

Священник Владимир Соколов

Мистика или духовность?

Ереси
против христианства

Священник Владимир Соколов

Мистика ИЛИ ДУХОВНОСТЬ?

Ереси против христианства



ДАНИЛОВ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ
Даниловский благовестник
Москва - 2012

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ
ИС 11-103-0142
С 59

Соколов Владимир, священник
МИСТИКА ИЛИ ДУХОВНОСТЬ? Ереси против
христианства. – М.: Даниловский благовестник, 2012. – 560 с.
ISBN 978-5-89101-247-9

Книга священника Владимира Соколова обращается к одной из самых значительных проблем современного мира – взаимоотношениям культуры и христианства.

Автор убедительно показывает, что единственным подлинным источником культуры является Бог. Поэтому религия и культура взаимосвязаны гораздо теснее, чем это принято считать.

Среди церковных людей можно слышать мнение, что культура развивается по собственным законам, не зависящим от религии. Однако это опасное заблуждение. Культура, являясь душевной сферой, питается из высшей сферы, сферы духа. И вопрос, от какого духа она питается – главный вопрос в оценке ее явлений.

Сегодняшний человек, «удобопреклонный ко греху», считает единственным источником культуры самого себя. Он не хочет слышать о своей греховности, своих пороках. Но это не повод отвергать культуру, это повод ее исследовать. Что автор и делает на примере творчества Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Скрябина и других выдающихся ее деятелей.

УДК 271.2
ББК 86.372
ISBN 978-5-89101-247-9

© Данилов ставропигиальный мужской монастырь, составление, оформление, верстка, 2012

© Соколов Владимир, священник, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Христианство и новая религиозная эпоха
Источники культуры
Культура и религия
Культуроборчество и культурная традиция
Стереотипы в культуре
Культура и личность
Мистика и духовность
История и культура
Несколько слов по поводу содержания книги

Раздел первый. Искусство и мистика

Аскетика и музыкальная культура

О связи культуры с религией
Христианское учение и музыка
Особенности аскетической практики и музыкальная культура
Инструментальная музыка и христианское богослужение
О древнем христианском культовом пении
Западная музыкальная культура после разделения Церквей
Особенности русской музыкальной культуры

Мистический смысл повести А.С. Пушкина «Пиковая дама»

Эпоха, описанная в «Пиковой даме»
«Пиковая дама» – ответ масонам
О жанре «Пиковой дамы»
Астрологический аспект мифа
Аспект оккультного генезиса
Культурологический аспект
Психологический аспект
Аспект посвящения
Пушкин как пророк нового времени
«Пиковая дама» – мистическое произведение

Метафизика грехопадения в драме Лермонтова «Маскарад»

Драма Лермонтова как миф
Метафизическая сущность маски
Метафизическая сущность персонажей
Метафизическая сущность игры
Сущность маскарада в контексте развития страстей
Браслет – символ внешнего познания

*Ревность как потеря целостного видения
Маскарад как иллюзия и духовное смещение
Игра как натуралистический соблазн
Путь к преступлению
Роль падшего разума в преступлении
Пророческий смысл драмы Лермонтова*

А.Н. Скрябин – композитор или религиозный мистик?

*Магические черты в музыкальном творчестве Скрябина
О религиозно-философских воззрениях Скрябина
О содержании мистического и творческого опыта Скрябина
Скрябин – пророк новой религиозной эпохи*

О таланте и природных способностях человека

*Как сформировалось современное понимание таланта
Природная ли способность талант?
Об определении подлинного таланта
Талант в спорте
Талант и нравственность
Творчество в философской концепции Н.А. Бердяева
Святые отцы о таланте
О природном и духовном творчестве
Талант и мастерство
Талант как способность противостоять злу
О современной потребности в талантах*

Раздел второй. Разум и мистика. Наука и мистика. Технология и мистика

Разум и мистика

О разуме в святоотеческом богословии и аскетической традиции

Причины появления недоверчивого отношения к разуму

О связи иррационализма с мистицизмом и демонизмом

Наука и псевдонаучные стереотипы

Наука и новая религиозная эпоха

Наука о биологической датировке геологических напластований

Наука о самозарождении жизни

Наука о физических условиях жизни и их стабильности

Наука об эволюции в животном мире

Сакрализация науки

Мифологическая научная идеология и новое слово в науке

Наука и научность

Современная наука подтверждает существование духовного мира

Тайна телевидения

Телевидение и нравственность

Утерянные в грехопадении способности человека

Соблазны телевидения

Раздел третий. Общество и мистика. История и мистика

Тварный Мессия

Догматическое учение в ранней Церкви

Появление первых ересей

О религиозном смысле хилиазма

Арианская ересь

Логика развития догматической мысли на Западе

Сходные черты языческого и еретического учения о человеке

Логическая связь идеологий и ересей с учением о тварности

Сына

Социальная тема и ереси

Догматические различия и перспективы соединения в Единое

Тело

Демократия и религия

Понятие «демократия» в свете христианского учения

Истоки идеи демократии

Демократия как результат отчуждения человека от Бога

Протестантизм и демократия

Либеральная демократия и личность

Идея демократии и христианские ереси

Подлинное народовластие и либеральная демократия

Демократия и реальная свобода

Монархия и единство общества

Заключение

Спор «стяжателей» с «нестяжателями» как ключевой момент Российской истории

(историософские заметки)

О времени и пространстве в истории

О некоторых проблемах истории

Духовный выбор России

Центральный духовный узел Русской истории

Духовный смысл поляризации

Духовные силы, действующие в истории

Роль личности в истории

Основные характеристики поляризованных духов

Диавол и разделения
О святоотеческом персонализме
Раскол в Церкви и поляризация
О характере Никоновской реформы
Искажение идеи Третьего Рима у «иосифлян»
«Иосифляне» и «заволжцы»
«Иосифлянство» и его богословские тенденции
Мимикрии «иосифлянства»
Натуралистические идеи «иосифлян» в духовной школе
Возрождение святоотеческой и национальной традиции
Основной вопрос XIX века
Ложные духовные типы
Противостояние духов в XX веке
О гражданской войне
Космизм, глобализм и социальная революция
О Церкви в XX веке
Исторические уроки и наш выбор

Заключение

Значение культуры в жизни человечества

Главная проблема культурной деятельности
Культурная деятельность как священнослужение
Причины распространенного ныне культуроборчества
Типология культуры и наше будущее

Приложение

Протоиерей Георгий Флоровский. Вера и культура

«Для развития свидетельства Церкви современному миру, обретения ею достойного положения в обществе и укрепления церковного авторитета, а также для развития богословия и образования следует активизировать диалог и взаимодействие Церкви со светской культурой и наукой».

(Определение Освященного Архиерейского Собора 2004 года о вопросах внутренней жизни РПЦ, пункт 8).

ВВЕДЕНИЕ

Христианство и новая религиозная эпоха

В Римской империи, где и возникла христианская религия, она распространялась преимущественно среди горожан, то есть тех, кто имел больший по сравнению с сельскими жителями образовательный и интеллектуальный багаж. Сегодня мы наблюдаем ту же картину, – в деревне по воскресеньям храмы заполняют дачники, а в городских храмах вы почти не встретите рабочего. Стало быть, Православие все более и более становится достоянием тех, кто в силу своей интеллигентности тесно связан с культурной деятельностью. Сегодня и сам человек воспитывается и образовывается в культурных институтах и культурными средствами. Прежде культура всегда зиждилась на базовых ценностях культа, на основе которых выстраивалась и вся культурная жизнь. Но Церковь в течение долгого времени была отторгнута от идейного руководства этим культурным строительством – поле культуры быстро заросло сорняками. Восстановить руководящую связь Церкви с культурой возможно только через миссию Церкви по отношению к тем, кто осуществляет культурное строительство, через носителей и созидателей культуры.

Семьдесят лет назад ситуация была иной, – культура была полем, на котором возрастали те, кто противоборствовал религии. В 1937 году известный русский религиозный философ Иван Ильин писал по поводу кризиса современной ему культуры: «Культура нашего времени все более обособляется от христианства; но не только от него – она вообще утрачивает религиозный дух и смысл, и дар. Она не перешла ни к какой «новой» религиозности, она не обратилась даже к поискам новой. Отделившись от христианства, она ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту» [1]. Но не прошло и двадцати лет, как тонкий наблюдатель, аналитик, знаток культуры протоиерей Георгий Флоровский подметил основную тенденцию его времени.

«Главное напряжение сегодня не между «верой» и «неверием», – писал он, – а между соперничающими верами» [2]. Это было сказано пятьдесят лет назад. Время подтвердило эту мысль Флоровского.

Наступил XXI век, – как уверяют нас оккультисты, век, которым

открывается новая эпоха, – «эра Водолея». «Эпоха Рыб», время господства христианства, говорят они, заканчивается, – начинается эра новой универсальной, «истинной» религии, которая объединит все религии. Предыдущие эпохи, по их мнению, были эпохами «варварства и невежества», а новая – принесет невиданный расцвет культуры и объединит враждующий мир. Рерихи назвали ее эпохой «Третьего Завета». В скобках, однако, заметим, что оккультисты делают ставку на культуру.

С христианством нам обещают покончить уже не в первый раз. Еще римские императоры хотели уничтожить зарождающееся христианство, однако оно не только выстояло, но даже сумело в этой неравной борьбе победить.

Позже путем реставрации язычества христианство пытались низвергнуть императоры-отступники. Его пробовали одолеть и императоры-еретики. Много раз с ним хотели покончить варвары-кочевники, а потом мусульмане. Еще совсем недавно христианство хотели похоронить всего лишь за пятилетку. Однако все эти попытки оказались тщетными – христианство непостижимым образом везде сумело выстоять и сохранить в духовной культуре свою ведущую роль. Впрочем, не отдавая оккультистам права на религиозное господство в новую эпоху, мы должны, однако, признать их правоту в другом отношении – действительно, обещанная нам новая эпоха все отчетливее и яснее показывает свое религиозное лицо. И нам, христианам, стоит задуматься над тем, какова будет роль христианства и христианской культуры в эту новую религиозную эпоху.

Источники культуры

Отношение к добру и злу, к нравственным ценностям – есть главное отличие культур и цивилизаций, возрастающих на почве религиозной. Поэтому и религия – есть главное начало, по которому мы можем отличить одну культуру от другой. Несомненно, культура связана с нравственностью, ибо только нравственность способна сохранить общество. Но только ли такую задачу выполняет культура, не есть ли эта ее функция лишь часть более значимой и более универсальной задачи?

В связи с этим возникает самый главный вопрос: а что же такое культура есть по существу? Обычно на этот вопрос отвечают, что культура – это все то, что не является природой, что создается не ей, а человеком. Если культуру определяют как-то иначе, то суть этих определений опять-таки сводится к тем же смысловым акцентам: культура – не есть природа, культуру создает человек. Однако это определение также не говорит нам ничего о сущности культуры – оно только отделяет ее от других явлений нашей жизни. Даже если принять такое определение, то неизбежно возникает вопрос о происхождении культуры. Если природу и человека создает Бог, а

культуру человек, то непонятно, почему же вне культуры человек все-таки не становится человеком, а становится по своему сознанию волком, – если воспитывается волком; кошкой, – если видит перед собою только кошку. Вне культуры человек только потенциально остается человеком, но никогда им не становится. Культура делает человека человеком. Но в природе ее нет, поэтому и природный (примитивный человек) не рождает культуры (в ее подлинном смысле), он живет лишь в сакральном единении с природой, в соответствии с ее законами. В природе, как мы выяснили, нет культуры, – она не является природой и имеет иную сущность. Поэтому как же человек мог произвести то, чего нет в нем как природном существе? Значит, культуру он мог получить только из внешнего источника. Какой же это источник?

Преподобный Ефрем Сирин, рассуждая об Адаме, говорит, что Адам был существом и бессмертным, и смертным одновременно. Бессмертие он мог приобрести через послушание Богу, через возрастание в добродетели и мудрости, а смертным мог стать через нарушение послушания, через приобретенную таким образом духовную слепоту и ограниченность. То есть Адам обладал бессмертием только потенциально, он мог не умереть, если бы прошел это возрастание в премудрости, если бы он приобщился к тому неиссякаемому корню жизни, который прорастает в Вечность через Любовь, познание Истины и созерцание Красоты. Проще говоря, если бы он прошел школу Культуры, через которую Бог вводил человека в вечную жизнь. И этот процесс совершался бы органично, как и любое возрастание всего живого, если бы человек не был посвящен неким духом (змием) в познание иной культуры, которая открывала человеку не тайну будущего века, а тайны устройства «всего на свете» [3]. Собственно, этот дух выдумать ничего своего не мог, – он открыл человеку лишь то, что до времени возрастания было сокрыто от него, потому что преждевременное вкушение этих плодов могло погубить человека, не готового целомудренно и целостно распорядиться этим знанием. Человек не мог еще отличить добро от зла, простое вкушение плодов не открыло ему этого, и потому открывшееся перед ним знание, дающее власть над природой, он употребил во зло себе и во вред окружающему миру. Изменился мир и сам человек, – он стал, как выражаются святые отцы, удобопреклонным ко греху, а совершённый грех положил начало смерти. Усвоенная от змия уверенность в своей самодостаточности, в том, что он может действовать в мире как бог (см.: Быт. 3, 4) – погубила человека.

Вот где источник двойственности культуры. Это порождает два подхода к культуре, которые никак нельзя примирить между собою. В одном случае человек усыновляется в культуре, научающей его труду (сорботничеству с Богом) и жертве, в другом – он посвящается в

культуру, где его научают лишь самоуверенно пользоваться плодами жизни, не участвуя в ее созидании и не принося никакой жертвы. Если в лоне созидательной культуры все приносят такую жертву, причем Тот, Кто создает эту жизнь, приносит самую большую жертву, то в сфере потребительской культуры все приходят на готовое поле жизни лишь для потребления и там участники этого процесса используют друг друга для удовлетворения «похотей плоти» – стоящие в этой иерархии ниже должны служить тем, кто находится в ней выше, в конечном итоге, – тому, кто стоит на вершине этой пирамиды. Если в созидательной культуре моим можно назвать лишь то, что ты отдал (Максим Исповедник), то в потребительской – мое это то, что я взял у других, украл, отобрал, присвоил.

Возникает и другой вопрос. Если культура – это то, что создает человек, то, значит, исторический процесс – это процесс не Богочеловеческий, как нас учили святые отцы, а исключительно человеческий, но человек-то призван к соработничеству с Богом. Как тогда нам понимать те места Библии, в которых говорится об участии Бога в культурной деятельности человека? Ной строит свой ковчег по расчетам, полученным от Бога в прямом общении. Современный анализ этих данных показывает, что ковчег имел оптимальные параметры для того, чтобы переносить бортовую и килевую качки, и вообще все параметры и форму, позволяющие безопасно перенести длительное пребывание в открытом водном пространстве. Бог Сам перед плаванием тщательно проверяет снаряжение и загрузку ковчега и даже закрывает ворота ковчега перед началом потопа. Как этот эпизод и многие другие эпизоды, где Бог непосредственно участвует в культурных деяниях человека (например, дает размеры храма Соломона), можно увязать с определением культурной деятельности как исключительно человеческой? Культура как раз и есть то поле, на котором встречаются и соработничают Бог и человек, та школа жизни, в которой человек обучается не свойственным ему от природы духовным навыкам, позволяющим ему войти в Вечную Жизнь.

