина, первородный грех так глубоко исказил человеческую природу, что она сама по себе уже неспособна к добру («non posse non peccare — не может не грешить»). Позже, особенно в виду тех крайних выводов, которые сделал протестантизм из учения блаж. Августина (признав, что вследствие грехопадения прародителей человек **утерял образ Божий**), — католическая церковь внесла целый ряд поправок в учение о человеке. Однако, и с этими поправками она не смогла раскрыть то учение о человеке, которое вытекало из евангельского благовестия и **которое сохранило в полноте Православие**.⁹² Как реакция всему этому недоверию к человеческой природе, гуманизм (и в этом он близок и дорог православному сознанию) живет **верой в человека**. В гуманизме, однако, уже нет учения о том, что эта вера в человека оправдывается тем, что человек создан по образу и подобию Божию; гуманизм не опирается на это библейско-христианское учение, а связывает себя с общей верой в «естество», с общей реабилитацией природы и человека. Много раз уже указывалось, что «чувство природы», интерес к ней, хотя и вытекает всецело из христианского учения о мире (как это, напр., так ясно проявилось у св. Франциска Ассизского), есть явление новое, чуждое средневековью. Гуманизм действительно глубоко ощущает свет в мире, весь проникнут любовью к миру, интересом к нему, — и на фоне этого он как бы весь светится верой в человека, в творческие силы его, в его естественное благородство. Это было действительно **реабилитацией** человека, возвращавшей западному миру утраченное им христианское понимание человека, — но эта реабилитация уже не опиралась на христианство, а, наоборот, развивалась в оппозиции тому пониманию христианства, какое сложилось в Церкви в средние века.

Развиваясь в разрыве с Церковью, гуманизм стал основой и опорой для нового, внецерковного, а позже и антицерковного самосознания западных людей. Вся эпоха от XVI века по наше время на Западе вдохновляется именно этим пониманием человека, этим воспеванием его, — из чего действительно развилась, как говорят, «антрополатрия» (поклонение человеку). Известные надменные слова: «человек, это звучит гордо», как раз и призваны выразить это гордое самочувствие современного человека, его уверенность в себе и его утверждение, что ему не нужна Церковь, чтобы быть человеком в полноте его «призвания». Наиболее важной, ответственной и трагической формой, в которой проявилось это новое самосознание, явилось то, что можно назвать «современной моралью». Тут резче всего и опаснее всего и проявился отрыв от Церкви, от христианства. Перейдем к рассмотрению этого,

Христианская мораль.

Христианская мораль⁹³, как всякая иная мораль, всецело определяется тем, **как мы** понимаем **свободу человеческого духа**. Моральная жизнь только есть там и в той мере, где и в

какой мере человек свободен. Но мы уже говорили в предыдущей главе о том глубоком и трагическом переломе, какой произошел в западном христианском мире в понимании идеи свободы. Идея свободы, как она обычно понимается, связывает свободу с коренными свойствами человеческого духа — вне всякого отношения к тому, что есть над человеком. Это есть **абсолютирование** дара свободы, усвоение свободе такой самостоятельности и замкнутости, при которой она отделяет человека и от мира, который находится под ним (до-человеческое бытие), и от мира, который находится над ним (горняя сфера). В своей свободе человек является отдельным «я», — и отсюда выводится достоинство человека. Но христианское учение о свободе, как мы уже знаем, иное: свобода человеческого духа раскрывается с христианской точки зрения во всей силе и глубине лишь тогда, когда мы **пребываем в истине**. Напомним слова Спасителя: «познайте истину, и истина освободит вас» и другие Его слова: «если Сын вас освободит, **истинно свободны будете**». Христианское учение о свободе есть учение о свободе во Христе и со Христом. Христианская мораль поэтому **христоцентрична** — она **вся со Христом и во Христе**. Когда Ап. Иоанн говорит (Иоанн 1:9), что «свет Христов просвещает всякого человека, грядущего в мир», — то это «просвещение» относится, конечно, не только к нашему разуму, но и ко **всему духовному составу** человека — и к его совести, и к его свободе.

Но христианское сознание не устояло в этом понимании свободы, — и когда во имя свободы человеческого духа западный христианский мир выдвинул идею «естественной» свободы, т. е. оторвал дар свободы от «пребывания в истине», от пребывания во Христе, тогда моральное сознание на Западе, потеряв точку опоры во Христе, стало искать внерелигиозных основ морали. Душа гуманизма состояла и состоит в этом **искании основ морали вне Христа**. Основной кризис современного человечества в том как раз и заключается, что оно хочет осмыслить пути нашей жизни вне Христа. Однако современное сознание, в своей глубине, живет все же только тем, что принесло нам благовестие Христово — исканием Царства Божия. Но это искание Царства Божия в дальнейшем сузилось, превратилось просто в социальную тему, а учение о спасении личного начала (в воскресении) превратилось в самозамыкающийся индивидуализм. Благовестие о свободе во Христе тоже превратилось в искание «естественной» свободы духа вне Христа. Так евангельские благовестия, оторвавшись от Церкви, получили новый смысл — внецерковный, а потому и антицерковный, антихристианский. Это есть настоящее **извращение** Христовой истины, и в этом, увы, и состоит «дух века сего».

Евангельская основа в социальном идеализме.

И все же, если все движение секуляризма определялось реакцией против неправды, царствовавшей в Церкви, в частности, неправды в отношении социально-экономической жизни, то самый идеал социальной правды **взят из Евангелия**. Задача нашего времени заключается в том, чтобы раскрыть перед всеми христианский смысл, христианскую правду в социальных движениях нашего времени. Мы должны признать неправду современного социального и экономического строя, должны твердо и неуклонно стремиться к коренной переработке социально-экономических отношений. Церковь хранит в себе чистую правду Божию, и если она в лице своих руководящих лиц до сих пор не смогла воплотить в истории то, что вытекало из ее принципов, то все же иных путей к тому, как нужно организовать социально-экономическую жизнь, кроме тех путей, которые указал Господь в своем призыве искать «прежде всего» Царства Божия и его правды, нет. Выход из современных трудностей социально-экономического порядка может быть найден, но лишь на основе христианских начал.

Возвращаясь к упрекам по адресу Церкви в том, что она преклонялась перед богатыми и не занималась нуждами, бедных, мы можем сказать: да, это верно, но Церковь ли или весь

христианский мир в прошлом поддался сребролюбию? Кто забыл заветы Христовы — Церковь или сами христиане (конечно, и клир)? Всем нам нужно покаяться в грехах прошлого, всем нужно потрудиться над христианизацией социально-экономической жизни, — и если Господь благословит наши начинания, станут всем ясны чистота и правда Церкви в этих вопросах.

Здесь не место заниматься раскрытием того, как надо строить по-христиански социально-экономическую жизнь; наша задача была ответить на неверные и несправедливые обвинения **Церкви** в том, в чем виноваты были все христиане в прошлом.

4. Церковь и Государство.

Отношение к власти в первые века христианства.

Среди нападок на Церковь являются наиболее острыми, можно сказать ожесточенными те, которые настаивают на том, что Церковь «подчинилась» государству или (как в римском католичестве) даже сама стала претендовать на то, чтобы стать государственной, политической силой. В этих упреках очень много справедливого, — но с другой стороны, ни в одной сфере исторической жизни так не **пострадала** Церковь, как в ее отношении к государственной власти. Она сама именно **пострадала**, и все те упреки, которые направляются на Церковь в данном направлении, как-то обходят здесь именно страдания Церкви. Жить и действовать вне отношений к государственной и политической власти можно лишь в индивидуальном порядке, — так и родилось в конце III века монашество (самое название его, идущее от греческого слова monos один, достаточно говорит о том, что здесь достигался чисто индивидуальный выход из государства). Пока христианство преследовалось, оно стояло вне закона и не могло иметь каких-либо «отношений» к власти, — но начиная с [Константина Великого](#), когда Церковь получила «публичные права», как «организация», — Церковь не могла не встать в те или иные отношения к государству. Но там, где есть «права», есть и «обязанности»; Церковь, получив от государства «права» (открытого исповедания своей веры, открытых богослужений и свободного миссионерства среди язычников, населявших Западную и Восточную часть Византийской империи), тем самым — в общественно-исторической, публичной области — признала над собой авторитет государства. Чем иным могла ответить Церковь на провозглашение Константином Великим свободы Церкви (так наз. Миланский эдикт), кроме благодарных молитв о царской власти? При этом, в обязанности Церкви, конечно, вовсе не входило официальное восхваление государства и его деятелей, — но на этой позиции свободы Церковь не могла все же удержаться. Редким оказались такие случаи, как, напр., недопущение к причастию св. Амвросием, тогдашним Миланским епископом, имп. Феодосия Великого за его постыдную жестокость, проявленную во время подавления беспорядков. Очень рано, еще при Константине Великом, Церковь пришла к признанию высокой **церковной** функции византийских царей, — уже Константин Великий был назван «внешним епископом» Церкви. Цари после этого стали как бы «хранителями» истинной веры, — во всяком случае созыв вселенских соборов стал функцией царской власти. Императоры, руководившиеся, что и естественно, **политическими** соображениями в своих церковных выступлениях (такова, напр., очень долгая защита императорской властью противников почитания икон — царская власть считалась здесь с мусульманскими частями своей империи, где сосредоточилась борьба против иконопочитания), — императоры все же, говоря в среднем, стремились защищать интересы Церкви. Так возникла к VI веку знаменитая теория «симфонии» Церкви и государства, которая прекрасно выражает **норму** (но, конечно, не действительность, увы) отношений Церкви и государства.

Идея «симфонии».

Слово «симфония» означает «созвучие». В данном случае оно предполагает, что обе силы (Церковь и государство) «звучат» — каждая согласно своей природе, своей реальности, — ибо если только одна сторона (напр., государство) «звучит», а другая «молчит» или (что еще хуже) просто повторяет то, что исходит от первой стороны, — то тут уже нет «симфонии». Принцип

«симфонии» есть **принцип взаимной свободы**; каждая из сил живет своей жизнью, но так, что от одновременного их звучания получается симфония, аккорд. Однако, если обе стороны взаимно свободны, то это вовсе (само по себе) **не означает какой-то всецелой их отдельности**. Для государства Церковь есть часть его жизни, его совесть, его творческая сила, а для Церкви государство есть внешнее историческое оформление жизни того самого народа (или народов), которые входят в Церковь. Поэтому ложно и по существу (и для государства и для Церкви) неверно рассматривать Церковь и государство, как два совсем особых мира. Когда, после долгой и часто справедливой исторической борьбы государства и римской Церкви, на Западе возникла формула об «отделении Церкви от государства», то эта формула выражала и войну между двумя этими силами и их будто бы существенную независимость друг от друга. Неверную формулу «отделение Церкви от государства» никак нельзя смешивать с принципом **правовой нейтральности** государства, который означает принцип религиозной свободы и терпимости. Государство — по крайней мере ныне, после всего, что пережилось человечеством с XII уже века — не может поддерживать какое-либо одно исповедание и притеснять или урезывать права у другого исповедания. Запрещение, напр., протестантской (или православной) миссии в современной Испании не может быть принято — во всяком случае современным сознанием. Основная функция государства (функция чисто полицейская) есть **охрана свободы совести**, т. е. веротерпимость. В современном христианском мире, в церквях идет подчас очень жестокая внутренняя борьба (сектантство! См. об этом главу о единстве Церкви), но не дело **государства** вмешиваться в эту борьбу, т. е. поддерживать одних и стеснять других. В отношении современных внутри христианских разделений государство должно блюсти «нейтральность», т. е. стоять на защите свободы совести. Но, повторяем, — принцип нейтральности государства **совсем не есть отделение Церкви от государства**. Там, где этот принцип проведен в жизнь, он либо означает всегда борьбу (явную или скрытую) государства с Церковью (таково фактически положение в сов. России, во Франции), либо есть **только нейтральность** государства в отношении разделений в христианском мире (таково положение в Соединенных Штатах, в Бельгии).

Церковь и государство на Востоке.

Но идея «симфонии» Церкви и государства, будучи **нормой** их взаимоотношений, в ее историческом воплощении, была и, конечно, всегда будет открыта для искажений и ошибок. История христианского Востока (Византия, Россия, Балканские страны) состоит из бесчисленного ряда таких искажений и ошибок... В Византии императоры вмешивались в решения догматических вопросов (иногда с пользой для Церкви, иногда во вред ей), т. е. захватывали область, государству не подвластную; распоряжались назначениями епископов, изгоняли, подвергали мучениям (история св. [Максима Исповедника](#) и др.). А церковные власти, хоть и не всегда терпеливо, выносили это, порой выступали открыто против государственной власти, но в общем признавали царскую власть (а, следовательно, и всякую власть, подчиненную императору) **видом служения Церкви**. Именно церковные люди создавали высокий идеал царя, как служителя правды Божией. На этом пути церковные люди часто, очень часто страдали угодничеством («сервилизмом» — это одно и то же) и все же твердо стояли на **принципе свободы Церкви**. Угодничество, даже подобострастное поклонение власти, не включает в себе ничего «еретического» — позднее, при анализе того, как сложились отношения Церкви и государства на Западе, это замечание нам пригодится; угодничество выражает **слабость**, а потому она и греховна, — и еще более греховна тогда, когда из угодничества вытекает **оправдание** безнравственных деяний власти. Этих грехов и истории

восточного христианства (в том числе и в России) накопилось чрезвычайно много, и они доньше лежат мрачной тенью на светлом лице Православия. Но в России духовный авторитет высшей иерархии стоял чрезвычайно высоко, — и у высшей иерархии сложилась особая, весьма существенная функция «печалования», т. е. ходатайства об осужденных на тяжелое наказание. Дух независимости жил в русской Церкви — и, конечно, особенно ярко проявлялся он в такие тяжкие времена, как, напр., в царствование Иоанна Грозного. Величавая фигура кроткого, но сильного духом митр. Филиппа навсегда останется не только утешением Церкви, но и неопровержимым свидетельством того, что дух свободы не был заглушен в русской Церкви. Еще может быть показательнее острые высказывания преп. [Иосифа Волоцкого](#), который с одной стороны стремился **церковно осмыслить и обосновать** самодержавие русского царя, а с другой стороны развивал ту мысль, что если царь не следует заветам Христовым, то его должно признать антихристом. Церковь повинуетя государственной власти, — а в то же время и требует от нее — служения Христу... Так преклонение перед светской властью сочетается с **правом обличения ее** — и это последнее есть свидетельство внутренней свободы в русской Церкви. А сама доктрина о самодержавии (возникшая еще в Византии и доведенная до крайнего своего выражения у русских церковных деятелей) была выражением **теократического** принципа, вытекающего из самих основ христианства. Здесь, в этой точке, резко и существенно разошлись христианский Запад и Восток, и мы хоть коротко должны коснуться этой темы.

Принцип теократии.

Настоящая теократия (т. е. «властвование» Бога в народной жизни) существовала только в Ветхом Завете до возникновения царской власти. Господь, когда нужно было, выдвигал пророков, судей, вождей народа — и в этом смысле **непосредственно** руководил жизнью Израиля. Но во время пророка Самуила в израильском народе развилась потребность иметь «царя» — подобно тому, как их имели соседние народы. Господь сказал Самуилу исполнить желание народа, царь был поставлен, — и с этого момента теократия в чистом виде навсегда исчезла. Но в христианском сознании теократическая идея возродилась в новой форме — уже не в смысле непосредственного Божьего руководства жизнью народов, а в **смысле христианизации** государственной и социальной жизни. Эта идея вытекает из самого существа христианского благовестия, которое обращено к людям во всей их природной жизни. Идеал христианства, в этом смысле, есть **преображение** личной и исторической жизни (на богословском языке это именуется «теозис», т. е. «обожение», что и есть преобразование природного бытия), — и ни одна сфера жизни не может быть поставлена вне этого идеала. Это проникновение христианского начала во все природное бытие, самая задача преобразования в духе Христовом личной и общественной жизни, и есть возрожденный в новой форме **теократический** принцип, т. е. признание, что вся жизнь и на ее поверхности, и в ее глубине, и в личности и в историческом процессе, должна стремиться к тому, чтобы в них сиял свет Христов.

После этого разъяснения нам понятно, что идея «симфонии» Церкви и государства есть именно теократическая идея. Не простое «сосуществование» рядом двух различных сфер, двух типов бытия (Церковь и государство) имеется в виду в симфонии, а такое гармоническое их сочетание в свободе, при котором свет Церкви изнутри должен преобразовать всю историческую жизнь. Идеал самодержавия, учение о церковном служении царей имело в виду не подчинение государства Церкви, а именно постоянное действие Церкви на государство в смысле его христианизации.

История русской Церкви резко изменилась с воцарением Петра Великого, который взял от

прежнего периода русской истории идею самодержавия, но **абсолютировал** ее: Церковь при нем стала одним из «ведомств» правительства. Отсюда и надо объяснять уничтожение при Петре Великом патриаршества, создание Св. Синода, в котором «государеву оку», т. е. обер-прокурору, принадлежало право утверждать или не утверждать постановление иерархов, заседавших в Синоде. **Церковь потеряла свободу**, которую она имела до этого: достаточно сказать, что первый Всероссийский Собор состоялся уже после падения монархии, т. е. в период революции.

Однако, чтобы надлежаще оценить основные черты восточного христианства в вопросе о соотношении Церкви и государства, надо обратиться к изучению того, как сложилось это соотношение на Западе.

Западная теократия.

Исторические условия очень рано привели к тому, что римский епископ приобрел чрезвычайное значение в политических распрях, в общих судьбах Запада. В догматических вопросах (особенно в спорах христологических) Римский престол тоже занимал выдающееся положение в христианском мире. **Н а** римском епископом не было близкой и непосредственной политической силы, — наоборот, он стоял сам над отдельными вождями тех или иных политических групп. Все это в высокой степени отличало Римского епископа от Константинопольского патриарха и других восточных патриархов. На Востоке христианская Церковь слагалась в свободном единстве из независимых («автокефальных») «местных» церквей — и это единство, при наличности многих взаимно независимых церквей, осуществлялось через соборы. На Западе Рим (не по церковным, а по общим историческим условиям) рано занял центральное положение, — и централизация эта развивалась постепенно все сильнее и сильнее. Уже к IX веку римский епископ (именовавшийся, как и александрийский патриарх, «папой») сосредоточил в себе высшую церковную власть для всего Запада. Но одновременно с этим развивалось и политическое значение римского епископа, из рук которого получали властители разных политических образований свое признание («коронацию»). Не будем следить за постепенным развитием политического значения римских пап, — достаточно сказать, что в средние века римский папа был источником и церковной и политической власти. В XIII веке папа Иннокентий III так выразил это положение: как луна получает свой свет от солнца, так власть королей, герцогов и т. д. получает свою силу от папы.

Церковь строила «*civitas Dei*» — град Божий, но фактически развивалась лишь политическая власть папы, росло политическое его влияние. Поэтому исконная христианская идея теократии, как «воцерковления» всей жизни, как внутреннего ее преобразования, получила на Западе совсем новый смысл — отчасти приближавший теократическую идею в западном христианстве к ветхозаветной теократии. Но средневековая теократия фактически была властью **духовенства** (клирократия); поэтому неверно говорить о «средневековой теократии» — христианский смысл теократии был забыт и смят тем, что церковная власть (власть высшего духовенства) признала себя источником всякой власти.

Здесь были налицо не угодничество и сервилизм, как на Востоке, а, наоборот, принципиальный уход от нормальных отношений церкви и государства. Получилось **искажение** теократической идеи, имевшее неисчислимы тяжелые последствия для христианского Запада. И если восточная система взаимоотношений церкви и государства характеризуется иногда, как «цезарепапизм», т. е. как усвоение светской власти высших церковных функций, то западная система может быть охарактеризована, как «папоцезаризм», т. е. усвоение первосвященнику Рима, папе, **светской** власти.

Неправда и даже ложь всей этой системы заключается в том, что Церковь на Западе стала на путь **«политического действия»** и неизбежно усвоила многие черты светского государства. Конечно, Церковь за Западе вовсе не забыла заветов Христа о внутреннем движении душ к Богу, но ее церковная энергия уходила преимущественно на внешнюю организацию. На этом пути Церковь на Западе достигла очень многого; централизация всей церковной власти на Западе в руках римского первосвященника обуславливает бесспорное внешнее единство, которое охраняет авторитет Церкви и ее влияние. Но какое отношение вся эта внешняя стройность, вся напряженная активность имеет к строению Царства Божьего? Можно утверждать, несмотря на всю парадоксальность этого мнения, что внешние успехи, внешний авторитет Церкви не приближали людей к Царству Божию, а отдаляли от него.

Теократическая идея, столь основная для христианства, как идея преображения всей жизни в духе Христовом, оказалась, таким образом, **подмененной** идеей внешнего единства. Отсюда неизбежность торжества формы над духом, проникновение юридического начала в самую организацию Церкви. Все это вызывает у нас, православных, чувство глубокой печали о том, как преувеличенное развитие иерархического принципа отдалило западное церковное сознание от подлинных путей Христовой Церкви. **Не властвовать** в мире, не распоряжаться политическими событиями призвана Церковь на земле, а изнутри, через преображение душ, преображать историческое бытие. Западная же Церковь стала на одном уровне с светскими государствами, — и нет ничего более далекого от христианства, чем появление «послов» папы в составе дипломатического корпуса при главах разных государств.

Извращение идеи теократии на Западе.

Внутренняя ложь в отношении Церкви на Западе к политической, государственной власти привела к тому торжеству принципа **автономии** в государственном мышлении, который является ярким выразителем внутреннего, принципиального отрыва государства от Церкви. Современный так наз. этатизм, т. е. усвоение государству всецелой власти во всех проявлениях жизни, есть в то же время и «тоталитаризм», как принцип абсолютного самоутверждения государства. Но этот светский тоталитаризм есть не что иное, как **извращенное выражение христианской теократической идеи**. Христианство тоже «тоталитарно», но оно стремится овладеть «всем» через внутреннее перерождение, внутреннее преображение людей. Христианство претендует на абсолютность, но на **подлинную** абсолютность, так как только на линиях внутреннего, духовного бытия возможна не мнимая, а подлинная, реальная абсолютность. Всякое же **внешнее** овладение историческим процессом ничего, кроме внешнего, дать и не может — и за внешней тоталитарностью скрыты всегда внутренние конфликты, которые неизбежно приводят к взрыву и опрокидывают это внешнее объединение. История дает бесчисленные иллюстрации этого.

Автономный, замкнутый в себе этатизм, гонящийся за внешним овладением историческим процессом, и есть поэтому **извращенный христианский тоталитаризм**. Такова историческая судьба всех основных принципов христианства (поскольку дело идет об «устроении» — т. е. спасении человечества): оторванные от Церкви, неизбежно отделенные от Христа, они переходят в извращенные формы. Проповедь Царства Божия перелилась на этих путях в насильственное, а потому и бесплодное насаждение «земного рая»; учение о неуничтожаемости («метафизической силе») личности через воскресение перешло в самозамыкающийся индивидуализм, разъедающий социальные отношения и изолирующий одних от других, — а начало свободы, дарованной нам Христом, при отрыве от Церкви, обратилось в бремя, в дразнящую, но бессильную потугу на творчество. Так и принцип

преображения всей жизни на началах христианства (христианский тоталитаризм) превратился вне Церкви в эатизм, удушающий личную свободу и потому и не могущий стать устойчивым началом в устройении человечества.

«Симфония».

Великая тема «симфонического» согласования Церкви и государства выражает невозможность для Церкви уйти от мира сего, закрыться от него равнодушием к судьбе своего народа, всего человечества. Поэтому нельзя упрекать Церковь в том, что составляет ее благую сторону. Единственная правильная позиция в вопросе о соотношении Церкви и государства и выражается в принципе симфонии. Поэтому справедливы и верны упреки и обвинения по адресу римского католичества в том, что оно захотело властвовать в мире, вместо того, чтобы его преобразовать, — эти упреки верны не только в том смысле, что неверная система привела к печальному отделению государства от Церкви, — но и в чисто церковном смысле. Церковь ни на Востоке, ни на Западе никогда сама не отделяла себя от государства («теократический принцип» христианства), но на Западе церковно неверная позиция Рима привела к тому, что на Западе государства одно за другим отрывались от Церкви, отделялись от нее. Поэтому, признавая всю справедливость обвинений, направленных на Западе на Церковь, мы еще с большей скорбью переживаем церковную неправду папоцезаризма.

5. Единство Церкви.

Понятие «единства Церкви».

Церковь едина, как тело Христово; ее единство определяется и держится тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, что она одушевляется Св. Духом. Это есть **основа** единства Церкви, в этом и **сущность** его. Но не напрасно говорится в Символе Веры, что мы **веруем** в единую Церковь — и это значит, что единство Церкви открывается нам лишь на путях веры. Само единство Церкви нельзя, конечно, и неправильно понимать в смысле организационного или административного единства под главенством одного лица. Никогда ранняя Церковь не понимала единства Церкви в таком смысле; обилие поместных, друг от друга независимых (автокефальных) Церквей никогда не колебало чувство единства Церкви. Но если единство Церкви никак нельзя понимать в смысле организационного единства (на чем так настаивают католики, чем они главным образом и прельщают людей других исповеданий), то в чем же оно состоит? Внешнее единство Церкви всегда выражалось в «интеркоммюнионе», т. е. в том, что лица, принадлежащие к одной поместной Церкви, могли причащаться св. Тайн в другой поместной Церкви, — но это есть лишь выражение единства Церкви, а какова же «онтология», т. е. реальная основа этого единства? Выше мы сказали, что единство Церкви определяется тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, — но из этой «основы» единства Церкви не вытекает ли, как учат протестанты, что единство Церкви относится к **невидимой** стороне Церкви? Иными словами, приложило ли понятие единства Церкви к **историческому** христианству? Есть ли понятие единства Церкви понятие **историческое**?

Конечно, да, — иначе нам пришлось бы признать верным уже не различие (что и мы признаем), а **разделение** Церкви на невидимую, мистическую и видимую, историческую. Такое разделение отрицало бы самую идею Боговоплощения; как в Господе Иисусе Христе обе природы (божественная и человеческая) соединены (в единстве Его Личности), **не сливаясь** (неслиянно) и **не отделяясь** одна от другой (нераздельно), — так и в Церкви, которая есть Тело Христово, ее земная (историческая, видимая) сторона соединена неслиянно и нераздельно с ее невидимой (мистической, небесной) стороной. Церковь основана Господом на земле, но именно потому ее историческая сторона неотделима от небесной. Единство Церкви есть понятие **историческое**.

Теория «ветвей».

Но как понять тогда факт внешнего разделения Церкви на православную и католическую, а затем на ряд «исповеданий»? Как соединить основное понятие единства исторической Церкви с фактом исторически закрепившегося разделения Церкви на ряд исповеданий?

У протестантских богословов возникла теория по этому вопросу, получившая очень большое распространение благодаря своей исключительной ясности, хотя и явной ошибочности. Это так называемая «Теория ветвей» (Branch theorie); согласно этой теории, единство Церкви Христовой заключено в соединении и живой **связности** разных исповеданий между собой: каждое исповедание (каждая «ветвь») приобщается к единой Церкви Христовой, когда они все сближаются одна с другой, когда они все вместе. Иными словами: единство Церкви не воплощено ни в одном из исповеданий, но только их сочетание, их суммирование, **реализует** единство Церкви, присущее **потенциально** каждому исповеданию (каждой «ветви»). Сознание принадлежности к истинной, единой Христовой Церкви верно с этой точки зрения лишь как

выражение потенциальной связи с другими исповеданиями. В последнее время стала очень популярной (среди протестантов) мысль о том, что эта потенциальная принадлежность к «Una Sancta» (к единой святой Церкви) и есть та «капля» истинности и абсолютности, которой держится каждое исповедание.

Итак, согласно этой теории, единство Церкви есть нечто потенциальное, исторически не реализованное. В сущности, это есть прежнее протестантское учение о раздельности Церкви видимой и Церкви невидимой, — но только в теории «ветвей» ярче, яснее выражена **относительность** (т. е. не абсолютность) того сознания Церкви, на которое может претендовать любое исповедание. Это есть, говоря богословским языком, **экклесиологический релятивизм** (экклесиология — учение о церкви, от греческого слова ekklesia — церковь).

Фактически однако все исповедания претендуют каждое на то, что именно данное исповедание есть истинная Христова Церковь, все же остальные исповедания не принадлежат к истинной, единой Церкви. С наибольшей силой такое абсолютирование своего исповедания выражено у католиков, но и все другие исповедания претендуют на свою абсолютность. Это сознание и отвергается теорией «ветвей», так как по этой теории единство Христовой Церкви осуществляется лишь в сочетании всех отдельных исповеданий в некую «сумму». Единство Церкви **признается нереализованным в истории**.

Но если так, каким же образом может получиться единая Церковь из сочетания **различных** в своих основах исповеданий? Православная и католическая Церковь до XI века пребывали в единстве и были тогда единой Церковью, но после XI века в католической Церкви создавались догматические учения, которые неприемлемы для православного сознания⁹⁴. Если даже столь близкие одна к другой Церкви, как православная и католическая, заключают в себе черты, не могущие дать никакого единства, то что же сказать об англиканстве, лютеранстве, кальвинизме и бесчисленных сектах, которые категорически отвергают, напр., почитание Божией Матери, почитание икон, отвергают таинство священства и т. д.? Как соединить в одно «целое» (которое будто бы и реализует единство Христовой Церкви) все это? Вообще невозможно никакое соединение **вне доктринального единства**, т. е. вне единства в вероучении, — равно как и в вопросах канонического порядка. Квакеры, отвергающие всякую иерархию в Церкви, могут ли образовать единое целое с теми исповеданиями, которые не растеряли иерархического строя?

Эта невозможность соединения в одно целое различных исповеданий — помимо доктринального единства — совершенно уничтожает теорию ветвей: **экклесиологический релятивизм по существу неприемлем ни для одного исповедания** — поэтому он лишен всякой силы, нереален. Утверждение своей абсолютности есть на самом деле драгоценнейший остаток в каждом исповедании того единства, которое было присуще ранней Церкви.

Единство Церкви и ее истинность.

Это снова приводит нас к вопросу — как понимать факт **множества** исповеданий, утверждающих о себе, что они есть истинная Христова Церковь? Если «единство» Церкви не получается путем сложения всех исповеданий в одно целое, то значит либо единство Церкви вообще утрачено, либо надо признать какое-либо одно из исповеданий истинной Церковью, в котором и явлена единая Церковь, — а все остальные исповедания находятся вне единой Христовой Церкви. Как теперь ясно, понятие единства Церкви **неотделимо от понятия истинности Церкви**: раз единство Церкви Христовой не заключается в организационном единстве, раз не заключается оно в сложении всех исповеданий в одно целое, то остается обратиться к уяснению того, где истинная Церковь Христова, чтобы признать эту истинную Церковь единой. Вообще, единство Церкви не может быть отделяемо от единства веры — и

потому понятие единства неотделимо от понятия истинности данного исповедания.