Таким образом, **Культура – есть то лоно, в котором человек рождается как существо духовное, а не природное, и в котором происходит его становление для Вечности.** Культура – это то поле, на котором рождается, развивается и преобразуется душа человека, приготавливаясь к вечной благодатной жизни. Культура же иного духа, есть лишь спекуляция на этой идее, ее глобальное извращение. Но любая спекуляция возможна только на положительных ценностях, ибо никто не может долго прельщаться пустотой. Поэтому и извращенная культура может существовать только до тех пор, пока не осуществлена подлинная. Если мы осознаем подлинные основы культуры, ее смысл, значение и происхождение, то тем самым, уже положим основания для того, чтобы отнять у извращенной культуры те ценности, которые ей не принадлежат. Но

само отъятие возможно совершить только созиданием подлинной Культуры, а подлинную Культуру можно созидать только на основе Кюльта, открывающего человеку Истину и приобщающего его к Ней.

Если мы определяем культуру как продукт материи, способной самозародить жизнь и эволюционным путем достигнуть самосознания, то признаем культуру природным материальным процессом, а это далеко нас уводит от понимания сущности культуры.

Исходя из этого, мы приходим к вопросу о критериях исследования культуры. Их, на наш взгляд, можно почерпнуть только в истинном культе. Даже наука, как это блестяще доказал австрийский математик Курт Гедель, вынуждена для доказательства истинности суждений в рассматриваемой ею системе привлекать в качестве принимаемого на веру знания (аксиомы), аргументы из другой, высшей системы. Попробуем же и мы привлечь такое знание из высшей сферы – из кюльта, и на основе этого знания произвести исследование культурных явлений и оценить их, пользуясь религиозными критериями.

Культура и религия

Культура – это материализация духа, и поэтому культура не может стоять обособленно от религии. У верующего человека религиозное мировоззрение не может находиться на периферии его жизни, а, следовательно, оно будет обязательно проявляться в общественно-культурной жизни. Религия и культура взаимосвязаны гораздо теснее, чем это принято обычно признавать. Можно без всякого преувеличения сказать, что религиозные убеждения являются дрожжами не только религиозной жизни, но в той же мере и общественно-культурной, ибо человек существо целостное – он не может быть царством, разделившимся в самом себе (см.: Мф. 12, 25).

Культура душевна, но подлинная культура всегда питается от Духа, она живет таинством. Таинство и есть питание культуры, если нет этого питания, то культура непременно вырождается в чисто душевное явление. Где нет приобщения к подлинному Духу, там поселяются злые духи. Где нет небесного питания, там земная душевная мудрость становится бесовской (см.: Иак. 3, 15). Но там, где культура питается из духовного источника, она в высших своих проявлениях граничит с духовным миром – и даже иногда переходит за эти границы.

Сегодня озвучивается идея безразличия Православия к культурным типам, мол, культура развивается по своим законам, не зависящим от религии. Но именно религия создает культуру, ибо религия определяет смысл человеческой жизни, который неизбежно будет определять и характер культуры. Вся проблема понимания культуры сводится к вопросу: материализацией **какого** духа является культура, какой религиозный смысл она осуществляет?

Еще в XIX веке Е.П. Блаватская предприняла беспрецедентную попытку религиозного объяснения мира, причем с позиций новой универсальной религии, которая, по ее мнению, вбирает в себя все религии, так как новая религия лишь вскрывает тот смысл, который содержится во всех религиях. Сама эта новая религия – есть, как утверждает Блаватская, самая древняя религия, которая сохранила все ключи для объяснения мира, а другие религии сохранили эти ключи лишь частично. Поэтому, по ее мнению, между религиями не будет противоречия, когда они получат все до сего времени сокрытые ключи. Однако картина мира, рисуемая Блаватской, настолько противоречит христианскому пониманию, что говорить здесь о совмещении этих картин совершенно бессмысленно. Достаточно указать только на одно различие, которое никоим образом и никакими ключами невозможно примирить. «Сатана, – пишет она, – будет явлен в сокровенном Учении как аллегория Добра и Жертвы, как Бог Мудрости» [4]. «Именно Сатана является Богом нашей планеты и единым Богом, и это без всякого аллегорического намека на его злобность и развращенность. Ибо он един с Логосом» [5]. Христос же, по ее учению, есть лишь один из иерархических духов, причем находящийся даже на не очень высоком уровне этой иерархии. Поэтому, по здравом рассуждении, всякий будет вынужден признать это учение антихристианским. В этом признается и сама Блаватская – в одной из своих статей она недвусмысленно утверждает, что цель ее трудов в том, «чтобы смести христианство с лица земли». Однако именно на этом зыбком фундаменте построено все оккультное учение и именно оно-то является базисом той «новой» культуры, которую сегодня начинают строить те, кто исповедуют этого духа.

Средневековые мистики-окультисты занимались поиском эликсира бессмертия, средств омоложения и продления жизни, а также созданием голема – робота, зомби, который создавал бы комфорт и выполнял бы любые поручения своего хозяина. Но разве современная наука не ставит те же задачи? Окультное мировоззрение сходно с научным не только по задачам, но и в своем технологическом аспекте, ибо научная и оккультная технология принадлежат к одному типу – в обеих используется один и тот же принцип – результат эксперимента повторяем и гарантирован последовательностью манипуляций. Когда у современного человека начинаются религиозные поиски, он выбирает обычно то, что ему близко по мировоззрению, по целям – поэтому и оккультизм сегодня снова востребован.

Именно оккультное объяснение мира ныне становится расхожим религиозным мировоззрением. По данным социологических опросов, большая часть людей (две трети) имели опыт экстрасенсорного восприятия, 42% – опыт общения с умершими. Сегодня христианство непопулярно, потому что оно говорит о грехопадении человека, – о его

тотальной испорченности. Такие слова в наши дни звучат диссонансом на фоне всеобщего восхваления человека и его невиданных доселе возможностей. Современный человек, уверенный в том, что он может делать сам себя, не хочет ничего слышать о своей греховности и недостатках. Поэтому немногими будут услышаны сегодня слова о двусмысленности культуры, которую создает падший человек.

Но это, однако, и не повод для того, чтобы отвергать культуру вовсе. Пожалуй, вряд ли сегодня можно найти более актуальную тему для обсуждения, чем культура. От того, кто будет работать на поле культуры, фактически зависит будущее мира. Христиане всегда культурно осваивали мир – они творили новую культуру, но всегда брали все то лучшее, что было в культуре у язычников. Культурой христиане называли только то, что связано с чистотой души, с избавлением от страстей, оскверняющих душу. Поэтому христианская культура тесно связана не только с культом (внешним выражением религии), но и с аскетикой, обращенной к внутренней жизни человека, к его изменению и преображению. Смысл христианской культуры в открытии и показе совершенной, преображенной жизни. Там, где происходит измена этой задаче, в культуре наблюдается деградация.

Только через аскетику можно по настоящему оценить и понять культуру, ибо аскетика всегда содержит в себе духовно-нравственные критерии отношения человека к Богу, к самому себе, к миру. Она всегда устремлена на изменение человека, – на изменение его нравов, а через изменение человека и на изменение мира. Мир может меняться только с изменением человека. Пользуясь этими критериями, можно дать оценку и культурным явлениям. Там же, где смысл аскетики искажен и там, где аскетика вообще отсутствует, меняются представления о духовности. Это понятие трактуется уже слишком широко, в него включается то, что совершенно чуждо христианству, при этом исключается самое главное – аскетическое учение о греховности человека и необходимости восстановления его изуродованной природы. Христианин, совлекая с себя ветхого человека (см.: Кол. 3, 9–10; Еф. 4, 22), созидает в себе нового. Христианскую культуру может создавать только новый человек, но в построении культуры действует и ветхий. Поэтому то, что мы привыкли называть культурой, несомненно, обладает двусмысленностью. Культуру и следует рассматривать в этой двусмысленности, – только тогда возможно избежать крайностей по отношению к ней. Но чаще всего мы сталкиваемся с крайними воззрениями на культуру: либо мы безоговорочно принимаем все, что создает человек, либо отвергаем в культуре без всякого разбора даже то, что, рождаясь в ее лоне, выходит за ее рамки.

В недавно вышедшей книге архимандрита Рафаила (Карелина)

есть такая нелестная характеристика поэтов: «Поэты – гурманы земной красоты. Они не просто предаются страстям: страсти – источник их вдохновения, краски их палитры; они хотят испытать страсти, увидеть их во всех оттенках и нюансах, чтобы воплотить в своих стихах. Поэты в душе язычники: то, что принадлежит Богу, они приписывают миру и человеку; поэтому в их сердцах сочетаются тоска по идеалу и неудержимое влечение к греху, которое они украшают, как золотой парчой – гроб. В поэзии соединяются два начала: слово и музыка; имитацией музыки служат рифма и ритм. Когда мы слушаем музыку, то наш ум бездействует, как бы замирает; он переходит в пассивное состояние» [6].

Конечно, в поэзии есть словесная каббалистика, некая магия мелодики и ритма, которой подчинен смысл, – и это действительно прельщает человека, парализует его ум. Но отец Рафаил делает, на наш взгляд, одну непозволительную ошибку, – он смешивает два понятия, которые ни в коем случае нельзя смешивать: поэта и поэзию. Нельзя рассматривать чью-либо поэзию в отрыве от личности, создающей ее, – нельзя вообще рассматривать поэзию как некую абстрактную форму искусства, потому что такой оторванной от личности поэзии не существует [7]. Личность может любую, даже самую жесткую форму, такую, к примеру, какой являются стихи, взломать, – наполнить свободным содержанием, не соединенным в обязательном порядке со страстями. Поэма может сделаться философским или даже богословским трактатом. Разве поэзия Тютчева это только страсти?

«Не плоть, а дух растлился в наши дни.

И человек отчаянно тоскует...

Он к свету рвется из ночной тени

И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен

Невыносимое он днесь выносит...

И сознает свою погибель он

И жаждет веры... но о ней не просит...» [8]

Разве это стихотворение – откровение души язычника? Вопрос сущности поэзии – это вопрос вообще существования культуры как таковой. Вопрос чисто богословский, поэтому и решать его надо богословскими методами, а не написанием поэтической прозы по поводу страстного происхождения поэзии. В богословии всякое утверждение скрыто содержит в себе определенную картину бытия. Если страсти – источник вдохновения поэтов, то поэзия есть лишь воплощение страсти. Тогда она есть безусловное зло, ибо страсти действуют разрушительно. Но если источник ее изначально разрушительный, то что же дает ей созидательную силу? Ведь зло не имеет созидательной силы, оно паразитирует на бытии. Даже если поэзия являлась бы только воплощением страсти, то и тогда она должна была бы иметь

созидательный источник, потому что и в этом случае она была бы лишь извращением подлинного бытия, но не антибытием со своим источником. Святые отцы называли страсти извращенными добродетелями, а это говорит о том, что страсти черпают энергию жизни из подлинного источника бытия. Подобно тому, как преображаются страсти (аскет делается бесстрастным) – возможно преобразить и поэзию. Поэтому в самой поэзии должен быть уже заложен и даже частично реализован такой подлинный лик поэзии, ибо тогда бы она вообще не могла и существовать. И если страсти не извращают этот лик поэзии, а являются ее источником, то, значит, зло имеет самобытный источник бытия. Но такая картина бытия не соответствует православному учению. Однако мы все в парадигме своего мышления отчасти являемся манихеями, а уж в отношении искусства, которое явно носит на себе черты двойственности, эта парадигма получает достаточно материала, чтобы быть оправданной. Но двойственность образа культуры проистекает не из двух источников бытия, а из одного. Только в одном случае картина бытия искажена (как это происходит в страсти), а в другом – она являет лик подлинного, преображенного бытия. Умное делание не умерщвляет страсти, а преображает их. Святитель Григорий Палама, возражая Варлааму Каламбрийскому, который считал бесстрастием умерщвление страстной части души, писал: «Но мы научены, философ, что бесстрастие – это не умерщвление страстной части души, а ее предложение от худшего к лучшему и свойственное ей действие в отношении божественного при полном отвращении от зла и обращении к добру» [9].

Неверно также восторженное отношение к поэзии как к некой самой по себе священной форме речи, несущей печать Божественного вдохновения. Такое сакрализованное отношение к ней провоцирует на то, чтобы перенести его и на поэта (по одной лишь принадлежности к поэзии) как на некоего пророка, который говорит исключительно Божественными глаголами. В такой точке зрения опять-таки происходит то же смешение поэзии с личностью поэта, только в первом случае, – личность поэта и поэзия необоснованно унижаются, а во втором, неосновательно – возвышаются. Но, тем не менее, поэт – это личность, и поэтому, и именно поэтому, а не потому, что так на него повлияла поэзия, он может говорить развратным языком и быть блудником, или говорить Божественными глаголами и быть пророком. Поэт в этом смысле ничем не отличается от другого человека, который во Христе призывается стать царем, священником и пророком. Поэтому и от поэта мы можем услышать пророчество [10]; поэзия может быть служением Богу. Кстати, не стоит забывать о том, что многие тексты в Библии написаны с соблюдением всех поэтических законов, то есть являются чистейшей поэзией. Что же и эту поэзию, и этих поэтов мы должны

назвать языческими, а источником их вдохновения считать страсти? Музыкальная соразмерность и красота в поэзии могут не только очаровывать, но и приоткрывать человеку преображенный мир. Красота – есть лик истины, и первый шаг к постижению истины чаще всего начинается с созерцания красоты.

Сам вопрос о поэзии связан с общим вопросом о христианском отношении к культуре. «Имеет ли культура отношение к становлению личности в человеке, или она есть не более чем наружный покров, который, возможно, и необходим в некоторых случаях, но не является органическим выражением глубинной сути человеческого бытия?» – так ставит этот вопрос протоиерей Георгий Флоровский в своей статье «Вера и культура». Без ответа на этот вопрос невозможно вообще рассуждать о культуре. Найти ответ на этот вопрос очень сложно, – необходимо поставить еще целый ряд вопросов, которые вытекают из основного. И самый главный вопрос, без которого невозможно решение всех остальных – это вопрос о смысле и месте культуры в истории. Нельзя, говорит отец Георгий, рассматривать культуру вне исторического контекста. Действительно, всякая вещь хороша на своем месте и в свое время. Если юноша в то время, когда он может увлечься нечестивыми делами пола, будет увлечен поэзией или другим каким-нибудь искусством, в котором описываются и страсти человеческие, то он сможет избежать той душевной травмы, которая может на всю жизнь сделать его духовным инвалидом. В свое время он увидит и подводные камни поэзии, но с изуродованной душой этого и многого другого он уже никогда не сможет увидеть. Точно также живет и человечество. Только в контексте становления человека можно найти подлинное место культуре. Крайние воззрения на культуру одинаково уродуют человека. Лучшее отца Георгия, по-моему, этого никто не выразил, – именно он лаконично сформулировал полемические вопросы, разоблачающие крайние точки зрения на культуру. Поэтому я счел необходимым опубликовать в данной книге в качестве приложения его статью «Вера и культура». Статья эта публикуется в новом переводе, выполненном мною. Это еще одно из обстоятельств, объясняющих публикацию в моей книге статьи отца Георгия.