Мы веруем и исповедуем, что истинной Христианской Церковью является только наша Православная Церковь, сохранившая без изменений и дополнений все, что было присуще Церкви до того, когда в ней начались разделения. В Православной Церкви не было прибавлено никаких новых учений; православная Церковь твердо стоит на вероучении, выраженном и закреплённом на семи вселенских соборах. Этим она отлична от римского католицизма, в котором признаются новые **догматы** (о непогрешимости папы, о «непорочном зачатии»). Сами эти новые догматы приняты католической церковью без их обсуждения православной церковью, — уже по этому одному они не могут быть признаны истинными. Если даже допустить, что новые догматы по существу выражают истину, то до принятия их новым вселенским собором их можно признать только «теологуменами», т. е. богословскими **мнениями** и не больше. Именно то, что Православная Церковь, сохранившая в полноте все учение древней Церкви, не прибавляет ничего нового к этому учению, и свидетельствует об ее истинности.

Но что же должно думать о католичестве, принявшем новые учения, как догматы? Что должно думать о различных исповеданиях, утративших ряд догматов или изменивших канонический строй, как это мы находим в различных видах протестантизма? Можно ли эти «исповедания» считать? «церквями»? Где границы истинной Христовой Церкви — совпадают ли они с границами Православия, так что те исповедания, которые находятся за пределами Православия, уже не могут признаваться церквями, а суть только «исповедания»?

Церковные Разделения.

Чтобы разобраться в этом очень сложном и запутанном вопросе, надо прежде всего обратить внимание на то, что условием вхождения в Церковь Христову является **крещение во имя Св. Троицы**. Все, кто крещены во имя Св. Троицы, уже принадлежат Церкви, — причем надо иметь в виду, что крещение имеет, по нашему церковному сознанию, силу таинства и в том случае, если оно было совершено не священником, а мирянином, который сам был крещен. В силу этого лица из одного «исповедания» **принимаются в другое без перекрещивания**: если католик или протестант принимает православие, то его не надо еще раз крестить. Признание силы таинства за крещением в других исповеданиях означает, что в Церковь Христову входят все, кто был крещен во имя Св. Троицы.

Это все касается **индивидуального** вхождения в Церковь Христову тех, кто крещен во имя Св. Троицы. Это значит, что для нас, православных, и католики, и протестанты суть члены Христовой Церкви, входящие в ее состав. Этот факт ведет, конечно, к **усложнению** понятия Церкви — как будто приходится признать две стороны в понятии Христовой Церкви: в Церковь Христову, по признаку крещения, входят все исповедания, а с другой стороны, разделения внутри христианского мира тоже есть реальность. Как же согласовать это?

Необходимо понять, что все разделения, какие возникали и возникают внутри христианского мира, как бы ни были они печальны, и даже трагичны, **не разрушают единства Церкви**. Они его нарушают, потрясают, — но все, кто был крещен во имя Св. Троицы, остаются членами Христовой Церкви. **Этого** ничто не может ни зачеркнуть, ни ослабить... Конечно, дело идет только о тех, кто принял св. Крещение; не принявшие св. Крещения остаются за пределами Церкви, как бы ни были высоки их моральные качества, чистота и духовность их внутреннего мира. Мы, конечно, не можем сказать, что те, кто не вошел в состав Христовой Церкви, что они не будут спасены — нам не дано это знать. Нам, однако, указан путь спасения — он выражен как раз в св. Крещении; то же, что происходит за пределами Церкви, ведомо одному только Богу.

Итак, все, кто был крещен во имя св. Троицы, к какому бы исповеданию они не принадлежали, находятся в Церкви, — единство Церкви здесь обусловлено тем соединением с Господом Иисусом Христом, которое осуществляется через св. Крещение. Но через св. Крещение мы **только входим в Церковь**, но этим одним не определяется наше **положение** в Церкви, — т. е. как положение отдельных исповеданий, так и чисто индивидуальное. Мы исповедуем, что только одна Православная Церковь обладает полнотой и чистотой жизни во Христе, — все же остальные исповедания, хоть и в разной степени, грешат отклонениями от Православия. Разберем это в отношении наиболее крупных «исповеданий».

Проблема единства Церкви в католическом истолковании.

Что касается римско-католической церкви, то в ее разрыве с Христианским Востоком, как он наметился еще с IX в. и завершился в XI в., было несомненно много недоразумений. Эти недоразумения могли бы быть легко устранены, если бы в римском католичестве не стали накапливаться черты и действия, неприемлемые для Востока, перешедшие затем — после бесплодного Флорентийского собора 1439 г.⁹⁵ в решительное взаимное неприятие, а со стороны Рима в ряд непрерывных попыток к «унии»⁹⁶, нечестной в самом замысле ее. Еще позже властолюбивые замыслы римских пап привели постепенно к тому догматическому положению, которое на соборе 1854 г. было оглашено под названием «догмата о непогрешимости папы, когда папа провозглашает новые догматы *ex cathedra*». Этот неестественный догмат понадобился для того, чтобы провести будто бы законным путем догмат о Божией Матери (1870 — о «непорочном зачатии»). Но фактически Рим ищет не только признания догмата о непогрешимости папы, — еще более ищет **он подчинения** папе, как видимому главе всей Церкви, как «викарию Христа...» Если в древней Церкви римский папа имел исключительный авторитет, то только потому, что в эпоху богословских смут (III-VIII века) римские папы были наиболее верными и стойкими хранителями веры. Не авторитет римского папы определял истинность его веры, но чистота его веры определяла его авторитет... Но даже авторитетность римских пап в указанную эпоху не вела никоим образом к признанию римского папы главой всей Церкви: древняя Церковь не знала и не принимала такого внешнего, административного единства Церкви.

Отвергая незаконные и противные духу Христову притязания римских первосвященников на главенство в Церкви, Православный Восток готов был бы принять это главенство для христианского Запада (если это ему кажется нужным), даже было бы возможно принять (хотя для этого нет ни исторических, ни канонических оснований) «первенство чести» римского первосвященника в случае воссоединения Запада и Востока, но он никак не может принять самого понимания единства Церкви в терминах организационных, т. е. принять самый принцип «главенства» в Церкви. Церковь может и должна быть едина «органически», но не «организационно»: органическое единство касается вероучения, участия в таинствах при реальности множества независимых (организационно) поместных церквей.

Православный Восток не может «присоединиться» к Риму, но он мог бы воссоединиться с ним при двух условиях: при отказе со стороны Рима от догмата непогрешимости и принципа внешнего главенства в Церкви и при признании новых догматов (*Filioque*, о непорочном зачатии Божией Матери) лишь «теологуменами», подлежащими обсуждению в будущем подлинном вселенском соборе.

Во всяком случае, эта беглая характеристика римского католичества подтверждает, что церковное единство здесь хоть и нарушено, но не разрушено. Именно потому здесь и возможно (с принципиальной точки зрения) «воссоединение».

Протестантизм.

Гораздо сложнее обстоит дело в отношении протестантизма. Понятие протестантизма есть понятие расплывчатое, недостаточно определенное. В него входит: «лютеранское» или, по современному названию, «евангелическое» исповедание (внутри которого есть в свою очередь различия поместного характера — евангелизм немецкий отличен от шведского и т. д.), кальвинизм. Сюда же надо причислить англиканское исповедание, — особо надо поставить старокаатоликов. В протестантизм мы не включаем протестантские секты (баптисты, методисты, квакеры и т. д.) — об них краткие сведения будут даны дальше.

Можно ли «евангельское» исповедание считать Церковью? Что все члены этого исповедания входят в состав Церкви Христовой, — это бесспорно — все они крещены во имя св. Троицы. Но они не считают «ординацию» пастырей (поставление в священство) таинством, чин ординации у них не включает в себе призыва благодати св. Духа. Апостольское преемство прервалось у них на Лютере и его соратниках, получивших в свое время благодать священства. Уже это одно обстоятельство делает затруднительным применение к ним наименования «церкви». Еще больше затрудняется это тем, что из 7 таинств, существовавших в Церкви, они принимают только два — крещение и причащение. С другой стороны, они отвергают Священное Предание и базируются исключительно на Священном Писании. Понятие «церкви» до такой степени здесь обеднено, ослаблено, что правильнее было бы именовать евангельское христианство только «исповеданием».

Когда Лютер порвал с Римом, он направил свои взоры на Константинополь, имея в виду воссоединиться с православным Востоком. Более внешние, чем внутренние обстоятельства помешали Лютеру воссоединиться с Православием. А позже отсутствие благодатного священства, отвержение Священного Предания, разделение Церкви видимой от Церкви невидимой, привели к такому развитию в лютеранстве рационализма, религиозного индивидуализма, что в самих евангелистах очень мало побуждений вернуться к полноте Православия. Однако и в них лишь глубоко нарушено, но не разрушено единство Церкви — и поэтому в чине принятия их в Православие говорится лишь о том, что входя в Церковь они отрицаются от своих превратных мнений. Крещение их признается имеющим полную силу, — только нужно совершить таинство миропомазания.

Кальвинисты еще дальше пошли в отвержении иерархического строя, в отвержении Священного Предания. Психологически, отчасти догматически, они отстоят дальше от Православия, чем евангелисты.

Экуменическое движение.

Англиканское исповедание, по своем отделении от Рима, имело в своем составе епископов, — и это сохранило у них апостольское преемство. Впрочем, тут есть много и спорного. Трудности для воссоединения англикан с Православием лежат, прежде всего, в том, что за исключением приверженцев так наз. «Высокой Церкви» (High Church), англикане находятся во власти западного рационализма, нетверды в догматических вопросах. Несмотря на резкие расхождения High Church, с двумя другими течениями («средней» и «низшей» церковью) (эти расхождения тем более остры, что есть епископы в англиканской церкви, которые отрицают реальность воскресения Спасителя!), англиканская церковь всячески держится за свое единство. Это делает совершенно неосуществимым воссоединение с ними.

Что касается «старокатоликов», то это сравнительно небольшая ветвь, отделившаяся от Рима после Ватиканского Собора 1870 г. Она отвергла догмат о непогрешимости папы (что и отделило ее от римского католицизма), верна всему, что принимает Православие. Только историческое недоразумение помешало их воссоединению с Православной Церковью. К сожалению, это отбросило старокатоликов в сторону протестантизма, — что с каждым годом становится все заметнее.

Что касается различных протестантских сект, то, не входя в подробности, мы можем сказать, что многие из них пошли еще дальше в отходе от истинной Церкви, чем названные выше исповедания. Для примера укажем на квакеров, — у которых совершенно отвергнуто начало иерархичности, отвергнуты все таинства (кроме крещения).

Вся эта картина возрастающего оскудения полноты, которой обладает Православная Церковь, показывает, что, оторвавшись от Церкви, разные течения протестантизма, идут все дальше и дальше в смысле рационализма и религиозного индивидуализма.

Но если единство Церкви так глубоко нарушено, то можно ли думать, что оно все же не разрушено? Трудно дать категорический ответ на это, но все же нельзя не указать на то, что весь протестантский мир обнаруживает в последние десятилетия острую потребность взаимосближения, чтобы найти «Una Sancta», чтобы углубить в себе начало церковности. С наибольшей яркостью это сказалось в так называемом экуменическом движении, которое сейчас получило законченную организацию и является самым ярким, самым бесспорным свидетельством того, что единство Церкви только нарушено, но не разрушено.

Сущность экуменического движения определяется сознанием **греховности разделений** в христианском мире и потребностью найти пути к воссоединению всех христиан, т. е. к **восстановлению церковного единства**. Экуменическое движение началось в протестантском мире, в котором разделения достигают невероятных размеров, часто основываясь на случайных и поверхностных моментах. Это объединительное движение сначала имело два своих организационных выражения — одно называлось Life and work, (вопросы жизни и работы) и стремилось к объединению на почве «практического христианства», т. е. на почве обще христианского дела христианизации экономических, социальных, национальных (расовых), политических отношений. Другое организационное выражение этого стремления к объединению христианского мира называлось «Faith and Order» (вопросы веры и церковного строя), т. е. имея в виду вопросы догматического и канонического характера. В 1937 г. оба эти движения соединились и усвоили себе название «Союз Церквей». Во главе этого, ныне действующего Союза Церквей, стоит Комитет, куда входят представители от всех церквей (кроме католической, которая условием своего активного сотрудничества ставит предварительное подчинение римскому папе); деловая работа сосредоточена в Секретариате, который находится в Женеве. После 1937 г. состоялось два мировых съезда (Амстердам в 1948 г. и Evanston в Америке в 1954 г.). На этих съездах обсуждались вопросы международных отношений, социально-экономической жизни и т. д.

В экуменическом движении почти все православные церкви (за исключением русской церкви) принимают активное участие. Приведем из декларации, составленной представителями православных церквей, наиболее важные места:

«Все содержание христианского вероучения, — читаем в этой декларации⁹⁷, — должно быть рассматриваемо в **целом и неделимом единстве**... Воссоединение христианского мира может быть достигнуто только на основании целостного догматического вероучения древней, нераздельной Церкви, без убавлений и изменений... Церковь есть единое Тело Христово и ее историческая непрерывность и единство сохраняется общей верой, вырастающей из полноты Церкви... Святая Православная Церковь одна сохранила в полноте и неповрежденности веру....»

На основании всего сказанного должно признать экуменическое движение очень важным проявлении устремленности христиан всего мира к воссоединению. Неучастие католической церкви в экуменическом движении свидетельствует о чрезвычайной трудности для католического сознания преодолеть их потребность властвовать в христианском мире. Католикам не нужно было отказываться ни от одного из своих принципов, но нужно было бы руководствоваться верой, что сама истинность их путей приведет всех христиан к согласию с ними. Они же ищут не воссоединения, а присоединения... Так или иначе, тоска о воссоединении христианского мира сама свидетельствует, что единство Церкви хотя очень глубоко нарушено, но не разрушено.

Разделения в Церкви — ее крест.

Все же отсутствие видимого единства в Церкви Христовой чрезвычайно соблазнительно. Нередко верующие люди уходят из Церкви, создают малые или большие объединения в поисках «истинной» Церкви. С другой стороны наличность разделений в Церкви, частая враждебность одних вероисповеданий в отношении других ставит под сомнение указанное выше учение о том, что истинная Церковь реализована или вообще реализуема в истории. Как будто легче справиться со всеми этими соблазнами и трудностями, если усвоить позицию протестантизма, т. е. отделить Церковь видимую («историческую») от Церкви невидимой («мистической»). При этой позиции единство относится только к невидимой Церкви, а разделения — к видимой, человеческой. Но такое **раздвижение** невидимой и видимой Церкви никак нельзя согласовать со словами Спасителя, что Он создаст Церковь на **земле**, что воздвигает Церковь, как Его «тело», в историю. Мы должны открытыми глазами глядеть на трагедию Церкви в ее историческом воплощении и утешаться тем, что единство Церкви, хотя и нарушено и потрясено, но не разрушено. Именно отсюда и вытекает проблема воссоединения христиан в единой Церкви; отходить же от Церкви потому, что в ней царят раздоры, идет борьба исповеданий, значит отречься от того, что дал нам Господь. Вне Церкви нельзя быть с Господом, — а раздоры и разделения в Церкви есть крест «исторического христианства», который все должны нести в чаянии Царства Божия на земле.