Культуроборчество и культурная традиция

Культуроборчество в Православии является своеобразным внутренним протестантизмом. И параллель эта вовсе не образ, а выражение самого существа культуроборчества, потому что протестанты вступили в историю под знаменем культуроборчества. У кальвинистов, например, были запрещены танцы, музыка и всякое сочинительство. Пуританская культура слишком прагматична и рациональна, – в ней нет места бескорыстному творчеству, в ней все подчинено конкретным целям.

Как безоговорочное принятие, так и полное отвержение культуры опасно для христианства. Культурная традиция – это, прежде всего, смыслы, которые мы передаем из поколения в поколение. Если бы не было этой передачи смыслов, то жизнь наша была бы бедна смыслами, набор смыслов ограничивался бы только теми смыслами, которые нам удалось открыть в нашей собственной жизни. Вот почему христиане не отвергли культуру эллинов, а христианизировали ее – наполнили ее христианским содержанием. Сегодня, взирая на то, какие уродливые плоды дает современная культура, – многие христиане впадают в соблазн тотального отвержения культуры. Но культура является тем полем боя за мир, проигрыш на котором равносильен выходу христианства из истории.

Церковь может влиять на мир в основном через культуру. В истории России мы наблюдаем парадокс: аскетический центр (монастырь) неизбежно становился культурным центром, своеобразным университетом духовной и культурной жизни. Таким образом осуществлялась на Руси апостольская миссия Церкви, но она была связана с аскетикой. Миссия начиналась с созидания нового человека, который через культуру начинал влиять на окружающий мир. Мир, увидев в реальных плодах образ нового человека, обращался к его созиданию, то есть усваивал аскетический опыт такого созидания. Это был органичный процесс распространения веры через культуру. Культура была полем, в которое бросали семена нового Христова человечества. Если мы сегодня не потрудимся на этом поле, то завтра наши труды будут уже совсем незаметны на фоне всеобщего беснования в культуре – и мы потеряем влияние на мир. В этом мире самая серьезная борьба происходит отнюдь не за землю, полезные ископаемые и материальные ресурсы, а за идеи и смыслы, которые сеются в душу человека и определяют его жизнь. А.Ф. Лосев в своих философских заметках пишет: «История философии, если ее всерьез привлечь для школы мысли, может быть только философией культуры» [11]. Иначе говоря, ядро культуры как раз составляют смыслы, которые мы наследуем. От смыслов, которые впитывает человек во чреве вскармливающей его культуры, зависит и то, каким он в конечном итоге будет. От содержания смыслов и идеалов, наследуемых человечеством, зависит и сама культура.

При Константине Великом христианство смогло победить в том числе и потому, что оно взяло на себя труднейшее дело освоения культуры. Сегодня нам предлагают совершенно иной, нехристианский образ культуры. Мы, как всегда, запаздываем с ответами, но на нас лежит огромная ответственность за мир. Культура – орудие нравственного воздействия на общество, и от того, какой будет культура христианской или языческой – зависит будущее человечества.

Культура всегда возникает из культа, – тип верования определяет

и тип культуры. Понять культуру можно только через осмысление культа, через смыслы, заложенные в веровании. Именно это и побуждает меня взяться не за свое дело.

Стереотипы в культуре

Я не являюсь специалистом ни в области истории, ни в сфере искусства, ни в науке, но, наблюдая, как в этих областях складываются определенные стереотипы мышления (это почти всегда крайние точки зрения), мешающие нам постичь нечто новое в этих сферах – я вынужден взять на себя нелегкую задачу их разоблачения.

Стереотипы – это своеобразные правила, схемы, системы, с помощью которых мы ориентируемся в жизни. Они складываются у нас в сознании из личного опыта, а также под влиянием различных источников информации и под влиянием самой культурной среды.

Культура задает и парадигму мышления. Получая такую культурную парадигму мышления в детстве, мы смотрим на все явления в мире через нее. Усвоенная парадигма мышления есть самый главный стереотип, который мы носим в себе. По этой причине всякая наша мысль преломляется сквозь призму стереотипов. Впрочем, они помогают нам в общении, сокращая время восприятия информации, но за счет этого сокращения из поля сознания вытесняются те признаки наблюдаемого явления, которые не входят в привычное представление о нем, а, между тем, именно они-то и могут оказаться самыми существенными характеристиками этого явления.

Не так давно я перенес дома выключатель с одного места на другое, несомненно, более удобное, но рука еще долгое время тянулась к тому, к которому навыкла – такова сила стереотипа. Изменились все обстоятельства дела – и хотя сознание уже усвоило, что произошло изменение, однако привычная связь появления света с определенным местом для выключателя еще долгое время продолжает работать – и вводит меня в заблуждение. Такие стереотипные связи действуют и во всех остальных сферах жизни. В случаях, подобных описанному, слишком очевидно отсутствие прежней связи и наличие новой – и сознание, хоть и со сбоями, быстро перестраивается, но там, где это отсутствие не столь очевидно – стереотипы еще долгое время сохраняются и лишают нас возможности наладить действительную связь.

Стереотипы по своему механизму сходны с инстинктом животного, которое неосознанно выполняет определенную программу, заложенную Богом в его природу. Но инстинктивная программа все-таки отличается от стереотипа, потому что она относится к области природы, а стереотип к области сознания. Если в природе действуют строгие законы, то область сознания – это царство свободы, без свободы не существует сознания. Человек сам формирует свое сознание. Стереотипы – это самые простые образцы, так сказать, образы действия. Они необходимы нам, иначе мы на каждом шагу

будем подвергаться неожиданным испытаниям – они освобождают наше сознание для восприятия и переработки новой информации – таким образом они сохраняют нашу энергию, и это мудрый охранный механизм. Но именно по причине этой охранной функции стереотипов, которая в одном случае помогает нам, в другом – не дает увидеть в рассматриваемом предмете новые грани, стереотип становится тормозом в формировании сознания.

Сам стереотип является некой технологией мышления, но как всякая технология, он обладает определенной ограниченностью и косностью. Сознание же органично – оно способно к становлению, развитию, изменению, как и все живое. Недаром таинство покаяния в точном переводе с древнегреческого именуется *изменением ума*. Поэтому в какой-то момент такого органичного изменения стереотип перестает соответствовать органике изменившегося сознания. Иногда в общественном сознании наступают столь значимые изменения (можно назвать их эпохальными), что требуется коренным образом изменить взгляд на мир, как это было, например, с началом христианской эпохи. Сегодня, похоже, грядет еще одна такая грандиозная перемена. Оккультная идеология Новой эпохи – это попытка дать новую парадигму мышления. Но это заведомо обреченная попытка, так как оккультизм всегда предлагает технологии, то есть стереотипы. Христианство же дает такую парадигму мышления, которая вмещает в себя изменение ума, совершенствование качества сознания, ибо всякий христианин призван к совершенству (см.: Мф. 5, 48), к благодатному преобразованию ума по образу ума Христова (см.: 1 Кор. 2, 12–16), который судит обо всем (см.: 1 Кор. 2, 15). Стереотипы же мешают движению к совершенству.

Большая часть стереотипов в области культуры появляется, по моему мнению, в результате взгляда на нее как на нечто существующее само по себе, в отрыве от культа, и в частности, от аскетики (религиозной практики), а также в отрыве от личностей, которые создают что-либо в ней. Разрыв религиозной практики и культуры – есть основная причина бед, постигших человечество, и самый существенный признак многих стереотипов в культуре. Чтобы преодолеть стереотипный взгляд необходимо всякий раз восстанавливать эту связь.

Кроме того, глубина постижения реальности всегда зависит от обращенности в глубину человека, ибо *«изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства»* (Мк. 7, 21), а, стало быть, и все окружающее нас объясняется тем, что происходит внутри человека. Великое творение всегда обращено к глубине человека, тогда как популистское произведение ориентировано на внешние обстоятельства, причины, поводы, мотивы. Но эти произведения потому и приобретают такую

популярность, что у нас в сознании сидит стереотип мышления, с помощью которого мы легко объясняем происходящее внешними причинами. Поэтому прежде, чем понимать, а уж, тем более, творить великое – необходимо избавиться от этого самого главного стереотипа нашего восприятия жизни.

Стереотипы часто переходят в **предрассудки**, – в буквальном смысле они становятся тем, что предшествует рассудку, мешает ему рассуждать. Святые отцы называли предрассудки мнениями. Сегодня мнения стали общественным бичом, которым выбивается всякая живая мысль. Мнения живучи – они с трудом изживаются человечеством. Святые отцы говорили, что легче избавиться от уз железных, чем разрешиться от пут духовных, которые человек создает себе мнениями.

Мудрость – есть способность воспринимать глубину жизни. Ее человек обретает через отказ от стереотипов мышления, поэтому разрушение стереотипов является необходимым элементом духовной жизни, неизбежной частью пути к Истине. Если человек не способен к разрушению собственных стереотипов мышления, то он начинает саморазрушаться и разрушать все вокруг себя. Академик Моисеев утверждает: «Нынешние стереотипы поведения и мышления людей неизбежно приведут к катастрофе» [12]. Поэтому стереотипы не так безобидны, как кажутся на первый взгляд. И эта тема, таким образом, становится темой выживания человечества.

Культура и личность

Источник культуры коренится в культе (в той его части, которая называется аскетикой), а двусмысленность культуры проистекает от различия культов, различия аскетической практики. Поэтому критика культуры неизбежно связана с критикой аскетики. Там, где аскетика связана с природной сферой, с воображением, – с душевным планом, там и в сфере культуры наблюдается некий перекося в чувственную сторону. История обнаруживает борьбу двух тенденций: или аскеты, освобождаясь от страстей, являют красоту человека, нравственно формируют культуру, а через нее воздействуют и на мир; или мир, развращаясь от изобилия страстей, нравственно разлагает культуру, и через нее обмирщает лицо христианства, сужая его до языческих норм и идеалов. В этом и состоит двойственность культуры, опасность ее ответного воздействия на Церковь.

Само слово культура происходит от латинского слова *cultus* – возделывать. Адам получил от Бога заповедь: *возделывать* и *хранить* рай (Быт. 2,15), эту задачу он сохранил и после грехопадения, хотя она и была уже осложнена потерей внутренней целостности (целомудрия). Поэтому возделывание земли стало для человека тяжким трудовым бременем, а культура не только служением Богу, но и способом порабощения

мира и миру. Если задача возделывания сохранена, то появление культуры неизбежно, – и вопрос отношения к культуре состоит только в том, каков будет ее характер: будет ли она творческим возделыванием (*cultus*) или нещадной эксплуатацией и паразитацией на природе, восхищением запретного плода, чем-то похожим на возделывание, но не являющимся им по существу (*occultus*) [13]. В конечном итоге, этот вопрос сводится к вопросу: каким образом христианство может повлиять на характер культуры?

Культура – это защитная система общественной жизни. Только та культура устойчива, которая привносит в общественную жизнь нравственные ценности, а нравственные ценности привносятся в общественную жизнь личностью. Нравственность – есть атрибут личности. Если культура таковых ценностей не имеет, то защитная система общества поражается, – и само общество быстро приходит в упадок. Можно находить в культуре, и совершенно справедливо, массу изъянов, можно, наконец, разрушать ее, но это все равно не лишает нас ее плодов, которыми мы все широко пользуемся. Поэтому нельзя на основании двойственности культуры отбросить ее целиком, нельзя также не быть благодарным тем, кто создавал в культуре непреходящие ценности. Святые отцы с почтением и благодарностью относились к языческим философам, трудами которых они воспользовались для выработки учения Церкви.

В культуре есть явление резонанса. Всякий культурный феномен вызывает определенный резонанс в душе человека и в обществе. Его сила и длительность зависят от того, на какую глубину души проникает его действие, а глубина проникновения зависит от глубины идеи произведения. Если идея соотнесена с бесконечностью и вечностью жизни, то она имеет и непреходящее значение в жизни общества и человека. Так высокая культура формирует и особую общественную атмосферу, в которой человеку легче обрести базовые ценности, ведущие его в вечную жизнь.

Культура органична – она развивается вместе с обновлением самого человека, но, лишаясь этой органичности, она может переродиться в цивилизацию. В созидании культуры человек и сам создается как личность. Культура не подавляет личностное начало в человеке, а, наоборот, возвращает его в нем. Она зарождается и создается во взаимодействии личностей – и в этом смысле она есть отношение личностей. Цивилизация технологична, поэтому она размывает личностное начало в человеке. В цивилизации, подобно тому, как в огромной машине винтик является частью отлаженного механизма, человек становится функционером, – безличным исполнителем определенной функции. Поэтому в цивилизации всегда есть опасность безличного использования человека, ведь в этой огромной машине он только запчасть, которую всегда можно заменить. Здесь человек приносится в жертву общей прагматической

пользе, точно также как это было в языческих религиях. Для культуры дорог любой человек, ибо культура создается личностями – и личность есть также и цель культурного процесса.

Магия – это та же технология, потому что в ней все технологично: выполняя определенную инструкцию, пользуясь определенной методикой, – и получишь точно такой результат, на который рассчитываешь. Магия всегда связана с законом кармы, а не со свободой, ибо нельзя рассчитывать на определенный результат, если не действует закон. Но без свободы невозможно личностное становление, потому что нет личности без нравственного выбора, а нравственный выбор невозможен без свободы. В магическом освоении мира нет места личности. Поэтому магическая практика не может создавать культуру – она изначально создает технологическую цивилизацию. В такой цивилизации человек точно также приносится в жертву, причем иногда прямо (жертвоприношением). Поэтому так сходны между собой технологическая и магическая цивилизации. Но сходство не есть тождество. Поэтому сходство не означает того, что в культуре нет места технологии – она здесь служит личности, а в цивилизации личность служит технологии. Это лишь самые общие соображения по поводу культуры, без которых разговор о культуре невозможен вообще.

Мистика и духовность

Современный человек далек от духовности. Если ему процитировать Писание, например, строку из Апокалипсиса: *«Я был в духе в день воскресный»* (Откр. 1, 10), то он, скорее всего, переведет этот текст на язык привычных ему смыслов: «В воскресенье я был в хорошем настроении».

Такова степень нашей удаленности от жизни, ибо истинное приобщение к жизни возможно только в духе, а духовность это то, что получает человек не по рождению и не от природы, а от Бога через таинства. Кто не приобщен к таинству, от того скрыта тайна полноты жизни. Греческое слово *μυστικός* – означает *скрытый, тайный*, следовательно, мистик – это тот, кто знает об этом скрытом, тайном. О какой тайне идет речь? – несомненно, о тайне, через которую человек входит в вечную благодатную жизнь. Поэтому духовность благодатна, а откровение и боговедение – это тайна благодатности. Благодатным можно быть только через реальное, а не визуальное приобщение к тайне Вечной жизни, открывающейся в Таинствах. Человек, не приобщенный к тайне жизни, не может создавать подлинные культурные ценности – его творчество будет чисто человеческим, чисто рациональным и технологичным, но технология порождает лишь суррогаты бытия. Магия – это технология и она не ведает тайны жизни, она знает только тайну самой технологии. Вокруг тайны этой технологии и строится вся жизнь. Вокруг нее формируется и

эзотерическое мировоззрение, и особая культура. Это культура иного духа, но она ближе современному человеку, ибо ему понятнее технология, чем пребывание в Духе.

Сегодня экраны телевизоров, полосы средств массовой информации заполнены сюжетами о мистике. На телевидении существует даже целый мистический канал. Это говорит о том, что к мистике существует ныне огромный интерес. Но это интерес к технологиям, а не к богообщению – в этих передачах много говорится, как общаться с духами, как вызывать покойников, как приобретать какие-нибудь необыкновенные качества, однако в них ни слова не говорится о молитве. А духовности без молитвы не существует – поэтому такая мистика далека от подлинной духовности и культуры, а главное свободы, ибо в подобном знании в виду его технологичности есть некая принудительность к вере. Технология исключает свободный выбор объекта любви, который возможен только в тайне веры, – а, стало быть, здесь не может быть и любви, ибо любовь рождается только в атмосфере свободы.

Подлинная культура всегда мистична, но она основана на приобщении к Богу, на боговедении. Собственно, **подлинная мистика и есть боговедение, а не знание сатанинских и человеческих технологий**. Но извращенная культура всегда пытается набросить некий мистический флёр на свое богоневедение, – пробует изобразить ведение, на самом деле не имея его. То, что она хочет иметь на себе этот знак качества, лишний раз свидетельствует о том, что подлинной духовности без боговедения не бывает. Христианская мистика является познанием Откровения Божия – боговедением. Христианское учение принципиально открыто для всех – в нем нет никакой тайны и элитарной эзотерики. Поэтому, для того чтобы отделить самочинную, диавольскую мистику от подлинной – следует разделить их и терминологически. Но вряд ли это возможно будет сделать явочным порядком, ведь термин **мистика** часто употребляется и в христианской литературе. Просим читателя иметь в виду эту содержательную двойственность в привычном термине, которую нетрудно будет различить по контексту изложения.

Сегодня у нас нет не только дерзновения пребывать в Духе, но нет и понимания необходимости этого. Пребывание в Духе для нас что-то далекое, недостижимое, что имеют только святые, но что недоступно нам грешным – и это несмотря на то, что те же святые утверждали, что именно в стяжании Духа заключается смысл христианской жизни. Боговедение, богоприобщенность и духовность нашей жизни являются необходимыми качествами христианской жизни. Бог таинственно открывается человеку и человек узнает Его опытно, а не виртуально, – он реально познает смысл своей жизни, через приобщение к ее полноте. Поэтому все разговоры о смысле жизни имеют лишь педагогический характер, но не мистический.

Мистически смысл жизни человек усваивает только в таинственном общении с Богом. Мистически в данном случае – и означает *бogoоткровенно*. Бог приобщает человека к смыслам бытия, а не человек познает их собственными усилиями.

Обрести современному человеку утерянные смыслы, лежащие в основе всего бытия, можно только возвращением к религиозной жизни, посвящением в ее тайны, иначе говоря, к таинствам. В этом смысл мистического боговедения – и в этом выражается, главным образом, его влияние на духовность и на культуру.

Мистики-боговеды – это те, кому открываются смыслы бытия – реальные логосы, образующие видимое бытие. Поэтому мистическое познание – это познание подлинной реальности бытия – духовный реализм. Современный человек лишен этого объективного способа познания основ бытия, ибо познание это совершается исключительно верой, – уверенностью в невидимом, опытом приобщения, а не технологиями и разработанными технологиями. Сегодня даже верующий человек мыслит в парадигме технологичности, поэтому и в религии он ищет не столько опыта пребывания в Духе, сколько технологии якобы Его стяжания. Современный верующий человек в достаточной степени находится под влиянием нового культурного воздействия, которым его мировоззрение и мышление подвергаются соответствующей технологической обработке. Через этот «культурный» мост легко всегда из религии сделать понятную и приемлемую технологию, уводящую человека на самом деле далеко от Бога. Таким образом оккультизм отвоевывает у религии извечно принадлежавшие ей территории. Но в оккультизме происходит подмена духовной реальности виртуальной реальностью – фантазмами, переведенными в технологии.

Вера возникает из сознания своей испорченности и неспособности самостоятельно познать духовную реальность – она опирается на изменение человека, ибо познание происходит через смирение и преображение. А гностическое оккультное знание – из уверенности в том, что все можно познать своими собственными силами, из ощущения собственной невинности и чистоты, из уверенности в своем могуществе, а это не предполагает изменения, потому что неиспорченному и могущественному изменения не требуется. Посвящение для оккультиста – это мистерия, в которой ему открывается знание без существенного изменения, но это не открытие невидимой реальности, а попытка сделать эту реальность осязаемой, видимой и познаваемой через свою фантазию или самоинспирированный опыт.

В этом заключено самое существенное различие между верой и гностицизмом. Гностицизм, однако, внешне очень сходен с верой – и для духовно неопытного человека он может стать камнем преткновения. Собственно, все Евангелие и, особенно, апостольские

послания – это полемика не с иудейской, мусульманской и даже языческой верой, а с гностицизмом, именно потому – что он очень похож на веру, но не является ей.

История и культура

Особенно устойчивые стереотипы мышления у нас сложились в подходе к истории. Нас приучили смотреть на нее как на политическую борьбу классов, смену формаций, развитие и угасание цивилизаций, государств и религий. Все это в истории, учили нас, происходит по определенным законам. Мы изучали историю и верили, что она движима этими объективными законами. Однако в центре истории всегда стоит человек, а он обращен в бесконечность – и потому его жизнь не объясняется исключительно историей и ее законами, – он, хотя и живет в истории, но как бы выходит за ее рамки. Поэтому история – есть прежде всего история становления личности. Духовное влияние неуловимо, ибо Дух *«дышит, где хочет»* (Ин. 3, 8). Однако Он дышит, все-таки, не где попало и не как попало, а по некоторым законам, которые установлены Им в бытии. Дух не нарушает эти законы, но Он и не детерминирует историю, а только ее корректирует. Здесь делается попытка постичь эти законы коррекции.

Культура связана с историей – культурные деяния человек совершает в истории. История – это поле культурной деятельности. В истории на поле культуры Бог встречается с человеком, на этом же поле диавол борется с Богом и человеком. Сотворяя в культурном творчестве историю, человек соработничает Богу, осуществляющему через историю Свой Промысл, и культурным творчеством борется с диаволом. Поэтому невозможно понять смысл культурной деятельности в отрыве от смысла истории, а смысл истории без понимания смысла культурной деятельности и действия Промысла Божия. Выяснение этих смыслов и установление между ними связи позволяет выстроить целостную картину истории и теодицеи – история в этом свете приобретает оптимистический смысл. В постижении истории необходим христоцентризм, потому что Христос наполняет историю подлинным оптимистическим смыслом, заключенном в преображении и спасении мира.

Подлинная историческая наука есть не столько постижение софийности твари, сколько постижение замысла Божия о мире. Воплощение Бога Слова, – Логоса – это центральный момент истории. Догмат – есть выражение на человеческом языке откровения о Логосе. Поэтому и постижение смысла истории невозможно без догматики. Догматика вскрывает подлинный смысл истории через борьбу двух тенденций: устремлений к Царствию Небесному и царствию земному. Поэтому в книгу помещена глава, посвященная догматике, но догматика изложена в конкретном приложении к культурной деятельности человека. В культуре невозможно ничего понять, не

поняв борьбу в области догматики. Догматика же есть только результат невидимой мистической брани.

Несколько слов по поводу содержания книги

В книге три основных раздела, посвященных влиянию религии в области искусства, науки, политики. В эти разделы включены отдельные главы, в которых раскрываются принципиально новые концептуальные подходы к данным отраслям культуры. Задачи широкого плана преломляются в рассмотрение творчества некоторых представителей русской культуры. В отношении к их творчеству сложились определенные стереотипы. Например, в отношении к творчеству Пушкина. Для многих православных Пушкин – язычник, восхвалявший Вакха и Киприду, богохульник, написавший кощунственную «Гавриилиаду» (хотя он и автор «Отцов пустынноиков»). Но мало кто из православных знает, что Пушкин, испытав сильнейшее потрясение, признал, что это произведение написано им в состоянии одержания, то есть фактически не им. Он принес покаяние, и последующая его жизнь была трудным возвращением ко Христу.

«Кажется, я переродился» [14], – пишет Пушкин своему другу Петру Плетневу. Перерождение было началом нового творческого периода. Даже и до перерождения Пушкин писал такими светлыми красками, что его поэзию этого периода можно без всякого преувеличения назвать гимном жизни. После же перерождения эта светопись приобретает такую глубину проникновения, что его уже никак нельзя именовать, как только поэтом света. И это светлое, световое качество его поэзии с одной стороны является свойством, принадлежащим ему лично, с другой, – рождается под воздействием его культурной среды. Но среда эта формировалась все-таки под воздействием Православия. А живой очаг Православия всегда формировался в среде аскетов-подвижников. Для них важнейшим качеством новой жизни во Христе было пребывание в Духе, а внешним выражением Его присутствия являлось стяжание Божественного Света. Поэтому светописную поэзию Пушкина невозможно по-настоящему понять и оценить, не учитывая того, что и сам Пушкин, и культурная среда вокруг него формировались под воздействием этой аскетической традиции. Рождение подобной поэзии возможно было только в православной стране.

Светские же исследователи его творчества склонны относиться к нему как к человеку, который наиболее целостно и гармонично выразил мировоззрение ренессансного человека. Пушкин, по их мнению, органично впитал в себя мировоззрение гуманистов-просветителей, он первый воспел свободу – и явился своеобразным рупором декабристов. Однако никто из исследователей не вспомнил о том, что он родился и жил в православной стране, и с детства впитал в

себя идеалы Православия. Как эти идеалы выразились в его творчестве, и как он на самом деле относился к декабристам, – об этом написано в этой книге.

Сама фамилия Лермонтов в православной среде соединена с демонизмом, – он автор знаменитой поэмы «Демон». На первый взгляд, ожидать от такого «демонолога» откровений в области православной аскетики было бы большой оплошностью, – такая идея может показаться бредовой. Сложившийся стереотип не дает нам увидеть в творчестве Лермонтова ничего, кроме демонизма. Но Лермонтов потому и является демонологом, что знал аскетику. Аскет видит коварство демона – он знает, к чему эти козни могут привести. Аскет узнает демона не только по его отвратительной козлобородой внешности, но увидит его и под ослепительной красоты ангельским обликом. Лермонтов прожил очень короткую жизнь, но и за эту короткую жизнь он сумел многое переоценить в своей жизни – он вплотную подошел к той границе, на которой с человеком происходит переворот. Свершился ли этот переворот – для нас это загадка, но поиск в этом направлении, через разочарование в светской жизни, шел. Лермонтов строго судил не только окружающих его людей, но прежде всего самого себя. Пусть читатель сам решит: имеет ли творчество Лермонтова отношение к православной аскетике или автору данной книги пришла в голову фантастическая идея?

Светские исследователи рассуждают о влияниях на творчество Лермонтова. Каких только влияний они не видят в творчестве Лермонтова, начиная от романтизма и кончая социализмом, но никто не увидел в нем влияния идей Православия. А ведь самое логичное предположение, что на него более всего повлияла та среда, в которой он родился и вырос.

Творчество гения отличается удивительной глубиной охвата. Гений часто пишет о том, что и сам не очень-то хорошо осмысливает. Почему в творчестве таких великих гениев литературы как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский занимает значительное место тема игры в карты? Что скрывается за этой тематикой, каков таинственный смысл этой игры. На эти вопросы я попытался ответить в этой книге.

С древности люди задают вопрос: «Что такое талант»? Сегодня все ответы на него сводятся к одной простой формуле: талант – это природная способность – отвечают на него специалисты, исключая здесь всякую мистику. Но так ли это? Не есть ли талант нечто связанное с невидимым миром? Отдельная глава посвящена исследованию этой темы. А на примере Пушкина, Лермонтова и Скрябина я постарался разобраться в ней. Творчество связано со свободой – свободу человек может реализовать по-разному: может выбрать путь к Богу, а может и к диаволу.

Музыку мы привыкли воспринимать как искусство нейтральное по отношению к мистике и уж, тем более, никак не связанное с

аскетикой. Но творчество Скрябина опровергает это устоявшееся мнение. А сравнительный анализ западной и русской музыкальной культуры убеждает нас в том, что музыкальная культура является продуктом религиозного отношения человека к миру, и ее характер зависит от характера аскетики. Проще говоря, именно аскетика определяет формы культуры (доказано это будет далее). И здесь есть о чем задуматься аскетам, которые отвергают культуру как таковую.

Мы все приобщены к телевидению. Но задумывались ли мы над его сущностью? Не о содержании программ, а самом принципе вещания. Отдельная глава посвящена тайне воздействия на нас телевидения как способа передачи информации.

Значительное место в книге уделено проблемам истории. История сегодня вызывает огромный интерес, потому что сегодня народ стоит перед необходимостью своего исторического выбора. Его невозможно совершить без осмысления истории. Тип государства – проблема государственного устройства связана вплотную с историческим выбором. Телевизионная передача «Суд времени» показала, что народ превосходящим большинством постоянно и неизменно голосует против демократии в том виде, в котором она сегодня существует в России. Проблеме демократии в книге также посвящено много строк.

Нельзя рассматривать частные проблемы культуры, не обратившись к общему вопросу о том, что такое культура по существу и какое место она занимает в жизни человека. Рассмотрение этих и других проблем, связанных с культурой, в книге занимает центральное место.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ИСКУССТВО И МИСТИКА

Аскетика и музыкальная культура О связи культуры с религией

Религия родилась в этом мире с сотворением человека – и с тех пор сопровождала его на всем длительном историческом пути, определяя и направляя все его земные дела. Но долгое время у нас считалось, что религия – это некий атавизм, суеверие, ничего не дающее человеку, а только отвлекающее его от настоящего дела, которое он должен делать здесь, на земле. Поэтому вопрос о том, как религия влияет на те земные процессы, в которых участвует человек, был изучен мало. В самом деле, какое существенное влияние на мир может иметь суеверие? Да никакого, отвечали материалисты, ведь это культурная периферия, которая имеет влияние лишь на кучку фанатиков. Вопрос же аскетизма они вообще отказывались обсуждать. «Коммунизм несовместим с аскетизмом, – написано было в одном из учебных пособий. – Коммунизм утверждает на земле высшую справедливость, основывая ее на прочном и непрерывном экономическом процветании» [15].

Однако еще в брежневские времена для внутреннего пользования в ЦК КПСС была издана книга Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», в которой «на пальцах» доказывалось, что капитализм, как экономическое явление, возник под влиянием протестантской этики. Вебер показал, что накопление капитала является в протестантизме одним из видов религиозного служения, потому что, по учению пуритан, богатство – это знак свыше об избранности ко спасению [16]. Нам всегда твердили, что бытие определяет сознание, а тут было доказано, что, наоборот, сознание (религиозная этика) определяет бытие (экономические отношения). Но об этом узнали только члены ЦК КПСС, потому что только они имели возможность прочесть эту книгу.