6. Заключение о Христианстве, как Церкви.

Церковь связана с историей.

Критика Церкви со стороны тех, кто отошел от Церкви, или тех, кто утерять веру во Христа Спасителя, обычно направляется на различные ошибки и прегрешения деятелей Церкви. Во многом она верна, но при этом не замечают, что больше всего от этих ошибок и грехов страдает сама Церковь, которая проходит через историю в муках и терзаниях. Таков исторический путь Церкви — входя в историю, воплощаясь в иерархии, в церковном строе, входя во внутренний мир верующих, Церковь Христова постоянно и всюду встречает препятствия, искажения и лукавство со стороны именно тех, кому она несет свои благодатные дары. Не Церковь мертва или грешна, а мы, живые носители тайны Церкви, мертвенны, грешны, лукавы.

Поэтому правда, которая есть в обвинениях, направляемых на Церковь, никак не может оправдать ухода от Церкви и возникновения бесцерковного христианства. Если мы веруем в Христа Спасителя, мы не можем не верить в Его Церковь, но Церковь не может быть отделяема от тех, кто в нее вошел. Горе не только в индивидуальных грехах каждого из нас (хотя это и обременяет Церковь и терзает ее святыню), горе в том, что благодаря грехам, ошибкам, злоупотреблениям со стороны священнослужителей своим иерархическим положением, создаются затруднения к тому, чтобы Церковь явилась перед миром во всей своей святости и чистоте. Эта «неявленность» в мире всей полноты правды Церкви **не отрывает** ее от истории, не превращает Церковь только в некую идею, не позволяет раздвигать Церковь невидимую от Церкви видимой; Церковь остается исторической, она живет в истории, живет в людях. Но через наше нерадение мы соблазняем тех, кто по тем или иным причинам не вмещает в свое сердце исторической Церкви, не охватывает в церковном сознании своем ее полноты.

Надо нести крест Церкви.

Прохождение Церкви через историю по нашим грехам и нерадениям образует ее крест. И горе тому из нас, кто, войдя в Церковь через св. Крещение, отречется от матери Церкви, не понесет ее креста, не приложит своих усилий к тому, чтобы исправлять ошибки, ослаблять неправду других членов Церкви. Уход от Церкви, отрыв от нее обессиливает наше творчество, расстраивает наш внутренний мир, усиливает зло в истории, — и Церковь, как путь спасения, уже не может, благодаря нам, нести миру свою благодать во всей полноте. Уход от Церкви неизбежно превращается в измену Христу, — хотя бы мы в сердце своем сохраняли веру в Него. Надо иметь мужество нести крест Церкви, надо помнить, что Церковь есть тело Христово, что в своей неповрежденной святыне она невидима и неявлена только по грехам нашим.

Творческие задачи Церкви в мире.

Но, конечно, задача каждого христианина не только в том, чтобы быть верным Церкви, не только в этом, можно сказать, «консерватизме» охранения связи с ней, но и в положительной творческой задаче воплощения правды Церкви в жизни, — в индивидуальном внутреннем мире, а также во всей культуре, в социально-экономической жизни, во всем ходе истории. Чем яснее нам ошибки деятелей Церкви в прошлом, тем настойчивее должны мы служить ныне проникновению правды Церкви в жизнь. Преображение отдельной души не менее трудно, чем преобразование общественной и исторической жизни. Но в обоих случаях путь христианина есть

Библиография:

- Архиеп. Илларион — Очерки по истории догмата о церкви.
Аквилон — Догмат о Церкви.
Архиеп. Сергей — Православное учение о спасении.
В. Экземплярский — Христианское учение о милостыне.
Карташев — О восстановлении Св. Руси (о принципах «симфонии»).
Арсеньев — Православие, католичество и протестантизм.
Христианское воссоединение. Сборник.
Тареев — Сочинения.
Хомяков — О Церкви. — Богословские сочинения (Т. 2 общ. собр. соч).
Зейпель — Хозяйственные взгляды Отцов Церкви (пер. с немецкого).
Туган Барановский — Основы кооперации.
Сборник: Kirche, Staat und Mensch. Genf, 1937.
Новгородцев — Об общественном идеале.
Зандер — Vision and action (экуменизм).

Наша душа теснейшим образом связана с телесной жизнью и когда человек умирает, когда тело его разрушается, — что происходит в жизни души? Живет ли душа и после смерти тела или она тоже разрушается? Вопрос этот стоит перед всеми нами, так как все мы подчинены закону смерти; особенно тяжело нам, когда умирает близкий человек — неужели со смертью тела умирает и его душа?

Прежде всего, обратим внимание на то, что надо различать в человеке три стороны: тело, душу (жизнь которой примыкает к жизни тела) и духовное начало (которое связывает человека с вечностью). Духовное начало, связывающее нас с вечностью, тем самым как будто обеспечено в том, что его не уничтожает смерть, но живет ли душа, как таковая, после смерти? Но вспомним, что душевная жизнь, хотя и зависит от тела (через восприятия света, звуков и через другие «ощущения»), но связана и с духовным началом; душа стоит как бы между чисто телесной и чисто духовной жизнью. Если разрушение тела отнимает от души основу ее жизни (нет мозга, нервной системы, через которые душа получает материал для жизни), то с другой стороны душу **нельзя оторвать и от духовной стороны** в человеке. Эта связь душевных и духовных процессов уже на заре человечества вела к признанию, что после смерти человек продолжает существовать, становясь чисто духовным существом. Это воззрение, едва ли не самое раннее в человечестве, носит название анимизма; оно утверждает, что человек, лишившись тела, продолжает жить чисто духовно (человек «становится духом»). Но что это за жизнь — на это анимизм не давал никакого ответа; он только признавал **разнородность** тела и духа. Из этого стал развиваться постепенно острый **дуализм**, выдвигавший учение, что тело **мешает** нашему духу, который находится в теле как бы в «тюрьме». Смерть стала пониматься, как **освобождение** души, которая признается здесь всецело духовным существом. Высшее развитие этого понимания человека находим мы у Платона: по Платону, душа существовала в своем чисто духовном (вне телесном) бытии еще до рождения. Рождение стало пониматься, как **падение**, а смерть, как возвращение к истинной жизни.

Платон развил целый ряд аргументов в защиту того, что душа, будучи независимой от тела, живет после смерти. Самое главное у Платона «доказательство» состоит в указании, что душа приобщается в своей мысли к вечному бытию (к «идеям», которые, по Платону, не зависят ни от пространства ни от времени), — и это является залогом жизни души после смерти. Возможность для души восходить мыслью к идеям означает ее свободу от внешнего мира; значит смерть тела, парализующая нашу связь с телом, не может иметь влияния на те стороны души, которые не связаны с телом⁹⁸.

Анализ аргументации Платона.

Не входя в подробный анализ учения Платона, мы можем сказать, что только что приведенное рассуждение Платона сохраняет свою силу и для нас. Душа, конечно, связана с телом, и со смертью тела, с разрушением мозга и нервной системы, душа уже не имеет этих проводников в душу внешних материалов, какими она обладала при жизни тела. Но в человеке все, что входит в душу через тело, **связывается с его высшими духовными силами** (мышление, совесть и т. д.). Живая человеческая личность неделима и цельна; поэтому с разрушением тела связь души и духовной стороны остается. От души, во всем связанной с духовным, началом в человеке, **ничего нельзя отделить** (как можно отнять например от тела часть его, — напр., руку — не прекращая жизни тела). «Душа не яблоко, хорошо говорит в одном месте Тургенев, ее пополам не разрежешь». Эта внутренняя цельность души как раз и определяется тем, что в человеке есть духовные функции, которые преобразуют, связывают, укрепляют содержание души. Ощущения и образы, становясь материалом мысли, уже неотделимы от мысли; обиды, радости, все наши чувства, вызывая к жизни моральные, эстетические, религиозные переживания, входят в состав цельного существа человеческого. Человек живет цельной жизнью **лишь благодаря** этой постоянной и неустанной духовной переработке того материала, который рождается в душе от тела. Личность человека, живя в глубокой связи с миром (через свое тело), живет одновременно (хотя бы и не сознавая этого до конца) и в другом мире, **входит в мир вечности уже здесь на земле**. Заметим тут, что, как уже было указано в первой части в главах о человеке, духовные функции в человеке **непроизводны**, т. е. они не есть продукт низших психических процессов. Они не выводимы из них, — и только христианское учение о том, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Иоанн 1:9), объясняет эту наличность духовных движений в человеке. Личность человека не есть простая **сумма** психических движений, — она обладает таким источником цельности, единства, который не может замолкнуть с разрушением тела. Христова сила, **созидающая нашу личность**, — и есть причина того, что человек может жить после разрушения тела.

По существу это близко к аргументам Платона, — но они восполняются для христиан учением об образе Божиим в человеке, о свете Христовом, «просвещающем всякого человека, грядущего в мир». Мы христиане говорим собственно не о бессмертии души, а о **бессмертии личности** — и наша вера в воскресение есть вера в воскресение полноты жизни в человеке. Но не можем тут же не указать на блуждания протестантских мыслителей, которые, боясь впасть в античный дуализм, отвергают жизнь духа, независимого от тела, отвергают посмертное существование личности. Так как протестантское учение исходит из того, что образ Божий потерян людьми (вследствие первородного греха), то им остается либо признавать жизнь духа в стиле Платоновского дуализма, либо учить, что душа после смерти тоже не живет. Один из выдающихся современных протестантских мыслителей R. Mehl пишет так: «когда Господь воскресит мертвых, Он не найдет **ничего, что было бы основой их новой жизни**». Неудивительно, что по R. Mehl, воскресение «есть по существу **новое творение**»⁹⁹. Это отвержение жизни души после смерти, помимо учения о потере образа Божия, определяется также борьбой протестантизма против католического учения о «чистилище». Исходя из подлинно христианского учения о жизни души после смерти, католичество развило очень рано учение о том, что после смерти душа должна пройти «чистилище» (находящееся между адом и раем), чтобы освободиться от грехов, которые

накопились во время жизни. Иными словами, душа уходит в иной мир со всем тем, что она накопила в течение жизни (и доброго и злого); к этому подлинному христианскому учению

католичество добавило учение о «чистилице»¹⁰⁰.

Учение Православной Церкви.

Православная Церковь не знает учения о «чистилище», но твердо учит, что душа живет после смерти. В чине погребения мы находим обильный материал об этом. В одной из молитв Церковь молится: «душу раба Твоего, Спасе, упокой, **сохраняя** ю во блаженной жизни, яже у Тебе, Человеколюбче». Церковь молится, чтобы Господь простил «всякое согрешение, содеянное усопшим, словом или делом или помышлением» и «упокоил душу в месте светле, в месте злачне, в месте покойне». Церковь просит для усопшего «милости Божией, Царства Небесного и оставления грехов».

Постоянные моления об усопших, о даровании им «покоя, тишины» как бы намекают на возможность «мытарств» — тяжести и терзаний душ, уносящих в иной мир неискупленные грехи. Из этого ясна необходимость постоянных молитв и особых служб («панихид») об усопших. Все это проникнуто чувством полной реальности загробной жизни. Со своими молитвами об усопших Церковь обращается не только к Богу, к Божьей Матери (живя верой, что «во Успении Она мира не оставила» — тропарь на Успение), но и к святым, т. е. усопшим праведникам. Прославляя святых и молясь им, верующие получают постоянно отзыв на свои молитвы, — и таким образом между миром живых и миром усопших (в данном случае «прославленных», т. е. признанных Церковью святыми на основании многочисленных явлений помощи со стороны призываемых святых) есть непрерывная связь. Святые часто помогают людям даже тогда, когда они к ним не обращаются, и это значит, что они, будучи в ином мире, связаны все же с нами. Но то, что «явлено» и бесспорно в отношении святых, должно быть логически распространено на всех усопших людей. Если жизнь засвидетельствована для святых, то очевидно это связано с тем, что жизнь души вообще не прекращается после смерти, — а значит это относится ко всем усопшим.

Данте в своей «Божественной Комедии», очень ярко развил представления о будущей жизни, как они сложились в католичестве.

Эта **вера** Церкви не ограничивается признанием жизни усопших, но восполняется «благой вестью» о том, что Христос воскрес. Воскресение Христово свидетельствует нам о том, что и мы все воскреснем, когда Господь придет на землю вновь «в силе и славе», когда будет Он судить и «воздаст коемуждо по делам его».

Можно ли вступить в общение с усопшими?

Главная мука людей, когда жизнь человеческая прерывается смертью, состоит **в разлуке**. Когда умирает у нас кто-нибудь близкий, а мы продолжаем жить, то этот уход близких в «иной» мир, помимо печали о разлуке, мучителен еще тем, что мы не имеем общения с теми, кто ушел от нас. Наша мысль бьется до изнеможения над вопросом: где они? как они живут? как войти в общение с ними? Как раз живая вера в реальность жизни усопших и усиливает потребность общения с ними, — и люди ищут всяческих способов добиться этого общения. В Ветхом Завете рассказывается ([1 Царств.](#) гл. 28), как царь Саул, обратился к Андорской «волшебнице» с просьбой вызвать «тень» пророка Самуила, что та и исполнила. В наше время не найти таких волшебниц, но за то за последние полтора века очень развились «спиритические сеансы», где присутствие особо чувствительного человека (так наз. «медиума») будто бы дает возможность войти в общение с усопшими. В этих сообщениях о спиритических сеансах постоянно чувствуется самовнушение, самообман, а то и чистый обман. Впрочем совершенно отрицать участие запредельного мира в этих сеансах едва ли возможно. Особенно сильное впечатление оставляет так наз. «автомагическое письмо», когда медиум (в состоянии «транса») пишет о таких вещах, о которых никто кроме усопших лиц (к которым обращаются в сеансах) знать не мог. Более чем вероятно, что в таких случаях мы имеем дело вовсе не с потусторонними существами, а с неведомыми пока проявлениями подсознательной сферы в людях (в медиуме). Так или иначе, для христианина недопустимы никакие попытки общения с усопшими, кроме молитвы. Мы не знаем, как живут души после смерти; как же мы можем входить в их мир?

Данные христианской антропологии о жизни после смерти.

Но христианское учение о человеке дает все же нам достаточные данные для утверждения, что после смерти души живут. Помимо того, что дают нам богослужебные тексты, о которых мы упоминали выше, христианство определенно учит о том, что дух человеческий связан с самого начала жизни со Христом (как это удостоверяет приведенный уже текст из Евангелия от Иоанна о том, что Христос «просвещает всякого человека, **грядущего** в мир», т. е. еще до рождения его). Образ Божий в человеке является проводником этой никогда не прекращающейся связи с Богом; как же может перестать жить то в человеке, что связывает его с Богом?

Прибавим к этому несколько соображений из психологии о том, что нет никаких оснований думать, что со смертью тела жизнь духа совершенно замирает.