Конечно, влияния христианства на культуру никто не отрицал, это было бы глупо, но влияние это рассматривалось только как исторический и культурологический феномен. Мистический аспект этого влияния был в то время темой закрытой, табуированной, потому что если бы эти процессы были поставлены во взаимосвязь, сразу бы стало ясно, что религия – вещь не пустая, не периферийная, а наоборот – главное и существенное дело человека, определяющее буквально все процессы, происходящие в мире. Мир свое бытие получает от Бога. Религия и есть путь человека к Богу. Подлинная религия связывает и соединяет человека с Богом и показывает отношение человека к Богу. Даже, если человек говорит, что Бога нет, – то он все равно выражает свое отношение к Богу. Поэтому во всем, что в этом мире делает человек, он выражает свое отношение к Богу. Только через отношение человека к Богу можно понять его отношение к другому человеку и ко всему тому, что есть в мире.

Влияние аскетического и молитвенного подвига святых на исторический процесс – мало изученный вопрос, потому что их влияние на историю таинственно. Но, тем не менее, такая связь очевидна. Почему, к примеру, после подвига преподобного Серафима Саровского мы наблюдаем расцвет русской культуры и государственности? Почему Гоголь и Достоевский появились после него, а не до него? Почему освобождение крестьянства произошло после его подвига, а не до него? Почему XVIII-му веку, самому бездуховному в русской истории, предшествует оскудение во святых, раскол в Церкви, споры стяжателей с нестяжателями? Почему подвиг Преподобного Сергия Радонежского стоит в связи с освобождением Руси от татаро-монгольского ига, расцветом иконописи и государственного утверждения Московского княжества? Почему, наконец, на Руси было всегда такое трепетное отношение к монашеству? Почему этих, с советской точки зрения «дармоедов», Русь кормила – и считала, что она делает это не зря? Почему всегда считалось, что аскет-подвижник находится на передовой духовной борьбы, а все остальные в тылу? На все эти и другие «почему?»

невозможно ответить в рамках привычного взгляда на историю. Если же представить историю как органический процесс развития единого организма, то очищение одной клетки в этом организме начинает процесс обновления и других клеток, соединенных с клеткой очищенной. В органическом процессе такой подвиг святого имеет колоссальное значение. Но вряд ли возможно ответить на эти вопросы с исчерпывающей полнотой, потому что влияние аскетики на мир – это тайна отношений святого с Богом. Мы можем наблюдать лишь внешние связи, но знать, что происходит внутри, нам не дано до тех пор, пока мы сами не вступили на поле этой невидимой брани.

Влияние аскетики можно усмотреть во всех культурных процессах. Можно, к примеру, доказать, что именно аскетика повлияла на то, что научные работы русских ученых более содержательны в области идей, а работы западных ученых более обстоятельны в сфере воплощения научных идей. Можно также доказать, что именно православная аскетика повлияла на то, что русская литература больше посвящена проблемам духовного плана (к примеру, проза Достоевского – это что, литература, философия или богословие?), а западная литература посвящена больше вопросам социальным и устроению душевной жизни, описанию ее (это, скорее, ближе к психологии). Этот список можно продолжать бесконечно, но хотелось бы показать такую связь более обстоятельно на том материале, с которым пришлось в свое время лучше всего ознакомиться – на материале музыкальной культуры.

Слово культура происходит от слова культ. Это свидетельствует о том, какой смысл наши предки вкладывали в само понятие культура. В сознании наших предков появление культуры было неразрывно связано с культом. Культура, собственно, была частью культа. Европейская культура два тысячелетия развивалась в непосредственной связи с христианским культом, – поэтому все догматические и мировоззренческие особенности христианского культа нашли свое отражение и в культуре. Метафизическое знание – это не отвлеченное, не имеющее отношения к реальной действительности знание, а, наоборот, знание, которое определяет всю нашу жизнь, начиная с духовной и кончая хозяйственно-бытовой. Поэтому невозможно понять характер какой-либо культуры без осмысления ее метафизических истоков.

Христианское учение и музыка

Вследствие вероисповедных разногласий в 1054-м году произошел раскол Восточной и Западной Церквей. Догматическое учение, богослужение и аскетическая практика Западной Церкви существенно отличаются от учения, богослужения и аскетики Восточной Церкви. Вероучительные различия и особенности аскетической практики Восточной и Западной Церквей являются

ключом к уяснению характерных особенностей музыкальных культур, сложившихся на Востоке и на Западе.

По христианскому учению, мир был сотворен в Божией Премудрости через Слово. *«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть»* (Ин. 1, 1–3). Словом в Евангелии назван Иисус Христос, Сын Божий, вторая ипостась Святой Троицы (см.: Ин. 1, 14). Человек есть образ и подобие Божие (см.: Быт. 1, 26). Его богоподобие выражается, прежде всего, в том, что он способен рождать в себе слово и через рождение и молитвенное возвращение в себе слова (смыслов) – преображаться. Поэтому в христианском культе и аскетической практике такое трепетное отношение к слову. Они пронизаны сокровенными молитвенными смыслами. Такой культ и такая аскетическая практика рождали и особенное отношение к слову вообще, – к слову и в быту, в культуре. Само слово *почтение* содержит кроме смысла оказания чести и смысл прочтения (да и само слово *честь* тоже содержит такой же смысл). Поэтому почитать что-либо означает не только воздать должную честь, но и читать, то есть совершить молитву, духовное размышление, – принести словесную жертву. Приобретение благо *честия* невозможно без того, чтобы **честь** молитвы, без того, чтобы благоговейно относиться к слову, почитать святых благочестивых людей, то есть прочитывать, прослушивать то, что они говорят – слушаться их.

По христианскому учению слово связано с духовным началом. Оно есть *«дух и жизнь»* (Ин. 6, 63). Поэтому такое значение в христианском богослужении и жизни приобретает молитвенное слово. Женское начало более связано с эмоциональным, душевным планом, с образным представлением.

Такое мистическое отношение к слову наиболее характерно для восточного мирозерцания – оно проистекает из характера православного богослужения. Здесь центр и кульминация годового богослужебного круга: Пасха – Воскресение Господа нашего Иисуса Христа-Слова, через крестные страдания вводящего человека в жизнь вечную. Это праздник полноты Жизни, наполняющей и жизнь человека наивысшим смыслом. И этим смыслом жизнь человека наполняется через слово.

Вся православная аскетика направлена на подавление душевных проявлений, дабы их не спутать с духовными. В ней одно из центральных мест занимает борьба с образами и фантазиями, так называемая «брань с воображением». «Воображение, – по святым отцам, – есть сила неразумная, действующая большею частью механически, по законам сочетания образов» [17]. Первым в такое состояние «многосоставного воображения», «возмечтав и наполнив ум свой образами равенства Богу, ниспал Люцифер» [18]. Вслед за ним и Адам ввергся в «чувственную, многосоставную, многовидную, в

образы и мечтания погруженную жизнь». Быть же «погружену в образы или жить в них и под влиянием их – есть свойство неразумных животных, а не существ разумных» [19]. Такое отношение к душевной жизни не было ее отрицанием, а, тем более, презрением к ней – наоборот, это было условием ее преображения, ибо оно возможно только из правильного устройства духовной жизни. А правильно обустроить ее можно только, отгородившись на какое-то время от проявлений душевной жизни.

У многих, очевидно, возникнет закономерный вопрос: «А как же иконы? – они ведь тоже образ – неужели же и они погружают нас в чувственную, многосоставную жизнь»? Однако просто образ, просто изображение – не является иконой. Икона – это только тот образ, который имеет логосную составляющую – надписание. Причем, эта составляющая по отношению к изображению является главной. Она-то и есть сущность иконы, раз без логосного надписания, раскрывающего смысл изображенного, изображение перестает быть иконой. Икона, таким образом, тот образ, который связует мир видимый и мир невидимый, но связь эта осуществляется через логосное начало. Для того, чтобы отличать иконный образ от обычного – следовало бы именовать его иначе.

Особенности аскетической практики и музыкальная культура

Разумеется, такое отношение к образной деятельности сознания не могло способствовать развитию в музыкальной культуре чисто музыкального, образного начала, потому что музыка в чистом виде связана именно с этой душевной способностью: рождать музыкальные образы. Музыка, по словам Платона, «подражает волнениям души» [20]. Волнения души, иначе говоря, эмоции на физическом уровне выражаются колебанием, вибрацией. Музыка и есть гармонически организованное, созвучное колебание звуков определенной длины волны. Так как в физическом смысле мир имеет волновую природу, то музыка, кроме подражания «волнениям души» подражает и вибрациям природы. Поэтому музыка может с особой силой воздействовать на душу человека и на природу. Она может определенным образом формировать «волнения души», то есть воспитывать чувства. Какова музыка, – таково будет и воспитание чувств. Вот почему древние так серьезно относились к музыке: отбирали для воспитания юношества определенные лады, ритмы, гармонии. Высокая музыка формирует и высокие чувства. Высокая музыка всегда содержит в себе и высокую идею, – она всегда программная и осмысленная, – мелодия в ней выражает идею, образ рождается от словесной определенности и идейной наполненности. Слово, по словам святителя Луки (Войно-Ясенецкого), обладает «чисто духовной энергией», которая является «первичной и

прародительницей всех физических форм энергии, а через них и самой материи» [21]. Поэтому не подчиненное слову (смыслам) воздействие музыки на душу и природу может стать неуправляемым, стихийным. Такое воздействие можно сравнить со стихийным бедствием. В природе это может привести к разрушениям, в душе человеческой – к безумию.

Православная аскетика построена на брани с воображением и на подавлении «волнений души». Аскетическое делание на Западе, наоборот, связано именно с воображением, с образным и чувственным восприятием. В западной аскетике широко практикуется образная медитация, переходящая в увлечение видениями, – в визионерство [22].

Душевные проявления там не подавляются, а всячески культивируются. Чувственные и телесные ощущения являются критерием вступления в контакт с духовным миром – стигматизация, например, оценивается как видимый знак того, что этот контакт достигнут. Контакт с духовным миром переживается в телесных ощущениях как соприкосновение, касание, объятие. В основе трех видов католической аскетики: компасии (подражания Страстям Христовым), лойоловской медитации и богосупружества (как, например, у Терезы Авильской) лежит воображение. Без воображения каких-нибудь результатов в такой аскетике достигнуть невозможно.

Центральный праздник западного круга богослужения – Рождество. Также на Западе особое место занимает культ Богоматери-Мадонны. Это именно культ, а не поклонение, культ божества, а не святого человека, так как с принятием догмата о непорочном зачатии и соискупительном подвиге Божией Матери Западная Церковь фактически возвела Ее в ранг божества. Это культ, который подчеркивает роль родового и женского начала.

Культ женского начала и аскетика, не направленная на подавление душевных проявлений, располагают к развитию чисто музыкального, образного начала в музыкальной культуре. Этим же объясняется то, что в богослужение Западной Церкви была введена инструментальная музыка, и то, что в музыкальной культуре Запада жанр инструментальной музыки занимает главенствующее место, а также и то, что музыкальный элемент в западной музыкальной культуре и культе всегда подавляет текст (слово).

Особенно заметными отличия в аскетической практике Востока и Запада становятся после паламитских споров, когда Западная и Восточная Церкви кардинально разошлись в решении догматического вопроса о присутствии Бога в мире в нетварных энергиях. Запад отрицает такое присутствие – в мире, решает он, присутствуют только тварные энергии. Но в таком тезисе скрыто содержался и вывод о независимости тварного от Творца – самодостаточности душевного уровня бытия, отделенности его от духовного. Такая

мировоззренческая установка вела к бессознательной эмансипации женского начала – и, следовательно, к развитию в музыкальной культуре чисто музыкального начала: к полифонии, а через полифонию к развитию инструментальных жанров, а в самих инструментальных жанрах – к развитию гармонии, к насыщению оркестровки.

Последовавшая за паламитскими спорами эпоха Возрождения, в которой главенствующей идеей стала идея независимости твари от Творца, ярко обнаружила эту тенденцию в музыкальной культуре Запада. В начале эпохи Возрождения полифонический стиль становится господствующим, как в церковной, так и в светской музыке.

«Месса была в то время своего рода “чистой” музыкой» – пишет о фламандской мессе музыковед, профессор Т. Ливанова [23]. Полифоническая музыка мессы оставалась вокальной только по форме – по своему существу (по композиционным приемам, в которых совершенно игнорировался текст) она была уже чисто инструментальной. Музыкальный историк К. Розеншильд пишет о соотношении музыки и текста во фламандской мессе: «Музыка как бы вырвалась из подчинения тексту. Теперь она все чаще рассеивала смысловое значение слов, оставляя им роль фоническую и традиционно-формальную» [24]. Заметим, что речь идет не о простом тексте, а о словах молитвы. Музыка поглощала молитву и делала ее декоративным фоном.

Реформация связана с расцветом инструментальной музыки. С гедонистической и рационалистической эстетикой Декарта в музыкальной культуре воцаряется учение об аффектах (чувствах, страстях). Декарт оказал огромное влияние на музыкальную культуру реформации.

Немецкий философ Артур Шопенгауэр, оказавший сильнейшее влияние на философскую и эстетическую мысль Запада, выразил как бы квинтэссенцию взглядов западного человека на музыку. «Человеческий голос, – пишет он, рассуждая о сущности музыки, – представляет для нее (музыки – *свящ. В.С.*) не что иное, как модифицированный звук, подобный звуку музыкального инструмента... А что в данном случае этот самый инструмент в качестве органа речи служит на иной лад и для передачи понятий, так это – случайное обстоятельство, которым музыка попутно может воспользоваться для того, чтобы приобщиться к поэзии, но которую она никогда не должна ставить во главу дела, – она не должна считать главной своей задачей следовать за смыслом фразы стихов, которые по большей части плоски и даже по существу не могут быть иными. Слова всегда будут для музыки чуждым придатком второстепенного значения, потому что действие звуков несравненно сильнее, неотразимее и быстрее, чем действие слов, вот почему если последние

перелагаются на музыку, то они должны играть в ней совершенно подчиненную роль и во всем к ней приспосабливаться... Ввиду этого было бы, может быть, целесообразнее, если бы присочиняли текст к музыке, а не наоборот» [25]. Как это похоже на индуистскую философию, в которой утверждается, что в начале было не слово, а звук. И это сходство вовсе не случайно – западная философия подверглась значительному влиянию религиозной философии Востока, что, в частности, выразилось в пантеистических мотивах западной философии. И этот мост к пантеистическому мировоззрению был уже подготовлен католической метафизикой, в которой тезис об исхождении Святаго Духа и от Сына (Filioque) давал основания для такого перехода к восточной метафизике, ибо Filioque возможно только «при допущении онтологического первенства Сущности перед Ипостасями в Божественном бытии» [26]. А это означает, что Единая **Безличностная** Сущность предшествует Ипостасям. Но что это такое, как не пантеистическая трактовка изначального Бытия? В такой метафизической картине, естественно, и звук сделать изначальной категорией, ибо звук не имеет личностных характеристик, тогда как слово уже изначально является **именем**, а имя – это основная характеристика личности.

Инструментальная музыка и христианское богослужение

В связи с разговором об инструментальной музыке хочется обратить внимание на роль инструментальной музыки в язычестве. Во всех языческих и колдовских культах инструментальная музыка является необходимым элементом ритуала. Существовала и культовая иерархия музыкальных инструментов. Во всех колдовских и шаманских культах применялись большей частью ударные инструменты. В культах дионисийского (экстатического) характера использовались духовые инструменты. В культах богам повыше – струнные инструменты. Платон говорит, что музыка выражает движения души, то есть, она выражает душевность. Но здесь вспоминается, каким интересным образом душевность характеризуется в Новом Завете. Апостол Иаков употребляет это слово в таком ряду: «земная, душевная, бесовская» (Иак. 3, 15). А апостол Павел, характеризуя языческий культ, говорит: «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10, 20).

Из библейского повествования мы узнаем, что отцом «всех играющих на гуслях и свирели» (струнные и духовые) был Иувал, семя проклятого Каина. Иувал имел двух братьев: Иавала, который «был отец живущих в шатрах со стадами» и Тувалкаина, «который был ковачем всех орудий из меди и железа» (Быт. 4, 20–22). Это те, кто начал магически-технологическое освоение природы.

В книге пророка Даниила повествуется о золотом истукане, поклониться которому повелевает царь Навуходоносор. «Тогда

глашатай громко воскликнул: объявляется вам, народы, племена и языки: в то время, как услышите звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и симфонии и всяких музыкальных орудий, падите и поклонитесь золотому истукану, которого поставил царь Навуходоносор. А кто не падет и не поклонится, тотчас брошен будет в печь, раскаленную огнем. Посему, когда все народы слышали звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и всякого рода музыкальных орудий, то пали все народы, племена и языки, и поклонились золотому истукану, которого поставил Навуходоносор царь» (Дан. 3,4–7).

Три еврейские отрока, не поклонившиеся золотому истукану и брошенные за то в печь, *«ходили посреди пламени, воспевая Бога и благословляя Господа»* (Дан. 3, 24). Еврейские отроки, воспевая Бога и принося ему молитвенную хвалу, побеждают – выходят невредимыми из огня, посрамляя золотого истукана, которому язычники приносили хвалу всякого рода музыкальными орудиями.

Царь Давид, прославившийся своей игрой на гуслях и псалтири, всегда, однако, пользовался ими лишь для сопровождения к молитвенному восхвалению Бога. Тот единственный случай, когда инструмент был использован самостоятельно (без пения), связан с отгнанием злого духа, то есть со своеобразным музыкальным заклинанием. Музыка, по-видимому, является очень тонким инструментом воздействия на человека. Научные исследования показывают, что ДНК испускают звуки – нечто вроде музыки, имеющей свой ритм и мелодию. Но если сами ДНК производят звуки, то, очевидно, что и звуки должны воздействовать на них. Каково их воздействие на ДНК, никто не знает. Но некоторые эксперименты с растениями и животными говорят о том, что влияние инструментальной музыки бывает как подавляющим жизненные процессы, так и усиливающим их. Возможно, что древним что-то о таком воздействии музыки было известно, потому что в древних цивилизациях мы встречаемся с самым строгим отбором определенных мелодий. Тех, кто допускал здесь нарушения, карали самым жесточайшим образом, вплоть до смертной казни. Еще большее воздействие на наш генетический код способно оказать слово, но слово мы четко можем отбирать по его смысловому, информационному содержанию. Так как музыка сама по себе не является гарантией безвредного воздействия на человека, то введение в нее программного смысла или слова, обладающего смысловой определенностью, и было для древних неким «сертификатом качества» и самой инструментальной музыки.

По мнению святых отцов, инструментальная музыка в ветхозаветную эпоху была введена в богослужение *«дабы чувством удовольствия, возбуждаемого музыкой, возбудить их дух к лучшей и более полезной деятельности»*, то есть лишь потому, что

ветхозаветный человек был еще духовно слаб. В новозаветную эпоху инструментальная музыка была удалена из богослужения. «Мы для прославления Бога, – учил Климент Александрийский, – единственно пользуемся словом и уже не пользуемся ни древней псалтирью, ни трубою, ни флейтою ... » [27].

Но и инструментальная музыка имеет логосное содержание, она возникает из речи. На это указывал выдающийся музыковед Б. Асафьев, который называл музыку «искусством интонируемого смысла». «За нашей речью из звеньев-слов и за нашим «произношением» музыкальных тонов, – писал он, – звучит, сосуществуя, непрерывность тонового, «тонного» голосового напевания (послушайте крестьянскую речь, ораторскую речь, речь матери и ребенка и т.д.), в отношении которого отдельные слова, отдельные музыкальные звуки суть своего рода интонационные комплексы, «сгустки», возвышенности на равнине, изгибы и утолщения, «штриховка» рисунка и т.д. В них, в этих узлах, концентрируется смысл, они – область интеллекта, сознания; но живой тонус звукового языка, жизнь тонов и слов (на чем основана быстрота улавливания речи) таится в текучести и непрерывности эмоционально-голосового, тесно спаянного с дыханием, «тонного усилия», напряжения. Напряжение это своей текучестью отражает непрерывность мышления, ибо мышление, как деятельность интеллекта, лишь частично выражается в мелькающей в сознании «прерывистости слов». А в существе своем оно – «мелосно», «мелодийно», текуче и обусловлено своего рода «умственным дыханием» и ритмом, являясь «мыслимым интонированием». Вот это явление или состояние «тонового напряжения», обуславливающее и «речь словесную», и «речь музыкальную» я называю «*интонацией*» [28]. То, что инструментальная музыка выражает речь, подтверждается тем, что в музыке есть незвучащее время, – пауза. В паузе нет мелодии, но она принадлежит ей, потому что исполнена смысла и является атрибутом музыкальной речи.

Поэтому инструментальная музыка не является плохой сама по себе. Более того, музыка – это то искусство, которое имеет наибольшую возможность поведать нам о вечности, недаром любой религиозный культ непременно связан с музыкой. «В музыкальном времени нет прошлого, – пишет о музыке А.Ф. Лосев. – Всякое музыкальное произведение, пока оно живет и слышится, есть сплошное настоящее, преисполненное всяких изменений и процессов, но тем не менее не уходящее в прошлое и не убывающее в своем абсолютном бытии. <...> Музыкальное время собирает разбитые и разбросанные куски бытия воедино, преодолевает тоску пространственного распытия бытия, воссоединяет пространственные и вообще взаимно-отделенные существенности с единством и цельностью времени их бытия. Вечность есть тогда, когда не

несколько моментов, а все бесчисленные моменты бытия сольются воедино, и когда, воссоединившись в полноте времен и веков, бытие не застынет в своей идеальной неподвижности, но заиграет всеми струями своей взаимопроникновенной текучести. Вот почему ни одно искусство так часто не наделяется предикатами, имеющими отношение к вечному и бесконечному, как музыка» [29].

Все дело в двойственности музыки. В том, что она связана не только с вечностью, но и с душевностью, «с волнениями души», – с эмоциональностью. А эмоциональная сфера более подвержена демоническому влиянию, потому что эмоциональная сфера во время грехопадения пострадала в человеке более, чем умная и духовная. Вот почему в православной аскетике подавляется эмоциональная, душевная сфера, а подвижник сосредотачивается в духовной сфере на умной молитве. Поэтому здесь речь идет лишь об иерархии ценностей, а не о каком-то изначальном изъяне инструментальной музыки. Все хорошо на своем месте, где оно выполняет присущую ему функцию. Там же, где эта иерархия меняется – там неизбежно меняется и качество самого бытия – и то, что призвано вести к вечности, ведет к временному и тленному.

О древнем христианском культовом пении

В раннехристианском культовом пении ведущее значение имело слово: мелодия всегда строго следовала за текстом. Основным элементом культового пения было псалмодирование (чтение нараспев), в котором музыкальное начало было выражено слабо и подчинялось смыслу молитвенных слов. Гимны, в которых, в сравнении с псалмами, преобладало мелодическое начало, появились позже и получили широкое распространение лишь в IV веке. Их истоком была экстатическая поэзия арабских народов. В Западной Церкви они возникли под влиянием музыкальной культуры языческого Рима, в частности, под влиянием виртуозного искусства исполнителей инструменталистов. Любопытно, что монашество единодушно выступило против употребления в богослужении гимнов и тропарей: гимны и тропари по эмоциональному стилю и интонационным истокам были родственны песням, возникшим на почве еретических движений. Сам Арий сочинял подобные песни, которые предназначались специально для «обращения заблудших».

Характерно, что в первые века христианства, когда в борьбе с ересями вырабатывалось догматическое учение Церкви, мы встречаем отражение этого процесса и в музыкальной эстетике. Известный ересиарх Арий отдавал заметное предпочтение светским мелодиям и гимнам, в которых господствовало танцевальное начало. Афанасий Великий, как бы продолжая догматическую полемику о тварности Сына, проповедовал пение псалмов и, что особенно характерно для существа этой полемики, заставлял поющего исполнять псалмы таким

образом, «чтобы он читающему был более подобен, нежели поющему» [30]. Афанасий обличал Ария за то, что он ввел в Литургию страстные мелодии и наименовал литургический канон *талией* так же, как язычники называли музу – покровительницу комедии.

В противовес ересианским и языческим тенденциям Церковь выдвигала иную музыкально-эстетическую концепцию. «Пусть Христов раб так поет, чтобы не голос его нравился, а нравились бы слова» [31], – учил блаженный Иероним. Святые отцы советовали «наставляться прежде всего в псалмах» (Иоанн Златоуст), потому что слово в псалме – это оружие в духовной борьбе. «Псалом, – учил святитель Василий Великий, – есть Божественная и музыкальная гармония; он содержит в себе слова, не слух увеселяющие, но низлагающие и укрощающие лукавых духов, которые смущают души, подверженные их нападкам» [32].

Римская Церковь на мелодической основе попевок Восточной Церкви создала культовое пение, отличающееся от восточного, – пение амвросианское. Исследователи характеризуют его как пение, в котором мелодия зависела от долготы и краткости слогов. Но уже в григорианском пении, введенном позже (VIII–X вв.), «музыка выдвигается над текстом и господствует над ним» [33]. В X веке григорианский хорал подвергся сильным светским влияниям: в него проникли секвенции и тропы, с которыми в хорал были внесены мелодические и текстуальные изменения. Интересно, что Тридентский Собор (его постановления стали программой контрреформации) запретил секвенции и тропы, позволив исполнять только пять уже прочно вошедших в хорал секвенций.

В эстетических воззрениях западных мыслителей сохраняется раннехристианская концепция. «Телесное воплощение замысла – это как бы слуга, – говорит Аврелиан из Реоме, – замысел же – господин» [34]. Но уже в анонимном трактате XII века (после разделения Церквей) мы находим явно формалистический тезис: «Пение есть приятное изменение голоса» [35].

В VIII веке в богослужение Западной Церкви вводится органная музыка. Вначале это, по собственному произволу, сделали галльские церкви, и лишь по истечении длительного времени, когда нововведение стало утвердившимся обычаем – и на это было получено благословение пап, органная музыка была введена повсеместно.

На Востоке мы наблюдаем совершенно иную картину. Вследствие того, что инструментальная музыка возбуждала душевные, чувственные движения – она не была введена в богослужение. Да и в быту к ней относились с недоверием и предосторожностью. На Руси ее называли не иначе, как «бесовскими глумами». В этом на Руси следовали святоотеческой традиции. «Мы в качестве инструмента, – учил Климент Александрийский, – пользуемся для прославления Бога

единственно мирным словом (логосом), а не псалтирью уже, какая иудеями в Ветхом Завете употреблялась, и не трубой, и не тимпаном, и не флейтой, которые обычно употреблять людям военным, но к коим прибегают и презрители страха Божия при праздничных своих хоровых плясках, чрез разыгрываемые на этих инструментах мелодии, уснувшую свою плоть возбуждая» [36]. По мысли отцов «употребление инструментов было дозволено евреям их слабости ради» [37]. Теперь же употребление инструментов совместимо только с идолослужением.

«Оставим свирель пастухам, а флейту суеверным людям, спешащим на идолослужение, – поучал Климент Александрийский, – по правде говоря, эти инструменты должно изгнать с трезвого пира, они приличнее скоту, чем людям» [38].

Западная музыкальная культура после разделения Церквей

После разделения Церквей (1054) западное культовое пение подверглось сильному влиянию песенного творчества трубадуров и жонглеров: церковная музыка насыщается элементами танцевально-ритмического характера.

"Наконец, – пишет Т.Н. Ливанова, – уже под прямым влиянием светских музыкальных форм совершается к XIII веку новый подъем гимнотворчества и «антигригорианская» тенденция, усилившаяся на почве еретических движений, приобретает новый художественный смысл" [39] – церковное пение под влиянием светской музыки становится полифоническим. Профессор Т.Н. Ливанова так характеризует полифоническую музыку, пришедшую на смену унисонному пению: «Забота о красоте мелодического рисунка, о полнозвучии, о музыке как таковой противостоит здесь догме григорианского антифонария. Торжествует собственно музыкальное начало... Унисонная музыка григорианского хора сменяется пышным трех- и четырехголосием, а своеобразный хоральный ритм – новым “модальным” ритмическим движением» [40].

Вопросы об очищении мессы от светского влияния, о запрещении полифонии и даже о «совершенном изгнании музыки из церковной службы» были предметом обсуждения на Тридентском Соборе. Однако Собор вынес весьма умеренное решение: гимны и лауды, исполнявшиеся на светские мелодии, были допущены к богослужению. «Но даже это половинчатое постановление, – пишет Т.Н. Ливанова, – на деле не было осуществлено. Тридентский Собор в сущности сам подчинялся новому направлению, еще ранее и решительнее выдвинутому протестантским хоралом» [41].

У протестантских музыкальных теоретиков на первое место ставится уже музыкальное начало. «Пусть лучше юношество обратит все свои духовные силы на то, – поучает Адриан Пети-Коклико, –

чтобы красиво петь и уметь подкладывать под музыку надлежащие слова»[42].

На волне контрреформатских тенденций в музыке рождался новый гомофонно-гармонический стиль. Этот стиль оформлялся в борьбе двух тенденций: унисонного и полифонического пения, содержащего в себе основы гармонии. Рождение этого стиля было подготовлено, на наш взгляд, еще раньше, когда в богослужение был введен орган: он был аккомпанирующим (гармонически поддерживающим) инструментом к унисонному григорианскому пению [43]. Начало этому музыкальному стилю положила Флорентийская реформа [44]. Целью реформы было освобождение текста от опутывавшего его контрапункта. В противовес полифонической музыке протестантствующих Италия выдвигает монодию и оперу, где слово еще не потеряло своего самостоятельного значения.

Трактаты о музыке этого времени посвящены в основном вопросам отношения текста к мелодии. «Именно в словах заключается душа пения, – пишет Пьетро делла Вале, – именно они составляют цель музыки и доставляют наслаждение» [45].