Прежде всего подчеркнем **сверхвременную природу нашего я**. Лучше и глубже других раскрывал это русский философ Л. М. Лопатин¹⁰¹, указавший на то, что само «сознание времени» возможно в нас лишь потому, что наше «я», имеющее это сознание времени, стоит над временем. Чтобы «сознавать время», **надо быть вне его потока**; так как сознание времени всегда нам присуще, то это с полной очевидностью вскрывает сверхвременную природу нашего я. А это значит, что **бытие нашего я само не подчинено времени**; сверхвременная природа нашего я, не уводя нас от порядка времени, являет нам независимость «я» от времени. Поэтому смерть не может затушить в нас **этот** свет. Конечно, после смерти невозможно «мозговое сознание», т. е. сознание, опосредствованное мозгом и слагающееся из зрительных, звуковых, мускульных ощущений. Но современные анализы достаточно ясно выявили тот факт, что наше «я» **не возникает** из накопления ощущений, но что наоборот сами ощущения получают свой психический смысл от наличности внутреннего света в душе.

Еще более существенным для уяснения жизни души после смерти является факт **нравственного переворота**, нередко переживаемый людьми. Тот же Лопатин с удивительной глубиной показал, что нравственные перевороты в людях, **освобождающие** их дух от влияния нажитых (дурных большей частью) привычек, свидетельствуют о такой самостоятельности духовного начала, которое не может исчезнуть, когда потухает «мозговое сознание».

Но у лиц, недостаточно знакомых с психологией, может возникнуть вопрос: можно ли отделять «дух» от «души», духовные процессы от душевных? **Отделять их и не нужно**; нам приходилось уже упоминать, что духовная сторона в человеке **пронизывает** всю психическую и психофизическую жизнь человека. Поэтому чисто психические явления, связанные в нас с телесной жизнью, вступают в процессе жизни в такую тесную связь с духовной сферой, что через это и вся душевная жизнь **связывается с вечностью**. Мы, уходя в другой мир, действительно уносим с собой и добрые и злые наши дела; наши страсти, наши внутренние движения **закрепляются** через связь с духовной сферой.

Конечно, «представить» себе жизнь души вне тела мы не можем — и в **этом** вся трудность признания реальности загробной жизни: дело в том, что все, что мы «представляем», связано всегда с телесным обликом. Но мы принадлежим и к духовному миру, т. е. наша жизнь не всецело определяется нашей телесностью.

Таким образом **уже здесь мы живем в вечности** — вечности светлой (Бог) или вечности темной (диавол) — и смерть не есть и не может быть полным уничтожением всего человека. Душа усопших живет, хотя нам не дано проникать в то, какова эта жизнь.

Библиография.

А. Н. — Смерти нет.

О. Kullmann — L'immortalite de l'ame. (Lumiere et Vie. № 24, Paris 1955).

Требник. Чин погребения мирских человеков.

Отличие христианской морали от языческой и ветхозаветной.

Моральная жизнь присуща всем людям — по самой их природе; можно сказать, что моральная сфера как бы «вписана» в дух человеческий. **Человек всегда живет в моральном плане**; даже те, кто попирает все правила морали или отвергает в своем сознании всякую мораль, не может устранить из своей души моральные оценки. По слову Ап. Павла, «дело закона написано в сердцах язычников, о чем свидетельствует их совесть» ([Римл. 11:15](#)). Всеобщность моральных движений не означает, конечно, **одинаковости** их у всех людей: моральные суждения людей крайне разнообразны; они могут быть низменными и высокими, злыми и добрыми, эгоистичными и великодушными. Но человек, по самой природе своей, живет в моральном плане.

В дохристианском мире мы находим два типа моральной жизни: у язычников и у ветхозаветного Израиля. Что касается язычников, то иногда их мораль достигает почти христианской высоты (особенно в индуизме, напр., в учении Будды, а также в античной Греции), но очень часто мораль язычников пронизана грубыми и жестокими началами. Очень показательна эволюция моральных идей в античной Греции — здесь мы встречаем и примитивный культ **удовольствий** (так назыв. гедонизм, от греческого слова *hedone* — удовольствие) и более высокий, хотя и расплывчатый культ **радости** (так наз. эвдаймония) и мораль достоинства и долга (в школе стоиков) и мораль благоразумия и соблюдения во всем меры (Аристотель). Наиболее высокой является мораль, которую развивали Сократ и Платон — они выдвигали на первый план **идею добра**. Не менее замечательны слова Антигоны, (в одной драме Софокла), которая ссылается на «неписанный закон» (*agraphos nomos*), т. е. на закон, живущий в сердце.

Но даже в самой высокой своей форме античная (да и вообще языческая) мораль **лишена подлинного обоснования**: основы морали в античном мире не идут дальше «законов природы» (или «законов бытия») или требований человеческого духа. Отсюда постоянная смена одних моральных учений другими в античном мире.

Совсем иной подход к вопросам морали находим мы в Ветхом Завете — и в десяти заповедях Моисея и в обличениях пророков. Здесь моральная жизнь ставит людей перед лицом Божиим; не правда **человеческая**, как бы ни была она возвышена, а правда **Божия**, признается здесь целью нашей жизни. Поэтому ветхозаветная мораль есть, по существу, мораль **религиозная** — она неразрывно связана с нашим отношением к Богу, с религиозной нашей жизнью. В этом высота ветхозаветной морали, — и на вершинах ее мы видим великих праведников, во главе которых сияет светлый образ Девы Марии, Божьей Матери.

Однако ветхозаветной морали были присущи некоторые черты, которые превращали ее постепенно в чистую мораль **закона**, регулирующего наше **поведение**, а не **внутреннюю жизнь**. Поэтому рядом с высокими примерами ветхозаветных праведников мы находим фарисеев, как представителей так наз. **законничества**, сводящего заповеди Божий только к соблюдению правил внешнего поведения. Это было, конечно, извращением ветхозаветной морали, но связано оно было и с религиозным **национализмом** (Бог — Творец мира — был в иудейском сознании Богом только Израиля) и с **формализмом**, т. е. сосредоточенностью внимания на внешнем поведении и соблюдении «формы», а не сущности закона — его буквы, а не духа. Пророки именно за это и обличали всегда израильский народ, а притча Господня о мытаре и фарисее с исключительной яркостью подчеркивает неправду и ограниченность того понимания заповедей Божиих, какое утвердилось в Израиле. Только с пришествием Христа окончательно были побеждены эти ошибки в понимании заповедей Божиих в Ветхом Завете.

Новозаветная мораль; ее общие черты.

Господь Иисус Христос освободил моральное сознание Израиля и от 1) национализма и от 2) формализма: 1) Христианская мораль имеет не национальный, а универсальный характер, она обращена ко всем людям, ко всем народам, так как все люди, все народы созданы Богом, который для всех людей и для всех народов есть наш **Отец** небесный. Из этого **богосыновства** всех людей вытекает **братство** всех людей; служение людям есть в то же время **служение Христу** («то, что вы сделали одному из братьев Моих меньших, вы Мне сделали», говорит Господь. [Матф. 25:40](#)). Это делает новозаветную мораль **христоцентричной**, — она неотделима от нашего служения Христу. 2) Но новозаветная мораль преобладает и формализм, который так глубоко извращал ветхозаветных людей: «Не человек для субботы, а суббота для человека», учил Господь ([Марк. 2:27](#)). Следование закону не должно отстранять заповеди любви, — и Господь не раз исцелял больных именно в субботу, чтобы этим показать фарисеям неправду их законничества. Основной принцип новозаветной морали выражен с предельной ясностью самим Господом: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его» ([Матф. 6:33](#)).

Это искание Царства Божия имеет однако ценность лишь в том случае, если оно определяется не внешними мотивами (напр., боязнью наказания за неправду), а вытекает из глубины нашего существа, является свободным движением духа. Мы должны понять, что христианская мораль глубочайше связана именно со свободой духа, и только то и ценно с христианской точки зрения, что определяется свободным устремлением к Богу. Бог ждет от нас именно свободного обращения к Нему; с другой стороны, и сам дар свободы раскрывается впервые **лишь в стремлении к Богу**. Как естественное свойство нашего духа, дар свободы носит на себе печать первородного греха — вот отчего по естеству свобода наша часто влечет нас ко злу, — но этим **извращается тайна свободы, как творческой силы**. Только со Христом и во Христе свобода становится творческой, так как она **восполняется благодатью**. В этом и состоит, по христианскому воззрению, «тайна» свободы — она должна восполняться благодатью Божией; лишь вместе с Богом мы овладеваем даром свободы, а без благодатной помощи Божией наша свобода неустойчива, двусмысленна и хаотична. Сам Господь указал нам условия **истинной** свободы в нас: «познайте истину, сказал Господь (Иоанн 8:32), и истина сделает вас свободными», — и это значит, что подлинно свободны мы только тогда, когда **пребываем в истине**. Еще яснее иные слова Господа: «если Сын вас освободит, истинно свободны будете», — т. е. мы овладеваем даром свободы, только соединяясь со Христом. Свобода должна стать «христоцентрической», т. е. быть связанной со Христом, чтобы быть истинной свободой. У Ап. Павла мы находим много указаний на это (особенно в послании к Галатам). «**Стойте в свободе**, которую даровал нам Христос... **К свободе призваны вы, братья**» ([Галат. 5:1—13](#)). Отсюда понятны слова Ап. Павла: «во Христе мы не под законом, а под благодатью» ([Римл. 6:14](#)). Но тот же Ап. Павел предостерегает нас: «все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мной» ([1 Коринф. 6:12](#))¹⁰².

Овладение свободой во Христе дается нам через духовную жизнь, через духовный труд, — и с этим связано то, что у каждого из нас есть, по слову Господа, **свой крест**. Господь сказал: «если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, возьми крест свой и следуй за Мной» ([Матф. 16:24](#); [Мрк. 8:34](#); Лука 9:23). Не следует **отождествлять** понятие креста со страданиями и скорбями — эти страдания и скорби обычно являются **следствием** того, что мы не берем (т. е. не принимаем) наш крест. Каждому человеку дает Господь особую задачу, осуществление которой требует духовных усилий, труда. На этом пути перед нами открывается бесконечность, как указал сам Господь: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» ([Матф.](#) гл.

5:48),

Высший принцип христианской морали («ищите Царства Божия и правды его») освещается в своей полноте той «новой заповедью», которую завещал Господь своим ученикам; «заповедь новую даю вам, да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанн 13:34—35)¹⁰³. Царства Божия и нельзя искать иначе, как идя в жизни путем любви. Это путь нелегкий, требующий **труда**, на что указал и сам Господь: лишь «употребляющие усилия восхищают Царство Божие» ([Матф. 11:12](#)). Это ясно указывает на то, что мораль христианская имеет **трудо**вой характер. На этом пути нам помогает Господь; без Его помощи наши усилия напрасны. «Кто не со Мною, сказал Господь, тот против Меня, кто не собирает со Мною, тот расточает» ([Матф. 12:30](#)). «Без Меня не можете творить ничего» (Иоанн 15:5).

Понимание христианской морали в различных исповеданиях.

Основы христианской морали заложены в Евангелии и в апостольских посланиях, а также в церковном предании. Раннее христианство и жило всем тем, чему учила его Церковь, проводило в жизнь все указания Господа и Его учеников, и эта правда и красота самой жизни в раннем христианстве определила его моральную и историческую победу в мире. Но со времени блаж. Августина (конец IV и начало V века), в связи с развитием у него учения о первородном грехе, развилось на Западе такое понимание природы человека, которое резко отделило христианский Запад от христианского Востока. Для блаж. Августина первородный грех так извратил человеческую природу, что в ней не осталось ни свободы воли, ни стремления к добру. Человек во всем и всегда грешен (*non posse non peccare* — не может не грешить). Это учение не было целиком принято католической церковью, но оно очень глубоко повлияло на Лютера и Кальвина, которые пришли к выводу, что с грехопадением образ Божий в человеке утерян. Кальвин сверх того, в своем отрицании свободной воли в человеке, очень односторонне развил учение о «предопределении» человека. С точки зрения кальвинизма вся активность человека не имеет сама по себе никакой ценности перед Богом, не содействует нашему спасению, Эту односторонность отвергла католическая церковь, но недоверие к человеческой природе в ней осталось. Католицизм признает в человеке свободу воли, но учит о немощности (*infirmitas*) человеческого существа и видит источник этой немощности в **теле** человека.

Православие же всегда было отлично в этих вопросах и от протестантизма и от католичества. Признавая все значение первородного греха, Православие отвергает учение о потере человеком образа Божия, отвергает учение а всецелой греховности человека, тем более о предопределенности его судьбы. Православие верит в человека, в его свободу, ценит усилия наши на пути к правде Христовой. Вопреки католическому учению, Православие не видит в теле источник нашей слабости. «Естество» человека **во всем его составе** подвержено искушениям и легко поддается греху, — но задача человека заключается в **просветлении и преобразении его «естества»**. Уже в V веке (у св. [Афанасия Великого](#) и св. [Макария Великого](#)) конечной целью «христианизации» нашего «естества» считалось «обожение» (*Theosis*). Путь же к обожению Православие понимало и понимает, как непрерывный **духовный труд, очищение сердца** и «стяжание Св. Духа» (слова преп. Серафима) т. е. искание благодатной помощи свыше. Наше «естество», наша природа, в которой жив и действителен образ Божий (хотя живет в нем и начало греховности, в силу первородного греха), преобразуется и просветляется через духовный труд и стояние перед Богом. Оттого в Православии моральная жизнь, по мере ее возрастания, несет с собой внутренний мир и радость.

Моральные черты в нашем «естестве».

Человеку, как было указано, по его природе свойственна моральная жизнь. Первыми проводниками морального начала в человеке являются наши чувства — и больше всего стыд, жалость, чувство долга, благоговения, любовь. Это все **врожденные** нам чувства, и если они ослабевают у людей и у них начинают господствовать дурные чувства (жадность, эгоизм, жестокость и т. д.), то это уже само по себе свидетельствует о **расстройстве** во внутреннем мире человека. Действительно **стыд** (когда мы стыдимся наших поступков, даже мыслей и желаний), **осуждает** все дурное в нас. **Жалость** побуждает нашу душу сострадать несчастьям и страданиям людей и требует от нас того, чтобы мы помогли им. Чувство **долга** побуждает нас исполнить то, к чему зовет наша совесть, оттого чувство долга очень динамично. Во имя долга мы способны преодолевать усталость, равнодушие, лень; во имя долга нередко совершаются героические дела. В чувстве **благоговения**, которое всегда обращено к тому, что выше нас, в душе зарождается способность поклоняться всему, что возвышенно и благородно; в этом чувстве часто зреет **вдохновение добра**, свобода от мелочности и эгоцентризма. Наконец чувство **любви** есть самое высокое естественное моральное чувство. Сначала оно бывает узким, т. е. мы любим только близких и симпатичных людей, а потом, соединяясь с жалостью, оно может распространяться на всех людей и симпатичных нам и несимпатичных, и близких и далеких.

Для христианина все эти естественные движения души есть живой источник добра и естественный повод к тому, чтобы исполнить завет Божий о служении людям, как братьям. Без живых чувств наша моральная жизнь питалась бы только одним умом, была бы лишена живительной теплоты, исходящей от чувств. Но нельзя полагаться на одни чувства, нельзя руководствоваться только ими, тем более, что чувства могут толкать нас и на дела бесспорно дурные. Поток наших чувств, даже моральных и светлых, должен освещаться **идеей добра**, — в свете этой идеи мы должны проверять наши чувства. Но тут сразу выступает большая трудность при определении того, что есть добро (в данной жизненной ситуации). Это предполагает участие нашего ума в составлении наших моральных суждений — и тут нас ждет много искушений в самом определении того, в чем заключается добро. Надо бояться **отвлеченности** в наших моральных суждениях, чисто рационального подхода к уяснению того, в чем трудно разобраться в данной жизненной обстановке, — и в этих блужданиях нашего ума надо руководствоваться не отвлеченной идеей добра, а **следовать правде Христовой**; нам должно, по слову Ап. Павла, иметь «ум Христов», т. е. понимать все в свете Христовом ([1 Кор. 2:16](#)). Конкретное содержание правды Христовой в отношении к различным темам жизни (личной, социальной, исторической) в краткой форме мы рассмотрим во второй части этой главы, посвященной христианской морали.

Возвращаясь к нашему «естеству», мы должны еще коснуться всей сферы нашей активности. Тут прежде надо обратить внимание на различные наши **влечения**, которые определяют наши планы, наши действия, всю нашу активность. Эти влечения подсказываются потребностями нашего тела (голод и жажда, потребность действия и отдыха, позже вопросы пола), нашей души (жажда проявить себя, вопрос «карьеры», искание успеха и связанные с этим честолюбие и искание славы, сребролюбие и т. д.), и, наконец, потребностями духа (искание дружбы, интерес к знанию, к творчеству и т. п.). С самых ранних лет выступают у нас эти влечения, становясь иногда в своем одностороннем сосредоточении настоящей страстью. В сердце нашем, этом средоточии наших влечений, всегда есть и доброе и злое, о чем говорит Спаситель: «добрый человек из доброго сокровища (сердца) выносит доброе, а злой человек из

злого сокровища выносит злое» ([Матф. 12:35](#)). Это значит: в сердце нашем есть и доброе и злое «сокровище», но добрый человек обращается к тому, что есть в его сердце доброго, и отбрасывает то, что есть злого. Сердце наше есть «седалище» сознаваемых и несознаваемых желаний и страстей, «комплексов», оттесненных и подавленных душевных движений — и в нем всегда есть и «злое сокровище», грех. Поэтому очищение сердца и становится основной задачей духовной жизни.

Но кто же или что же руководит нами в том, хотим ли мы быть добрыми и злыми, идти путем добра или зла? Это есть **функция нашей свободы**, субъектом которой и является наше «я» (в его глубине). Дар свободы сообщает нашему «я», нашему духу эту способность **выбирать** между добром и злом, — и мы только в той мере ответственны за наши поступки, в какой мы свободны. Часто говорят о «моральной свободе» (когда мы свободны от влияния низших движений и страстей и идем за голосом разума), но в этом выражении есть двусмысленность, которую нужно устранить. В «моральной свободе» мы, конечно, свободны, если мы (т. е. **наше «я»**) принимаем решение идти за голосом разума, — но самый выбор между разумным и неразумным не есть дело разума: разум сам по себе **не есть источник свободы**. Свобода может подчинять нас разуму, но может и уклоняться от него. **Носителем свободы является наше «я» и только оно**. Но ни в чем, однако, не проявляется с такой ясностью ограниченность нашего существа, как именно в том, что мы истинно свободны, лишь если мы с Богом, если Его благодать с нами. Сами по себе, без помощи Бога, мы слепы, хаотичны и бессильны: **свобода требует благодатной помощи свыше**. Моральная жизнь невозможна без свободы, **но она невозможна и без благодати**. Именно в актах свободы мы стоим перед выбором: быть нам с Богом и просить Его благодатной помощи или быть без Бога? **Свобода и есть основная сила нашего духа, направляющая нашу жизнь**.

Мы рассмотрели «естественные» формы и проводники морального начала в нашу душу. Но для христианина его моральная жизнь связана со Христом: с Его правдой. Эту Христову правду и надлежит нам теперь вкратце уяснить.

Отношение к себе.

В моральном (т. е. правильном) отношении к самому себе надо различать: а) отношение к своему телу, б) к социальному своему положению и в) к нашей духовной жизни. Разберем кратко эти три темы.

а) Христианское отношение к телу стоит, конечно, выше простых требований гигиены, хорошо выраженных в античном правиле — *mens sana in corpore sano* (здоровый дух в здоровом теле). Христианское учение о теле замечательно выражено у Ап. Павла, который говорил, что тело есть «храм живущего в нас Св. Духа» и требовал, чтобы мы «прославляли Бога и в телесах наших» ([1 Коринф. 7:19—20](#)). Для христианина важно не только здоровье тела, вообще всяческая чистота; христианство требует **подчинения** тела нашему духу. Отсюда вытекает основное для христианина правило **воздержания** в удовлетворении телесных потребностей, отсюда же правило **соблюдения положенных Церковью постов**. Посты необходимо соблюдать именно для того, чтобы тело было в подчинении духу через привычку в воздержании. Ап. Павел говорит даже о «распятии тела» с его «страстями и похотями» ([Гал. 5:24](#)).

Но этим не устраняется забота о теле, забота о здоровье; с христианской точки зрения несколько не предосудительно для нас обращаться к врачам за помощью в случае болезней. Сам Господь «врачевал», т. е. исцелял больных, равно и апостолы «врачевали», а об Ап. Луке мы узнаем от Ап. Павла, что он был «врач» ([Колос. 4:14](#)). Однако Ап. Павел предупреждает: «попечения о плоти не превращайте в похоть» ([Римл. 13:14](#)).

Коснемся еще одного вопроса, связанного с жизнью тела, а именно: допустимо ли с христианской точки зрения заниматься спортом? У Ап. Павла находим слова ([1 Тим. 4:9](#)): «телесное упражнение мало полезно». В этих словах нет собственно осуждения «телесных упражнений», но есть несомненное предостережение относительно **увлечения** спортом. В спорте, как он развивается в наше время, огромное место занимает соревнование, нездоровая психология «успеха», тщеславное желание «первенства». К этому присоединяется возбуждение, которое сопровождает спортивные выступления¹⁰⁴.

б) Обращаясь к тому, каково должно быть отношение христианина к запросам и потребностям его души, остановимся для примера на трех достаточно «основных» запросах души. Прежде всего укажем на потребность «проявить себя» в деятельности, в творчестве. Это вполне законная потребность. В притче о «талантах» (хотя слово «талант» собственно означает в Евангелии большую сумму денег — см. напр. [Матф. 25:14—30](#)), Господь указывает на то, что мы должны **развивать** то, что нам дано от Господа. Поэтому стремление «проявить себя» (если оно не сопровождается пустым и неценным карьеризмом, исканием славы и т. п.) вполне оправдано с христианской точки зрения. Совсем иное надо сказать о стремлении «**властвовать**»: христианину приличествует **скромность**, а не самовозвышение, **служение** людям (пример чего показал сам Господь, омыв ноги учеников), а не властвование над ними ([Матф. 21:26](#); [Марк. 10:41](#); [Лк. 22:26](#)). Еще более сдержанно должно быть отношение человека к богатству: мы уже говорили о социально-экономической теме (см. ч. III, гл. 111), здесь же скажем кратко: богатство, стремление к нему **развращает** душу человека. Вот завет Господа: «продавайте имущества ваши и давайте милостыню» ([Лк. 12:33](#)), то же указание богатому юноше ([Матф. 20:21](#)) сопровождается словами: «если хочешь быть совершенным...» Во всяком случае нельзя забывать слов Господа: «забота века сего и обольщение богатства заглушают (в нашей душе) слово (Божие)» (Притча о сеятеле).

Отношение к семье, к собственности и к социальному строю.

Семья есть естественное, Богом указанное сочетание мужчины и женщины: вне семьи возможно монашество или вынужденная безбрачная жизнь (если не удалось создать семьи), но совершенно недопустимо и с точки зрения общей морали, а тем более христианской морали, внебрачное сближение двух полов. Христианство внесло в семейную жизнь два великих начала, преобразивших те брачные отношения, какие существовали до христианства: христианство, прежде всего, «гуманизировало» семью, т. е. внесло в семейные отношения больше **человечности**. Жена не самка, а человек, личность которого имеет свои запросы, свои интересы. Отсюда и пришло смягчение **правовых** отношений между мужем и женой, которое впрочем все еще не дошло до необходимого уравнивания их человеческих прав. Достаточно указать, что во Франции, напр., жена не может выехать за границу без разрешения мужа... Но христианство и **одухотворило** семейные отношения: связь мужа и жены не может быть только физической и социальной, она должна быть и духовной. Когда этого нет, отношения между мужем и женой пустеют, теряют свою духовную основу. Отсюда надо объяснять необыкновенное умножение разводов, почти всегда вызываемых неудовлетворенностью одной или обеих сторон. Согласно прямым словам Господа, надо признать, что если «кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» ([Матф. 5:32](#)). Конечно, суровость этих слов сильно смягчается, если вспомнить о том, как легко (через «разводное письмо») совершался развод в древнем иудействе. Поэтому хотя христианское сознание не мирится с фактом развода, Церковь все же допускает развод — в крайних случаях бесспорной невозможности совместной жизни.

Что касается отношения христианского сознания к приобретению собственности и к экономическому строю, то христианство не только не видит в богатстве ценности, но наоборот видит в нем препятствие для духовной жизни. Мы уже указали на то, что богатство всегда развращает людей. Хозяйствование, организация социально-экономической жизни возможна и без накопления богатства в руках отдельных людей. Но перестройка социально-экономической жизни на основах напр., кооперации все еще не удается или удается в малых размерах, так как людей тянет к себе богатство. Поэтому и приобретение собственности морально сомнительно — именно потому, что она основывается почти всегда на накоплении богатства и усиливает жажду богатства. Современные нескончаемые социальные конфликты свидетельствуют о том, что неправда современного социально-экономического строя ведет к опасным взрывам, разжигая ненависть между людьми. Но с тем большей силой надо утверждать принципиальную возможность реорганизации социально-экономических отношений в духе христианства. Это не под силу отдельному человеку — но возможно для большой группы людей — и здесь открывается огромная задача перед государственной властью.

Церковь и государство.

В современной жизни огромное место принадлежит праву, как силе, регулирующей человеческие отношения. Неверно было бы выводить ценность права из положения, которое впервые высказал английский философ Гоббс, что «человек человеку волк» (*homo homini lupus est*).

Нет, значение права не только в том, чтобы люди относились друг к другу не по волчьему, а прежде всего в том, чтобы обеспечить каждому человеку все, на что он имеет право. Это есть **чисто христианский корень права** — защита личности: самый скромный и даже ничтожный человек «имеет право» на свободное проявление себя.

Гораздо сложнее отношение христианина к государству. Сама по себе государственная организация людей имеет несомненно положительное значение в устройении совместной жизни людей, но государственная власть к сожалению всегда выходит за пределы этой положительной задачи. Еще недавно государственная власть усвояла себе почти абсолютное значение (так наз. «этатизм», т. е. признание государства **высшей** ценностью) и не стеснялась и на путях закона и вне их вмешиваться в жизнь людей, распоряжаться ими по своему усмотрению. Однако государства, даже если они только защищают свою землю, свой народ от нападений врагов, не могут не организовать все, что нужно для защиты своего народа. Войны, вспыхивающие между государствами, заставляют тратить огромные средства на содержание армии, на изготовление орудий борьбы, заставляют принудительно вводить общую воинскую повинность. Может ли христианин покорно следовать приказу государства и подчиняться закону о воинской повинности? Время от времени, по мотивам чисто христианским, отдельные люди или целые группы отказываются идти в солдаты, и если они действительно так поступают по велениям своей совести, тогда они правы перед Богом и должны стойко переносить те кары, какие государство может наложить на них. Защита же родины, когда на нее нападает враг, есть дело священное.

Церковь должна быть свободна, т. е. недопустим тот порядок, когда государственная власть вмешивается в чисто церковные дела. Но свобода церкви совсем не означает равнодушия ее к делам государства, — поэтому молитвы о государственной власти не только уместны, но и обязательны.

Заключение.

Вся система христианской морали покоится на нашем свободном следовании заветам Христа. Нет ни одного, самого ничтожного дела, за которое мы не будем отвечать Господу, — поэтому мы должны всегда сознавать себя стоящими перед Господом («за каждое праздное слово, которое скажут люди, они дадут ответ в день суда» ([Матф. 12:36](#))). Это **непрестанное памятование о Господе**, которое есть в то же время и [молитва](#), — само по себе несет нам свет, дает нам силу, открывает душу для благодатной помощи свыше. Следование заветам Христовым несет нам радость, крепит наш дух. Если мы будем верны Господу, Он всегда будет с нами.

Библиография.

- 1) Олесницкий — Нравственное богословие.
- 2) Еп. Феофан — Христианское нравоучение.
- 3) Влад. Соловьев — Основы духовной жизни.
- 4) Влад. Соловьев — Оправдание добра.
- 5) С. Л. Франк — Свет во тьме.
- 6) В. Зеньковский — На пороге зрелости.

Правда Православия.

Православная Церковь, верная Священному Преданию, не отошла ни в чем от той полноты истины, какая раскрылась в истории Церкви через вселенские соборы. В этом — источник правды Православия, которое и в догматах и в канонических положениях (определяющих строй церкви), и в литургических чинах хранит неизменным сокровище Церкви. Но эта верность «неделимой» Церкви (т. е. Церкви до возникновения в ней разделения на Восток и Запад) не означала и не означает неподвижности в жизни Церкви. Презрительное определение Православия, как «окаменелой» Церкви (выдвинутое известным протестантским богословом Гарнаком) совершенно не отвечает действительности. В Православии веет тот же дух Христовой свободы, какой был присущ раннему христианству, — так же в свете Христовом воспринимает Православие мир и человека, так же хранит церковную дисциплину и иерархический строй, как это утвердилось изначала в Церкви. Но Православие не подменяет верность Христу верностью церковным властям (что так часто встречается в католической церкви) и не превращает свободу во Христе в опасное и двусмысленное «личное разумение» (на чем стоял и стоит весь протестантизм). Православие соборно; лишь в единстве клира и мирян видит оно единство в Церкви, лишь в церковном разуме, т. е. соборной мысли оно видит источник истины.

Начиная с IV века, между христианским Западом и христианским Востоком стали выступать расхождения, — и эти расхождения с каждым веком умножались. И все же они могли бы и не превратиться в разрыв церковного общения, как они фактически в него вылились (датой этого разрыва обычно признается XI в. — точнее 1054 г.). Христианский Восток никогда не отвергал «первенства чести» римского престола; только с XIII в. восточные богословы до конца уяснили себе, что на Западе образовалась доктрина **папизма** — чуждого духу христианства и нарушающего начало равенства «автокефальных» (самостоятельных) христианских церквей. Доктрина папизма, утвердившаяся на Западе, положила непроходимую грань между Востоком и Западом, — и этот отход Запада от первоначального единства Церкви есть настоящий раскол, который, как ясно само собой, до тех пор будет длиться, пока Запад будет держаться за доктрину папизма, столь неудачно завершennую (уже в XIX в), провозглашением догмата о непогрешимости папы (в делах веры, когда он говорит «с кафедры»). Конечно, начало соборности не совершенно исчезло на Западе, но догмат папизма подменяет живое единство Церкви административной подчиненностью римокатоликов римскому папе. Эта **централизация** иерархического строя Церкви через возвышение папы над всем христианским миром стоит преградой между Востоком и Западом, но она же, вместе с другими сторонами католичества, создала на самом Западе новый раскол: от Рима отделились в XVI веке большие массы верующих (англикане, лютеране, кальвинисты), отделилась и иная, тоже значительная масса верующих, провозгласивших лозунг «секуляризма», т. е. отделения от Церкви всех сторон исторической жизни. Эти неисчислимы́е бедствия на самом Западе до сих пор свидетельствуют о великой неправде, водворившейся в западном христианстве.