Но развитие в вокале виртуозно-колоратурного стиля привело к тому, что музыкальное начало снова стало главенствующим элементом. Композиторы, стараясь угодить певцам-виртуозам, писали музыку, богато украшенную исполнительски сложными, но бессмысленными мелодическими попевками. «Современная музыка смело восстала против поэзии, – пишет в письме к Шастелю знаменитый итальянский поэт Пьетро Метастазιο, – стала считать слова второстепенными мелочами, которые должны вопреки здравому рассудку подчиняться ее вздорным капризам, наводняя театр лишь звуками «бравурных» арий» [46]. Оркестр в опере мыслился как сопровождающее начало: сила музыкального впечатления целиком зависела от выразительности текста. «Однако вскоре сила и количество инструментов стали возрастать, – пишет в трактате “Перевероты итальянского музыкального театра” Эстебан Артеага, – барабаны, литавры, фаготы, валторны – все соединили вместе, чтобы создать как можно больше шума, который производится сражением двух враждующих армий... Какие слова здесь не потонут? По справедливости можно сказать, что поют здесь инструменты, а не певцы» [47].

Таким образом, мы видим, как музыкальная культура Запада эволюционирует в одном направлении – от слова к музыкальному элементу: музыка приобретает на Западе самодовлеющее значение.

Особенности русской музыкальной культуры

Основоположники славянской письменности, равноапостольные Кирилл и Мефодий, нашли в славянском народе благодарную почву.

Само название народа «слова́не» говорит нам о том, что славянские народы осознавали себя носителями слова. Это сознание рождало в народе особенную чуткость к языку, к смыслам. Софийная кирилло-мефодиевская традиция, венец византийской книжной традиции, получила на Руси особые права, во-первых, вследствие природной чувствительности славянских народов к языку, во-вторых, потому, что после Флорентийской унии Русь осознала себя единственной носительницей неповрежденной паламитской византийской традиции.

В ранней музыкальной эстетике Руси встречается кристально чистое учение о роли слова в пении: высказывания первых русских музыкальных эстетиков поразительно напоминают высказывания о пении святых отцов.

«Внимайте усердно, что говорит Дух Святой, – призывает инок Евфросин в “Сказании о различных ересьях”, – Он повелевает петь не просто так, но разумно, то есть не шумом и не украшением голоса, но так, чтобы о том, что поется, знал поющий, а слушающий мог понять смысл того, что поется, и не петь только украшая голос, не заботясь о слове... Мы должны с трезвостью петь и направлять наш ум к смыслу святых слов, дабы не только уста, но наше сердце пело вместе с устами» [48].

Современная исследовательница древнерусской музыки Н. Серегина так характеризует музыкальное искусство той эпохи: «Музыкальное искусство Древней Руси неразрывно связано со словом. Привязанность к слову, нераздельное с ним существование музыкальных форм и музыкальной выразительности характерно как для культового искусства, так и для народных жанров. Даже инструментальные жанры народного искусства тесно связаны с песенными» [49].

Культовое пение долгое время было одноголосым, так называемая строчная полифония появилась гораздо позже, чем на Западе. По сравнению с западной, русская полифония в музыкальном отношении была неразвита, здесь не было такого разнообразия самодостаточных голосов, которое встречается в западной полифонии. Сама полифония возникла в таком торговом городе, как Новгород, который имел самые широкие торговые и культурные связи по всему миру. Но строчная полифония – это все-таки самобытное русское явление, хотя и не исключается здесь влияние западной культуры.

Что касается партесного, то есть не унисонного многоголосного пения, то оно пришло к нам с Запада. Партесное пение потребовало полного переустройства богослужебного пения. Патриарх Никон благоволил к партесному пению. Еще будучи митрополитом Новгородским, он ввел у себя такое пение, но Патриарх Иосиф запретил Никону его употребление за богослужением. Став Патриархом, Никон ввел партесное пение у себя в патриаршем соборе.

Следуя примеру Патриарха, его стали вводить и в других храмах. Музыкальный историк Е.М. Орлова пишет о многоголосном пении: «В партесной многоголосой музыке XVII века установилось господство гармонического мышления с вполне созревшей ладофункциональной, мажорно-минорной системой, которое на данном этапе исторического развития русского искусства явилось ярким выражением **светской направленности** (выд. мною – *свящ. В.С.*) художественной мысли» [50].

До введения партесного пения на Руси существовала своеобразная система нотной записи, – крюковая. Современный исследователь знаменного нотного письма Г. Никишов пишет, что крюковое письмо «совершенствовалось именно ради наилучшего отражения в записи вокальной музыки» [51]. Интересно, что даже система нотной записи на Руси складывалась как система записи музыки вокальной, то есть и в записи музыкальное начало было подчинено слову. В западной же системе нотации текст лишь приставляется к нотной записи звуков, поэтому она, конечно, идеально приспособлена для записи инструментальной музыки.

Введение партесного пения потребовало перестройки сложившейся на Руси музыкальной системы по образцу западной – для этого необходимы были знания. В ответ на такую потребность появилось музыкально-теоретическое сочинение, посвященное разбору приемов полифонии, гармонии и западной системы нотной записи, – трактат Николая Дилецкого «Грамматика мусикийская» (1679).

Трактат Дилецкого является по существу компиляцией сочинений западных музыкальных теоретиков, как он сам об этом говорит в предисловии: «от многие книги латинские яже о мусикии». Поэтому в его сочинении мы находим теоретические и эстетические высказывания, буквально повторяющие взгляды западных теоретиков. В главе о безречном пении (атексалисе) Н. Дилецкий советует сначала составлять музыку, а затем подбирать к ней текст (такие взгляды высказывал протестантский теоретик музыки Пети-Коклико, а также Шопенгауэр). Дилецкий много внимания уделяет в своем трактате инструментальной музыке, правда, он, слава Богу, не предлагает ее ввести в богослужение, зато поучает: «И сие есть не последнее художество ко слаганию, егда песнь мирску инии превращают на гимны церковные» [52].

Никоновские новшества вызвали волнение среди паствы и духовенства. Новое «латинское» пение называли «не божественным», сравнивали его со звучанием органа и скоморошских гуслей. Хотя сам Никон собирал старинные напевы – именно ему мы, по большей части, обязаны тем, что они были сохранены, но, тем не менее, богослужебные нововведения послужили серьезным поводом к расколу. Разумеется, настоящие причины раскола были духовные – с

одной стороны, народ чувствовал, что насаждается чуждый дух, но не мог точно выразить для себя, в чем он выражается – и поэтому отметал всё то новое, что появлялось в богослужебной жизни, даже то, что вызывалось насущной жизненной и религиозной нуждой. С другой стороны, – и то, что вводилось, не было достаточно хорошо исследовано. Это привело к религиозному напряжению, в котором проявляются совсем не лучшие стороны человека. Как правило, в таких случаях бросаются из одной крайности в другую – наиболее рьяные поклонники старины ушли в раскол. И основания для этого были более серьезные, чем принято обычно считать. В результате правки богослужебных книг по евлогионам, изданным на Западе, наиболее сакральные моменты литургийного чина были приближены к католическому евхаристическому канону, особенно пострадал в этом смысле чин Литургии Преждеосвященных Даров [53]. Впоследствии чистота православного чина была восстановлена, но чин исповеди до сих пор носит на себе следы этих исправлений.

Богослужебная реформа, так неорганично проведенная при Никоне, подготавливала почву и для дальнейших изменений в церковном пении. В XVIII веке русская музыкальная культура подвергается очень сильному западному влиянию. Россия наводняется иностранными музыкантами-исполнителями и педагогами. Многие из них были одновременно и сочинителями музыки. В угоду моде на итальянскую музыку, сложившуюся в высших кругах, иностранные композиторы стали пробовать свои силы в сочинении церковной музыки. Не владея языком, не зная тонкостей богослужения и вероучения, они сочиняли музыку, совершенно не соответствующую тексту, характеру молитв, но зато импонирующую вкусам «молящихся» из великосветских кругов. Храм превращался в концертный зал: молитвенный текст исчезал под потоками трелей и украшений, публика (иначе не выразишься) кричала (как в театре): бис... браво... – и стекалась в тот храм, где в пении было больше украшений и музыкальных кунштюков. Митрополит Евгений (Болховитинов), характеризуя церковную музыку, написанную иностранными композиторами, пишет: «По незнанию ли силы выразительности многих мест церковных стихов наших, или по предубеждению единственно к музыкальным своим правилам, небрегли часто о благопристойности места и предмета своих концертов, так что вообще не музыка у них приносивалась к поемым словам священным, но слова эти только что приложены к музыке и часто весьма принужденно. Кажется, что хотели более удивлять слушателей концертной симфонией, нежели трогать сердце благочестивой словесной мелодией, и часто, при песнопениях их, церковь более походит на итальянскую оперу, нежели на дом благоговейного молитвословия ко Всевышнему» [54].

Для более полного звучания хора на клирос были допущены

женщины. Екатерина II очень сожалела, что в храме нельзя петь в сопровождении оркестра, но, очевидно ее сожаление и сожаления других итальяноманов было отчасти восполнены почти кощунственным исполнением кульминационного в Литургии: «Тебе поем...» на мотив арии языческого жреца из оперы Спонтини «Весталка», исполнением «Херувимской» на мотив, составленный из мелодий оратории Гайдна, а также исполнением «О, Всепетая Мати...» на музыку хора жриц из «Ифигении» Глюка.

Историк церковного пения протоиерей Димитрий Разумовский, оценивая церковную музыку, созданную иностранными композиторами, выносит ей жесточайший приговор: «Ни одно духовно-музыкальное сочинение иностранных капельмейстеров не признавалось в свое время, не признается и ныне произведением истинно художественным в музыкальном смысле. Ни одно также произведение их не оказывается совершенным и назидательным в церковном смысле, потому что в каждом музыкальном произведении музыка преобладала над текстом, часто не выражая мысли его» [55].

Подвиг преподобного Серафима Саровского открыл новую духовную эпоху. Это время подъема национального самосознания, время активного создания собственной литературы и музыки. Россия сознавала себя могучей нацией со своей собственной культурой. Все чаще и чаще раздавались голоса против итальянского влияния в церковном пении, против музыкального насилия над молитвенным текстом. Вот что писал в то время церковный композитор, руководитель придворной певческой капеллы, на которую в церковном пении равнялись все остальные, Ф.П. Львов: «Вся сила, вся важность в церковном пении заключается в словах молитвы. Здесь цель пения – дать слову молитвы наиболее ясное выражение. Ясно, что такое пение не только должно соотносываться со значением молитвы, которую оно сопровождает, и подчиняться смыслу ее, но и самые нотные знаки должны подчиняться ритму слов» [56].

Можно и далее проследить эти закономерности развития культового пения, но это тема для специальных исследований [57]. На этих примерах хотелось лишь проиллюстрировать мысль о том, как характер культа определяет и характер культуры, в частности музыкальной.

Русская музыкальная культура складывалась на основе православной духовности и под влиянием святоотеческой аскетической традиции. Она имеет ярко выраженные отличительные черты – в ней царит и правит слово (содержание), а ему подчиняется музыкальный элемент: мелодия, гармония, ритм (форма). В ней живое слово благодатно определяет не подчиняющиеся никаким музыкальным законам необычные и разнообразные формы. Особенно это заметно на примере древнерусской церковной музыки, – здесь ведущим элементом всегда является молитвенный текст, именно он

собирает и формирует музыкальный элемент.

Русскому музыкальному сознанию не свойственно стремление к форме, скорее, наоборот – характерно для него некоторое пренебрежение формой, стремление оставить одно голое содержание (слово). «Мысли живые подайте, живую беседу с людьми ведите... Красивенькими звуками не обойдетесь» [58], – пишет М.П. Мусоргский о творчестве композитора. М.И. Глинка считал композитора «мыслителем в области звука», он отдавал предпочтение вокальной музыке и признавался, что для его «необузданной фантазии надобен текст или положительные данные (замысел – *связь*. В.С.)» [59].

Даже инструментальная музыка понималась русскими композиторами и музыкальными эстетиками как особый «поэтический язык», как музыкальная речь. «Музыка, – писал композитор Серов, – ни что иное, как «поэтический язык» особого свойства, язык музыкальный, во многом чрезвычайно схожий с речью словесной» [60]. Музыкальный критик Сенковский солидарен с Серовым. «Музыка, – та же речь, – пишет он, – только бесчленная, речь без согласных. Другой разницы между ними нет и быть не может. Законы их одни и те же... Которая из двух речей, из двух музык совершеннее, благороднее? Разумеется, речь человеческая, или слово» [61].

Еще одну черту русского творческого сознания мне хотелось бы особо отметить – это, так же, как и в православной аскетике, трезвый подход к самому процессу творчества. «Восторг исключает спокойствие, необходимое условие прекрасного, – рассуждает о творческом процессе А.С. Пушкин, – восторг не предлагает силы ума, располагающей части в их отношении к целому. Восторг непродолжителен, непостоянен, следственно, не в силе произвести истинное, великое совершенство» [62].

Характерно, что западнически настроенные русские музыкальные деятели ставят инструментальную музыку выше, чем вокальную. «Пение, – пишет западник Боткин, – есть чувственное выражение музыки; духовное ее выражение есть музыка инструментальная, потому что в ней музыка становится самостоятельным искусством» [63]. Творчество Чайковского и творчество композиторов «Могучей кучки» является отражением западнических и славянофильских тенденций в музыке [64]. Если вершина творчества Чайковского, по его собственному признанию – инструментальная музыка, то у «кучкистов» – музыка вокальная. Чайковский в письме к Н.Ф. Мекк пишет: «Мне очень нравится, что вы ставите так высоко инструментальную музыку. Ваше замечание, что слова часто только портят музыку, низводят ее с ее недоступной высоты, верно совершенно. Я это всегда чувствовал, и от этого-то, может быть, мне больше удавались инструментальные сочинения, чем

вокальные» [65]. Для сравнения интересен отрывок из письма Мусоргского к Стасову: «Работая над говором человеческим, я добрел до мелодии, творимой этим говором, добрел до воплощения речитатива в мелодии... Я хотел бы назвать это осмысленною (оправданною) мелодией» [66]. Интересно это слово «оправданною», вставленное им в скобки, оно раскрывает еще один смысл: оправданной может быть только та мелодия, которая выражает речь.

«Кучкисты» даже и в симфонической музыке использовали творческий принцип: от идеи (сюжета-слова) – к музыке [67].

Итальянская музыка не удовлетворяла русских композиторов – они ломали установившуюся в композиции «итальянскую» традицию, но эта новая методология с трудом пробивала себе дорогу. «Рутинный взгляд их (*большинства любителей музыки* [68]), – пишет Даргомыжский, – ищет льстивых для слуха мелодий, за которыми я не гонюсь. Я не намерен низводить музыку до забавы. Хочу, чтобы звук прямо выражал слово. Хочу правды. Они этого понять не умеют» [69].

Музыка народная, которая являлась для русских композиторов неиссякаемым источником творческого вдохновения, также построена на том же творческом принципе, – в ней слово является главным элементом, а музыка второстепенным. Лев Николаевич Толстой дал очень точную характеристику народной русской музыки, – он подметил: «русский мужик поет с убеждением, что главное в песне слова, а музыка только так, для ладу».