Что стоит между нами и католиками?

Православная Церковь признает действительность всех таинств, совершаемых в католической церкви (так что католический священник, переходящий в Православие, принимается в «сущем сане», т. е. как священник). Правда, в совершении таинств на Востоке и Западе есть ряд серьезных различий, но сами по себе они не могли бы нарушить церковного общения между Востоком и Западом, если бы в католичестве не были провозглашены догматы, которые не могут быть приняты Православием. Сюда относится прежде всего прибавка к Символу веры, принятому на 1-ом и 2-ом Вселенских соборах — эта прибавка касается учения о Св. Духе. В Символе веры, который мы храним без изменения, сказано, что мы исповедуем веру в Духа Святого, **от Отца исходящего**, согласно словам самого Господа Иисуса Христа (Иоанн 15:26). В католической же церкви рано (с VII в.), прибавили слова «и от Сына» (*filioque*), т. е. что Св. Дух «исходит от Отца и от Сына». Сначала римские папы твердо исповедали, вместе со всей вселенской церковью, что Св. Дух исходит только от Отца и запрещали слово «**filioque**», но через некоторое время эта прибавка закрепилась в католичестве. Грех католической церкви заключается в том, что она односторонне, не обсудив вопроса на Вселенском Соборе, внесла эту прибавку к Символу веры. Второй догмат, тоже рано возникший в западной церкви, касается учения о римском папе, как «главе» всей Церкви и даже «заместителе Христа» (*vicarius Christi*). Это учение, отвечающее, быть может, складу западных умов, склонных к юрицизму и в жизни и в мысли, никак не может быть принято Православием, которое признает главою Церкви только Христа и никакого «заместителя» Христа не может признать. Христова Церковь не нуждается в централизации главенства в Церкви — она хранит свое единство не на основе административного ее единения, а на основе единства в вере, в таинствах. Поэтому с самого начала Церковь Христова знала «автокефальные», т. е. самостоятельные отдельные церкви, единение между которыми не нуждалось во внешнем объединяющем возглавителе. Третий догмат, дополняющий доктрину папизма, есть догмат о «непогрешимости» папы, когда он провозглашает догматические учения «с кафедры» (*ex cathedra*). Православная же церковь знает лишь непогрешимость самой Церкви, в которой действует Св. Дух; перенос идеи непогрешимости на отдельное лицо противоестественно. Последний догмат, который отделяет нас от католиков и который мы принять не можем, есть догмат о «непорочном зачатии» Девы Марии от Ее родителей Иоакима и Анны. Этот догмат в недавнее время завершился учением о Божией Матери, отрицающем Ее «успение». Что касается учения о «непорочном зачатии» Девы Марии, то при принятии католического учения выходит, что Господь Иисус Христос, родившийся от Девы Марии, совершенно изъёмлетя из человечества, как родившийся от Девы Марии, не знавшей первородного греха и потому не «единосущной» человечеству. Между тем усвоение людьми искупительного подвига (распятия) Господа возможно лишь при признании, что по плоти Господь Иисус Христос был «истинный человек» — во всем, кроме первородного греха (ибо Он родился от «безмужней» Девы Марии, сама же Дева Мария родилась от Иоакима и Анны, как рождаются все люди). Таковы главные причины невозможности для православных иметь с католиками церковное общение.

Церковные группы, отделившиеся от Римской церкви?

Неправильности в каноническом строе католической церкви (папизм), усвоение римскому первосвященнику светской власти и происшедшее вследствие этого искажение исконной в христианстве теократической идеи (см. об этом ч. III, гл. IV), наконец различные прегрешения западной церкви в Средние века привели к тому, что ряд церковных групп откололся от Римской церкви. Меньше всего отличий от Римской церкви находим мы в 1) **«старокатоличестве»**, возникшем после Ватиканского собора (1870 г.), провозгласившего догмат о непогрешимости папы. В разных странах (Германии, Голландии, Швейцарии, Австрии) имеются сравнительно небольшие группы старокатоликов. Значительно дальше от католичества отстоит 2) **англиканское исповедание**, которое отделилось от Рима в 1534 г. Главой англичан является король; верования англичан излагаются в Common Prayer Book (молитвенник). В ряде догматических пунктов англиканская церковь отошла совсем от полноты веры (сохранив из всех таинств только два — Крещение и Евхаристию). 3) В XVI в. в Европе почти одновременно вспыхнуло несколько движений против католицизма; упомянем о движении, возглавленном **Мартином Лютером**, который в 1517 г. выдвинул против Рима знаменитые 95 тезисов. В этих тезисах он восстал против ряда учений католичества, развивая учение о «спасении одной верой» (*sola fide*), а не делами, принимая лишь два таинства (Крещение и Евхаристию), отвергая папскую власть, отвергая Священное Предание и признавая Священное Писание исключительным источником веросознания. Существенно для Лютера и резкое раздвижение церкви невидимой от церкви видимой — все это характерные черты лютеранства (которое теперь предпочитает именовать себя «евангелической церковью»). 4) **Кальвинизм** или реформистское исповедание, созданное Кальвином (Женева) в 1536 г., с чрезвычайной силой подчеркивает предопределенность в судьбе людей (или в их спасении или в их гибели!) и этим резко отличается от лютеранства. Если моральная активность (к которой призывает кальвинизм) приносит добрые плоды, то это есть для кальвинистов знак того, что данный человек предопределен к спасению; церковь видимая и состоит из таких предопределенных к спасению людей. Таинства (Крещения и Евхаристии) не являются проводниками благодати, — они обязательны лишь во исполнение слов Господа. Библия, слово Божие, наоборот само хранит в себе силу действия на душу; Библия и есть единственный источник веры, а Священное Предание никакой святостью не обладает. При высокой оценке морального активизма, реформистское исповедание ищет только славы Божией («*soli Deo*» — одному только Богу — таков частый лозунг у кальвинистов) и никакой цены культуре не усваивает. По острому выражению одного из современных кальвинистов, человек перед Богом «гол», т. е. ничего в себе положительного не имеет. Культ в кальвинизме крайне обесцвечен изгнанием икон, даже Распятия, — нет никакого алтаря. В отношении иерархии кальвинизм знает только пасторов (тогда как в лютеранстве сохранена степень епископства).

Дробление протестантизма.

Сосредоточение всего церковного сознания в протестантизме на **видимой** Церкви, неизбежно вбирающей в себя влияние исторической и культурной среды, привело к чрезвычайному развитию в нем **религиозного индивидуализма**. Сверхиндивидуальное и благодатное начало в Церкви отвергается и заменяется всецело индивидуальным обращением к Богу, — **и на этой почве, т. е. в условиях неизбежного субъективизма дробление вообще неизбежно**. Оно началось в протестантизме с самого начала, оно продолжается и ныне, создавая порой непреодолимые расхождения в понимании сущности христианства. Мы предполагаем дать здесь обзор не всех ныне существующих церковных группировок, а только наиболее известных и еще не растерявших веры во Христа Спасителя; о Внехристианских религиозных течениях скажем отдельно.

а) **Баптисты** отвергают крещение младенцев и признают лишь крещение взрослых. Их сила — в любви ко Слово Божию, в дружной общей жизни. Учение кальвинистов о предопределении одних к спасению, других к гибели, они решительно отвергают. Все изображения Господа (иконы) они, как древние иконоборцы, отвергают.

б) **Методисты** (основателем методизма признается John Wesley — начало XVIII в.). У методистов сохранилась степень епископа; они выдвигают необходимость **личного** «обращения» ко Христу. Догматически методизм близок к англиканам; практически методисты отличаются серьезным отношением к заповедям Христовым, умелой организацией верующих для христианской работы, а также очень развитой просветительной деятельностью.

в) **Адвентисты седьмого дня** (основатель В. Миллер в конце XVIII в), примыкают к баптистам. Имея особое пристрастие к Ветхому Завету, они почитают субботу, а не воскресенье. Из книг Ветхого Завета они особо чтут книгу прор. Даниила и учат о тысячелетнем Царстве Христовом на земле. Они отвергают естественное бессмертие души; только верующие будут воскрешены при втором пришествии Христа, а неверующие и злые будут уничтожены.

г) **«Свидетели Иеговы»** (создатель Ch. Russel, в середине XIX в.), тоже преданы изучению Библии. На основании Библии, Рэссель стал проповедовать, что конец мира наступит в 1874 г. Позже это было изменено в том смысле, что в 1914 г. уже началось тысячелетнее Царство Христово. Через 1000 лет (т. е. в 2914 г.) Сатана вновь будет властвовать на земле до «второй смерти» (о которой говорит Апокалипсис 20:5). «Свидетели Иеговы» отвергают учение о Св. Троице, Иисуса признают «великим Пророком», который своим послушанием заслужил возможность спасения людей.

д) **Квакеры** (основатель Г. Фох, в середине XVII в), отвергают все таинства (даже Крещение и Евхаристию), верят в непосредственное действие Св. Духа. Отвергая всякий культ, они на своих собраниях дают место «творческому молчанию» (creative silence), в ожидании действия Св. Духа.

е) **«Христианская наука»** или Христианское знание» (Cristian Science) — основано Mary Backer Eddy, в первой половин XIX в. По учению последователей этого течения, Христос был первым человеком, который возвестил «христианскую науку». Он освободил нас от болезней и от смерти. Это было забыто людьми, и Эдди «вновь открыла» истину о том, что все болезни происходят от неверных **мнений** и потому могут быть исцеляемы психически. **Материя не реальна** вообще, человек не имеет в себе ничего материального, — поэтому и всякая медицина, которая стремится действовать через тело (т. е. **кажущуюся** реальность), помочь людям не может. Человек вовсе не потерял образа Божия (как учит классический протестантизм), поскольку же человек верит в реальность материи, **постольку он и страдает**. Все эти

положения, подтверждаемые для адептов «христианской науки» исцелениями от самовнушения, и привели Эдди и ее последователей к критике протестантизма.

Разделения в русской Церкви.

Русское Православие не могло долго оставаться в изолированном состоянии — в него рано начали проникать разные лжеучения, как с Запада, так и с Востока. Но с конца XVI в. в русской Церкви началось движение «обновления» — из этой среды вышел и патриарх Никон. Крутые меры, предпринятые им по исправлению богослужебных книг, вызвали очень глубокую реакцию, — они явились для верующих, державшихся крепко за обычаи предков, поводом к «расколу», отделившему «старообрядцев» от Церкви. Часть старообрядцев сохранила неизблемым все учение Православия, но в ней скоро выделились так. наз. «беспоповцы», отвергшие преемственность рукоположения после отрыва от Церкви и не имеющие у себя священнослужителей. Дробление в расколе не ограничилось этим и привело к ряду мелких разветвлений в старообрядчестве.

Религиозное брожение в русском народе привело и к чисто мистическим внецерковным движениям. Таковы **хлысты**, появившиеся уже в середине XVII в., с их «радениями», где они доходили до исступления¹⁰⁵, и **скопцы**, появившиеся во второй половине XVIII в., которые оскопляли себя, чтобы побороть первородный грех.

Рационалистические движения в русском народе все связаны с влиянием протестантизма (из Германии) — таковы «штундисты-баптисты» (в России появились в начале XIX в.). К рационалистическим сектам надо отнести и «духоборов» (появились в конце XVIII в.) «молокан» (XVIII в.).

Внехристианские религиозные движения.

В конце XIX в., когда изучение язычества продвинулось в Зап. Европе очень сильно, возникло созданное (1879 г.) нашей русской женщиной Блаватской влиятельное течение под названием **теософии**. Для теософии все религии имеют в себе истину, но тот синтез, который развивала Блаватская (первая председательница Всемирного Теософического Общества) и ее последователи и последовательницы, имеет в своей основе индуизм. Кое-что Блаватская взяла из египетских мистерий, из вавилонской астрологии, из эллинистических культов типа герметизма, но в ее системе доминирует индусский пантеизм с **эволюционной** окраской. Дело обстоит по мнению Блаватской так, что религиозное сознание человечества в своей эволюции следует за эволюцией космоса. Ничего оригинального в теософии нет, но она увлекает некоторых людей своими фантастическими построениями о ступенях развития человечества в зависимости от фаз космической жизни. Теософия провозглашает единство религии и знания («нет религии выше истины»), очень легко вбирает в себя современные научные идеи. Все же теософия **космоцентрична**, — и это и явилось причиной выделения из теософии так наз. **антропософии**, которая, в противовес Теософии, в Центре ставит тему человека (откуда и название «**антропософия**»). Создателем системы антропософии является некий Р. Штейнер, бывший не мало времени секретарем теософического общества (он отделился от него в 1913 г.). В противовес теософии Штейнер поставил в центре тему Христа, но в его истолковании дело идет не о Богочеловеке; в историческом Христе Штейнер видит воплощение Заратустры и воплощение Кришны¹⁰⁶. Поэтому «христология» антропософов **только по имени** может почитаться вариантом христианства. На самом деле, если в центре космической эволюции поставлен Христос, то здесь взято **только имя** Христа. Антропософия есть в то же время своеобразная **магия** — т. е. магия добрых мыслей, добрых дел, которые изнутри меняют сущность человека и делают его способным проникать в область закрытой, неведомой тайны бытия.

Р. Штейнер, бывший большим поклонником Гете, создал в Швейцарии (в Дорнах) центр антропософского движения под названием **Гетеанум**, где вся система жизни связана с особыми правилами, с соблюдением всяческой ритмики (особенно в специальных телесных упражнениях). Все здесь направлено на овладение тайными (т. е. скрытыми в глубине нашего существа) силами, которые присущи человеку по его природе.

С христианством антропософия близка только номинально, по существу же это есть внехристианский, довольно расплывчатый синкретизм.

Библиография

Algermissen — Konfessionskunde 6. Aufl. 1950.

Lehmann Issel — Theosophie nebst Antroposophie.

Переселение душ. Сборник статей, изданный YMCA-PRESS.

Проф. Прот. Т. Буткевич. — Обзор русских сект и их толков. 2-е изд. 1915 г.

Примечания

Ниневия была столицей Ассирии, которая в XIII в. до Р. Х. завоевала Вавилон (находившийся южнее Ассирии) и владела им до VII до Р. Х. Религия и культура Ассирии зависели от Вавилона.

«В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет, и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер и было утро — день один. И сказал Бог: да будет твердь среди воды и да отделяет она воду от воды; и создал Бог твердь и отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер и было утро: день второй. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится -суша. И стало так, я назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да прирастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так — и произвела земля зелень, траву сеющую семя, дерево приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи и для знамений и времен и дней и годов и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю, и стало так. И создал Бог два; светила великие: светило большое для управления днем, и светило меньшее для управления ночью и звезды и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю и управлять днем и ночью — и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, это хорошо. И был вечер и было утро: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетят над землею по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода по роду их и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Господь, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях и птицы да размножатся на земле. И был вечер, и было утро: день пятый. И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов и зверей земных по роду их и скот по роду его и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: сотворим человека на образе Нашему и по подобию Нашему и да владычествуют они над рыбами морскими и над птицами небесными и над скотом и над всею землею и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле. И сотворил Бог человека па образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. См. о них в главе III, § 3.

Трудности этого библейского текста разобраны, например, в книге Seppens-Genese I-III. См. также: Толковая Библия под редакцией Лопухина, 1904.

Из новых комментаторов, это мнение развивает в упомянутой книге Сеурренс-Genese I-III

Ср. Слова Господа в Еван. Марка (гл. 4, стр. 28).

Это прекрасно раскрыто акад. В. И. Вернадским в этюде «О научном мировоззрении». (См. Вернадский — Очерки и речи. Петроград, 1922).

См. об этом подробнее в ч. III. (Глава II Церковь и свобода духа).

Здесь уместно указать на ошибку Л. Толстого, который сверхразумное отождествлял с неразумным и потому отвергал христианское учение о Троице и Боге.

«Иррациональность» этого очень ярко подчеркивал наш знаменитый химик Д. И. Менделеев.

Напомним слова Господа: «Блаженны чистые сердцем — они Бога узрят». Живое чувство Бога дается только нашему сердцу (в его чистоте).

Только у Платона в диалоге «Тимей» есть учение о Демиурге, как творце мира, но Демиург творит не от себя мир, а по идеям, от него независимым, и из материи, тоже от него независимой.

Lemaitre G. Prof. de L'Universite, Louvain — «L'hypothese-de 1'atome primitifc». Neuchatel, 1946. См. также его брошюрки «L'Univers» (1951) и «Rayons cosmiques et cosmologie» (1949).

«Галаксией» называется система звезд и туманностей, к которой принадлежит и наша солнечная система; но за пределами нашей галаксии (в которой насчитывают миллиарды звезд) есть, как ныне считают, более или менее сходные, многочисленные иные галаксии. «Вселенная состоит из галаксии» учат нас современные теории. О современных астрономических учениях, см. книгу известного астронома Fr. Hoyle — *Aux frontieres de l'astronomie*. Trad, frang 1956.

По гипотезе Lemaitre, вся нынешняя масса была сосредоточена в первичном «атоме», так что развитие вселенной со всеми ее галаксиями есть продукт разложения этой массы и ее эволюция.

В католической догматике со времени Фомы Аквината (XIII в.), утвердилось учение, возникшее под влиянием Аристотеля, что идея творения, утверждаемая христианством и принимаемая в порядке веры, не может быть философски защищаема с достаточной силой. В современном неотомизме (т. е., у современных последователей Фомы Аквината) это учение получило особенно соблазнительное выражение. См., напр., Sertillanges — «L'idee de la creation, Parisi. См. об этом мой этюд «Основные принципы христ. космологии», Правосл. Мысль, Париж, 1942.

Заметим кстати, что закон «постоянства материи» (ныне, впрочем, уже поколебленный вследствие явлений дематериализации) не означает, конечно «вечности» материи, а говорит, что материя не исчезает, а остается в том же объеме, в каком она была создана.

Я не хочу совершенно «опорачивать» оригинальную систему идей о. Teilhard de Chardin, хотевшего со хранить идею непрерывной эволюции и христианскую веру. См. о нем книгу Tresmontant — «L'introduction a lai pensee de Th. de Chardin.

См. подробности у Guibert et Chinchole — Leg Origines.

Живые организмы с полным правом могут быть названы «существами» в отличие от «вещей». На эту тему написана превосходная книга «Person und Sache».

Выгодная сторона формулы Спенсера в том, что «динамическое начало жизни» не отождествляется с понятием силы, как это понятие определяется в физике.

Недавно история эта была рассказана в живой форме, правда иногда и односторонне, в книге Herbert Wendt (в фр. переводе «A la recherche d'Adam», Paris, 1953).

Впервые выдвинул в науке это положение русский ученый кн. Кропоткин (известный в истории русской жизни, как защитник «мирного анархизма»).

Установлению этого факта посвящена недавняя книга двух французских ученых Lafont et Salet — «L'evolution, regressive» (Paris).

Факт мутации, впервые отмеченный ботаником де Фризом, связан именно с рядом внезапно наступающих перемен в организме, при которых выступают совсем новые, не связанные с прежним состоянием организмов, свойства.

В новейшей литературе пользуются большой известностью построения, упомянутого католич. ученого (палеонтолога) Theilhard de Chardin, который стремится к изучению эволюции (включая и появление чело века) без привлечения участия Творца. Но Theilhard de Chardin, как бы ослеплен фактом мировой эволюции, не замечая, что ему приходится вместо участия Творца снова, обращаться к случайности. Особенно нелепо это у него при объяснении появления человека на земле (см. дальше в гл. VI, 1).

Boutroux: «La loi naturelle», «ba contenance des LOIS de la nature».

Очень полезно иметь под руками необходимые рисунки, которые иллюстрируют сходство и различие человека и обезьяны. См.. v Griion — «Problems d'origine». Paris, 1954 или Guibert et ChinchoJe — «Les origines» 7me edit, Paris, 1923).

Упомянутый уже авторитетнейший палеонтолог (недавно умерший) Teilhard de Chardin, пишет в своей прославленной книге «Le phenomene humain»: «только благодаря двуногости человека, что освободило его руки, и смог развиваться мозг».

На эту тему, как было указано, написана Герб. Вендтом (H. Wendt), интересная книга «A la recherche d'Adam» (цитирую по франц. перероду, Paris, 1953).

Термин «homo sapiens» (разумный человек) есть обычный термин, характеризующий человека. Motandon прибавляет «protosapiens» примитивно-разумный человек.

Это признает Teilhard de Chardin.

Какое странное понятие! Чистая мифология!

С этим тесно связан вопрос о жизни человека после смерти («бессмертие души»). См. об этом в приложении.

Подробности о развитии речи, см., напр., в моей книге «Психология детства» (1924).

То, что сказано о сотворении человека в 1-й главе имеет в этом вопросе (т. е., из одной ли пары произошло все человечество или нет) неопределенный характер, так как не касается этого вопроса.

«Трансцендентальные элементы знания» — те, которые не получаются из опыта; только их наличие делает возможным опыт. Таковы восприятия пространства, времени, категория причинности и т. д. Трансцендентальные элементы знания одинаковы у всех людей и свидетельствуют о единосущности человечества.

«Силлабические языки» имеют только односложные «слова»; в агглютинирующих языках нет «флексии» (нет склонений и спряжений).

Вот перечень теорий, пытавшихся дать объяснение того, как возникает религиозная жизнь в человечестве: фетишизм, анимизм, тотемизм, магия; все эти теории, последовательно возникавшие, оказались непригодными для объяснения религии. Лишь библейское учение о том, что первые люди пребывали в раю в непосредственном общении с Богом, объясняет нам, почему человеческая душа неустанно ищет Бога (по чудному выражению блаж. Августина: «Ты для себя создал нас, Боже, и не успокоится душа наша, пока не найдет Тебя»). Обо всем этом, см. 2-ю часть книги.

С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. Москва, 1894 г.

См. Guibert et Chinghole — «bes origines». P. 496.

Joh. Riem — «Die Sintflut in Sage und Wissenschaft, Hamburg, 1925.

Эти слова находятся в песнопении на утрени — «Слава в вышних Богу».

Сказание о св. Граале не было, впрочем, в точном смысле слова народным — в его создании принимали участие поэты и писатели.

Эту точку зрения особенно защищал известный французский историк религии Reinach; его книга *Orpheus* — история религий — была усиленно распространяема в сов. России.

A. Weigall, — Survivances paiemnes dans le monde chretien (перев. с англ.). Париж, 1934.

Особенно развязным и совершенно бездоказательным, является русский советский ученый Р. Ю. Виппер, когда-то хороший ученый, а ныне открыто защищающий атеизм. Характерны его работы: «Ранняя христианская литература» и «Рим и раннее христианство».

Отметим, что долго существовал и сейчас есть т. н. мандеизм, в основе которого лежит поклонение «Иоанну сыну Захарии». Мандеисты отвергают божество Иисуса Христа (которого крестил Иоанн), но заимствовали у христиан евхаристию (для причащения служит у них хлеб и вода). Мандеизм все же косвенно свидетельствует о Христе.

Они сочинены, по-видимому, лишь в IV в.

Заметим, что лишь немногие ученые связывают письмо Клавдия с христианами, огромное же большинство не видит в глухих указаниях Клавдия намеков на христианство.

Заметим, что в первые века нашей эры, греческое слово *Christos*, римляне произносили часто *Chrestos*.

См. об этом у Labriolle — «La reaction paienne. P. 43.

Как и Плиний, так и Тацит, употребляет термин «христиане», «Хрестос».

Чаяния иудеев, связанные с ожиданием Мессии, состояли в надежде на восстановление самостоятельного иудейского царства. Во время Христа иудейский народ был подчинен Риму.

Этот процесс лучше всего обрисован в книге Fr. Cumont — «Les religions orientates dans le paganisme romain».

Эта точка зрения, наиболее глубоко представленная выдающимся исследователем Фрезером (Fraser), усвоена и русской антирелигиозной литературой.

См. подробности в книге Страхова — «Идея воскресения в дохристианском религиозном сознании». Москва, 1916.

См. об этом в книге Сумонт.

Это была исконная иранская идея.

См, впрочем, в следующей главе § 4 (примечание).

Вокруг хронологии Заратустры не прекращается спор у исследователей. Надо считать наиболее вероятным, что он жил в VII-VI в. до Р. Х.

Быть может самым ярким свидетельством этого может служить произведение Марка Аврелия (римского императора в конце II в. по Р. Х.) «К самому себе».

Говорим, по-видимому, так, как при настоянием состоянии разработки исторических данных этого нельзя утверждать категорически.

Когда, в религиозной эволюции в Греции, Зевс вытеснил Посейдона с Олимпа (Посейдон с тех пор стал богом моря), то местную богиню Аттику-Афину признали «дочерью» Зевса, вышедшей из головы Зевса, уже вооруженной. Это связывание в «родственные отношения» божественных образов, бывших до этого отдельным» друг от друга, очень характерно для религиозной эволюции всего язычества.

См. об этом в книге Страхова, стр. 179—189.

В одной из книг, изданных защитниками «мифологической» теории (Виппер. Возникновение христианской литературы, 1945), говорится об «историзации» Иисуса Христа; т. е., «превращении» мифического образа в «исторический», т. е., об усвоении Христу исторической реальности. Конечно, Виппер вынужден признаться в том, что все христианское сознание было насквозь «историзирующим», т. е., утверждающим историческую реальность Христа.

См. в приложении I рассмотрение учения о «бессмертии души» вне христианства и о христианском учении о воскресении в теле.

Неясные указания, встречающиеся кое-где, относительно смерти и воскресения Митры мало достоверны, во всяком случае связаны с влиянием христианства на митраизм, а не наоборот.

Подробности см. в книге Страхова.

В первоначальной форме Аттис, убегая от своей матери (которая есть в то же время и «Мать-земля», «Великая мать богов»), убивает сам себя (оскопляет) под сосной.

Заметим, что особых мистерий, связанных с Адонисом, не было; миф о смерти Адониса и о частичном возвращении его к жизни, благодаря любившей его Афродите, был чистой «идеей», облегченной в форму сказания.

Процесс распространения языческих культов лучше всего изображен в книге Cumont — *Religions orientales dans l'empire romain*, а распространение христианства в книге Harnack «*Ausbreitung d. Christenthums*».

Особенно это надо сказать о гностицизме, и герметизме, которые долго были «соперниками» христианства.

Кроме вавилонского гностицизма, есть гностицизм, выросший на почве Нового Завета.

С особенной силой это подчеркивал Norden. в работе «Die Geburt d. Kindes». См. любые книги по истории религии, — особенно Bultmann «Le Chris ianisme primitif». Trad, frang. Paris, 1950.

Weigall. — Les survivances païennes dans le monde Chrétien.

См. об этом известную книгу Duchesne «Les origines du culte Chretien».

Из новых работ я особенно опираюсь на работу католического ученого Hugo Rahner. — «Mythes grecs et mysteres chr lens», Trad, frang. 1954.

Это относится особенно к повествованию о сошествии Господа в ад. См. у Rahner. P. 128. Очень важны работы известного ученого. Dolger (особенно Sol salutis).

См. об этом у Ранера.

См. книгу Архим. Киприана «Евхаристия».

См. упомянутую выше книгу Duchesně «Les engines du culte Chretien».

Приведем еще слова Рейнака (из книги «Орфей»): «Христианское причащение ... является отдаленным пережитком ранних тотемических обрядов».

Чем, конечно, не исключается такое действие св. Евхаристии на человека, которое иногда переходит в чудо исцеления человека от болезни.

По замечательной формуле восточных патриархов (в их послании к Римскому Первосвященнику в 1847 г.), тело Церкви есть клир и миряне в живом их единстве, а вовсе не один клир (к чему практически, не в принципе, часто склонялась и склоняется Западная Церковь, а в известной мере склоняются и в восточном христианстве).

Новейшие попытки католических апологетов оправдать решение иерархии тем, что Галилей слишком преждевременно (!!)

обнародовал свое учение, никак не могут быть признаны удачными.

См. более подробно в моем этюде «[Судьба](#) Халкидонских определений». Православная Мысль, № 9.

Здесь особенно кстати упомянуть о превосходной книге Зейделя: «Хозяйственные взгляды Отцов Церкви» (русск. перев., изд. «Пути», Москва).

«Есть лишь один способ быть христианином, писал русский религиозный мыслитель П. Я. Чаадаев, быть им до конца».

К истории этих социальных движений первой половины XIX в., см. мой этюд «Окамененное нечувствие», «Православная Мысль», вып. № 8.

Хотя марксизм и величает себя «научным социализмом», но его учение о переходе в новый социальный порядок имеет бесспорно утопический характер. Тут всюду выступает необъяснимый, иррациональный «скачок» (!) из «царства необходимости» в «царство свободы».

В русской литературе это стало впервые проступать у Влад. Соловьева в его проповеди «христианской общественности».

См. об этом мой этюд «Зло в человеке» (полностью напечатан в немецком сборнике Kirche, Staat und Mensch (1937). Мой этюд в основном напечатан в журнале «Путь».

Более подробно, см. в приложении «Основы христианской морали».

Особенно догмат о непогрешимости папы (когда он утверждает что-либо *ex cathedra*), провозглашенный на Соборе 1854 г.

Флорентийский собор, созванный римским папой, имел всю видимость вселенского собора, несколько на нем участвовали представители православной церкви. Хотя один лишь [Марк Ефесский](#) не присоединился к теме собора о воссоединении, но затем весь Восток отрекся от своих представителей, предавших Православие.

Начиная с XVI в. (Брестская уния), римская церковь вплоть до наших дней (в так наз. «Восточном обряде») пытается добиться присоединении к Риму Православия (вместо воссоединения) при условии подчинения папе.

См. текст этой декларации в Церковном Вестнике Зап. Европ. Экзархата.

Платон развил это учение в диалогах «Федр» и «Федон».

K. Mehl: Le vieillissement et la mort.

Это учение о чистилище, впервые выдвинутое папой Григорием VII, было развито Фомой Аквинатом и закреплено на Тридентском Соборе.

См. подробности о нем в моей книге по истории русской философии (том II).

Ап. Павел так говорит о законе: «закон был для нас детоводителем ко Христу» ([Гал. 4:24](#)).

Самое высокое учение о любви находим у Ап. Павла в его чудном гимне любви ([1 Кор.](#) гл. 13).

О духовной стороне спорта, очень хорошо писал немецкий философ Giese. См. его книгу: «Geist im Spout».

Хлыстовские радения одно время захватили и интеллигентные русские классы (в начале XIX в.) — тако во знаменитое движение Татариновой.

Собственно по учению антропософов первоначально родились два Иисуса (при рождении первого — по Матфею — воплотился дух Заратустры, во втором — по Луке — воплотился Кришна. В 12 лет оба Иисуса слились в одну личность).