Таким образом, сравнивая музыкальную культуру, сложившуюся под влиянием Восточной Церкви, с музыкальной культурой, сложившейся под влиянием Западной Церкви, можно выделить в ней ряд характерных особенностей. Главная особенность состоит в том, что слово (смысл) является основным фактором, формирующим музыкальную структуру. Мелодия, ритм, гармония всегда подчиняются тексту или замыслу. Отсюда в русской музыкальной культуре наблюдается преобладание вокальных жанров. Именно в области вокальных жанров вклад русских композиторов в мировую музыкальную культуру является и наиболее значимым. На Западе же в музыкальной культуре на первое место ставится музыкальное начало. Там мы наблюдаем преобладание инструментальной музыки над вокальной. Причем там, где музыкальная культура развивалась под влиянием католичества, композиторы еще отдают значительное предпочтение вокальным жанрам. Там же, где музыкальная культура находится под влиянием протестантизма, заметно преобладают инструментальные жанры. И все эти особенности музыкальной культуры, несомненно, возникли под влиянием определенной аскетической практики и догматического вероучения.

Мистический смысл повести А.С. Пушкина «Пиковая дама»

«Человек, у которого нет никаких нравственных правил и ничего святого!»

(эпиграф к IV главе «Пиковой дамы»)

Эпоха, описанная в «Пиковой даме»

Все мы знакомы с сюжетом повести А.С. Пушкина «Пиковая дама». Но сегодня для большинства из нас этот сюжет имеет несколько романтическую окраску. Здесь сказалось и влияние одноименной оперы П.И. Чайковского, в которой был сохранен сюжет, но без Пушкинских комментариев была утеряна метафизическая глубина произведения. Одним словом, для нас сегодня это прежде всего история страстной роковой любви. Но не так воспринимали этот сюжет современники. Во-первых, – сюжет им был хорошо знаком – Пушкин описал случай, реально произошедший с графиней Натальей Петровной Голицыной и ее внуком; во-вторых, – символический и мистический язык повести был им понятен, так как они были знакомы со значением используемых Пушкиным символов и отлично понимали их мистический смысл. В то время все читали мистическую литературу. Сугубый интерес к мистической литературе – отличительный признак той эпохи. Поэтому мы вынуждены поговорить о ее характере, иначе нам не будет понятен и смысл повести Пушкина.

Временной охват у Пушкина поистине эпохальный. Время действия можно установить путем несложных арифметических действий. В сцене туалета графини Пушкин дает для этого следующую зацепку. «Графиня, – пишет он, – (...) сохраняла все привычки своей молодости, строго следовала модам семидесятых годов и одевалась так же долго, так же старательно, как и шестьдесят лет тому назад» [70]. Значит, действие повести происходит в 30-х годах XIX века. Если учесть, что повесть была написана в 1833 году, – то, очевидно, в повести описаны события, которые недалеко отстоят от этого года или даже в этом году и происходят. Есть еще одна зацепка, с помощью которой мы можем установить время, описанное Пушкиным в повести. Александр Сергеевич называет точный возраст графини, – ей 87 лет. Значит, родилась она в 1746 году или чуть раньше. Вот этот период (с возможной небольшой поправкой) с 1746 года по 1833 год – и является тем периодом времени, которого касается Пушкин. Это почти целый век. Что же является основной характеристикой этого века?

Это время становления дворянской культуры. Дворянство

получает в наследственную собственность землю и крестьян – и это коренным образом изменяет общественное положение дворянства. Из служилого класса, социальное положение которого целиком зависело от несения государственной службы (ибо землю и крестьян дворянство получало именно для того, чтобы материально обеспечить несение такой службы по защите отечества), – дворянство превращается в вольное сословие, независимое от несения государственной службы, но материально обеспеченное трудом принадлежащих ей крестьян. То есть, оно становится фактически паразитическим сословием на теле нации. Дворянство, лишенное родного языка и вырванное из органичной национальной традиции, ибо оно жило идеалами и смыслами, рожденными на Западе, стало в родной стране «пришельцем», – «иностранцем».

При Екатерине II русское дворянство испытало на себе сильнейшее влияние западных философов-просветителей, таких как Д'Аламбер, Дидро, Вольтер. Сама Екатерина состояла в личной переписке с этими философами, оплачивала издания их книг, помогала им деньгами. Дени Дидро испытывал сильную материальную нужду. Екатерина выкупила у него библиотеку за фантастическую по тем временам сумму, – оставила библиотеку у него, а его сделала хранителем этой библиотеки с огромным окладом. Весь Париж расценил эту акцию как благотворительную, – и аплодировал Екатерине. Раз сама императрица интересовалась этой философией, то незнание ее было дурным тоном, – провинциальной отсталостью. Поэтому и увлечение философией просветителей носило характер великосветской моды. Сознание дворянства к этому времени уже было сильно отравлено ядом рационализма, а деизм, исповедуемый просветителями, отдалил Бога, сделал религиозную жизнь дворянства сферой периферийной, а порою и вовсе ненужной.

С 70-х годов у дворянства появляется новое увлечение, – интерес к мистической литературе. Дворяне захлеб читают мистиков, таких как Юнг Штилинг, Эккертсгаузен, Беме, Сен-Мартен, Сведенборг. Эккертсгаузена и Сведенборга рекомендовали читать даже в духовной академии, хотя Сведенборг фактически явился основателем новой религии.

При императоре Александре I увлечение мистицизмом достигает апогея. Эта увлеченность дворянства мистикой была некой живой реакцией на яд рационализма и на религиозное законничество. В мистицизме дворянство открывало для себя внутренний мир человека. «Умереть на Кресте самоотречения и истлеть в огне очищения, бороться с самостью и рассеянием, отсекал страстные желания» – так известный масон И.В. Лопухин формулировал задачу внутреннего делания [71]. Но мистицизм оказался для дворянства большим соблазном на пути к христианской традиции. «Это было пробуждение сердца... – характеризует эту эпоху прот. Георгий

Флоровский, – но сразу же приходится продолжить: еще не пробуждение мысли... И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном искусстве, в интеллектуальной аскезе. Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство. То была эпоха мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений» [72]. Как декларация Лопухина похожа на цитату из православной аскетики! Необходимо было детальное знакомство с опытом православных аскетов, чтобы увидеть в этих масонских высказываниях прелесть. Но как раз опыт святых отцов был совершенно неизвестной страной для русского просвещенного общества.

Путеводителями по внутреннему миру дворяне выбрали не святых отцов, а западных мистиков. Обнаружив в себе страсти и не зная как вести с ними борьбу, дворяне выбрали западный вариант их «обуздания». Идеалом светского человека становится «комильфо», – человек, подавивший в себе эмоции, ведущий себя безупречно в обществе. Такая внешняя задача исключала аскетическую работу по преобразованию страстей. Человек мог быть весьма любезным и даже радушным в обществе, по его поведению и лицу невозможно было понять его внутреннюю жизнь, он как бы являл некий «идеал» спокойствия, но во внутреннем его состоянии не происходило никакого изменения в сторону добра, скорее, наоборот, такое «оседлание» страстей порождало неимоверную гордыню. Подобная мистика и аскетика оказывались совершенно бесплодными и вредными в духовном отношении.

Но главное увлечение дворянства составила мистика каббалистическая. «Для всей этой мистики, – пишет Флоровский, – очень характерно резкое различие ступеней или степеней, и эта несдержанная стремительность и торопливость в искании или приобретении каких-то «высших» степеней или посвящений» [73]. Дворян увлекал именно эзотеризм, – в нем они чувствовали некий оттенок духовного аристократизма, который позволял им противопоставить себя всем остальным, – духовным профанам. В это время «мистицизм становится общественным течением и одно время даже пользуется правительственной поддержкой» [74]. Библейское общество, которое распространяло подобную литературу, пользовалось покровительством самого императора. Современник, писатель и журналист Николай Иванович Греч, писал: «Кто не принадлежал к Библейскому обществу, тому не было хода ни по службе, ни при дворе» [75]. Библейское общество в то время состояло сплошь из масонов. Существовала даже поговорка: «Ну, кто же нынче не масон»?

«Пиковая дама» – ответ масонам

Но какое же отношение все эти дворянские интересы имеют к

«Пиковой даме»? А самое прямое, ведь все, что читало и изучало дворянство, было тем семенем, которое дворянство сеяло у себя в душах. Каков результат этого посева? На этот вопрос и дает Пушкин ответ в своей повести. Собственно, главное содержание «Пиковой дамы» – это и есть ответ Пушкина дворянству и зарождающейся разночинной интеллигенции по поводу их интереса к западным идеям, мистическим и социальным. Точно так же, как его драма «Борис Годунов» была ответом на те вопросы, которые обсуждались дворянством в масонских ложах накануне декабрьского восстания 1825 года. Девяносто процентов декабристов были масонами. Тогда в масонских ложах обсуждался вопрос: «Можно ли убить одного человека, например, императора, – для того, чтобы всему остальному народу жилось лучше»? Собственно, это был вопрос библейский, на который первосвященник Каиафа дал ответ: *«лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»* (Ин. 11, 50). Но этот ответ стал смертным приговором Иисусу Христу.

Повстанцы разделились: одни не хотели идти на радикальные меры, – другие настаивали именно на убийстве императора. Сам выбор сюжета для ответа декабристам представляется нам не случайным. Приписываемое Борису убийство царевича Димитрия есть по существу то же убийство будущего царя. Известно также, что при Борисе Годунове была затея построить Соломонов храм на месте Успенского Собора. Так как масоны называли себя строителями храма Соломона, то и выбор персонажа есть косвенный намек на адресата [76].

В драме Пушкина был поставлен тот же самый вопрос, который ставили декабристы. Но Пушкин ответил на него отрицательно. На примере судьбы царя Бориса, осуществившего такое убийство, Пушкин показал, что убийство не может быть оправдано ничем, – оно приводит к тяжелым нравственным мукам и трагической гибели самого царя и его близких, а также к распаду государственной и социальной жизни. За две недели до декабрьского восстания рукопись «Бориса Годунова» в окончательном варианте лежала на столе Пушкина.

«Пиковая дама» связана с «Борисом Годуновым» единой темой. «Борис Годунов», кроме общего масонского адреса, имел и адресата конкретного. Самым радикальным сторонником убийства царя был среди декабристов Пестель. Некоторые исследователи творчества Пушкина находят черты внешнего сходства Германа с Пестелем, и даже полагают, что под именем Германа Пушкин вывел Пестеля [77].

Сам Пушкин был причастен к масонству, – 4 мая 1821 года он вступил в ложу «Овидий», свидетельство об этом он оставил в своем дневнике. Но «идеалы» масонства, особенно «гибкая» нравственность масонства разочаровали его, – и он расстался с ним. В масонстве Пушкин не нашел ответов для выработки христианского

самосознания. В сцене из Фауста Пушкин выразил свое отношение к масонству.

Фауст спрашивает Мефистофеля: «Что там белеет? Говори».
Пушкинский Мефистофель отвечает Фаусту не так, как у Гёте:
*Корабль испанский трехмачтовый,
Пристать в Голландию готовый:
На нем мерзавцев сотни три,
Две обезьяны, бочки злата,
Да груз богатый шоколата,
Да модная болезнь: она
Недавно вам подарена.*

Пушкин не мог писать открытым текстом – он пользовался эзоповым языком, тем не менее, язык этот был столь прозрачен, что был понятен его современникам, а уж тем более самим масонам. Кораблем масоны называли ложу. Наличие у корабля трех мачт – это намек на три основные степени посвящения в масонстве: ученик, подмастерье, мастер. То, что корабль движется из Испании в Голландию – это отсылка к истории тамплиеров – предшественников масонов, которые были изгнаны из Испании и обосновались в Голландии. Всего по делу декабристов проходило около шестисот человек, среди них масонов было триста [78]. Две обезьяны – это намек на двух руководителей северного и южного общества, в ответ на то, что один из них Пушкина, позволившего себе критические замечания в адрес их затей, назвал обезьяной. Модной болезнью Пушкин называет само масонское учение. Так что говорить после этих слов о какой-то идеологической или даже формальной принадлежности Пушкина к масонству некорректно. А также считать, что Пушкин видел в масонстве какие-то идеалы, которыми он был вдохновлен и якобы готов был с масонами пострадать за социальную правду, по меньшей мере, глупо, ибо мерзавцами хороших людей не называют.

Окончательно Пушкин развенчал масонское мировоззрение и показал несостоятельность его идеалов в «Пиковой даме». Александр Сергеевич сделал это в весьма оригинальной форме. Он, пользуясь художественными средствами, изложил масонский религиозный миф, облекая его в известные всем масонские образы и символы, но снабжая его христианскими комментариями. Поэт света и гармонии не мог не дать ответов на масонские вопрошания, не мог не обличить этот религиозный миф. Так что его повесть – это, скорее, философская и богословская статья, чем художественное произведение. Даже трудно однозначно определить жанр этого произведения, потому что сознательно Пушкин пишет повесть, но бессознательно создает разоблачительный христианский комментарий к многоплановому масонскому мифу. Так как миф есть мировоззренческая часть религии, то Пушкин именно мифологическим путем и разоблачает

масонское мировоззрение.

О жанре «Пиковой дамы»

Язык, которым пользуется Пушкин, так многозначен, что приобретает не столько художественное, сколько символическое значение. А его повествование столь многопланово, что невозможно даже просто описать все вводимые им планы. Сами масоны говорят, что «планов существует столько, сколько феноменов, то есть число их бесконечно» [79]. Поэтому и Пушкин пытается выстроить свое повествование в такой же масонской многоплановости. Некоторые планы Пушкин прописывает лишь намеком, неким штрихом в придаточном предложении, поэтому их очень трудно доказательно прокомментировать. Но, тем не менее, даже наличие таких намеков и аллюзий, показывает, что Пушкин безотчетно стремится наполнить миф знаковыми смыслами, охватывающими всю эту мистическую многоплановость. Он выстраивает миф в соответствии с усвоенным при чтении мистической литературы знанием.

Именно это и дает нам право определить жанр этого произведения как **миф**, содержащий тайные знания, причем миф, которым пользуются при оккультном посвящении. Единственное отличие этого художественного мифа от настоящего оккультного – заключается в том, что в нем содержатся Пушкинские комментарии, сквозь которые все время проглядывает авторское отношение к мифу. Иногда авторская ирония достигает такой силы, что миф превращается в **трагифарс**, – в некую оккультную комедию, в которой персонажи становятся символическими персонификациями живущих в человеке страстей и распавшихся под действием греха частей его души. Но, тем не менее, повесть сохраняет и все черты, присущие обычному литературному произведению. Поэтому жанр этого произведения можно определить и как **философскую повесть** о масонской метафизике, но только метафизика здесь выражена в художественных образах.

Язык мифа наиболее адекватно выражает языческое мышление, поэтому сам миф соответствующим образом формирует сознание, вернее подсознание, так как миф обращен к подсознанию. Масонский миф долго питал подсознание интеллектуальной части русского общества. Пушкин пишет свой вариант мифа, но его произведение уже не наполняет подсознание масонскими образами и символами, а изгоняет их из него. Подсознательный мир мифа, выстраиваемого Пушкиным, насыщен теперь христианской символикой. Трудно сказать, сознательно ли Пушкин выстраивает такой миф? Скорее всего, это произведение – плод его гениальной интуиции. Совершая такой грандиозный синтез, Пушкин, естественно, не мог сознательно охватить всю бесконечность тех смыслов, которые он вводит в контекст повести. Но даже такое неосознанное конструирование мифа

говорит о том, что Пушкин был знаком с этим мифом детально.

Астрологический аспект мифа

Миф у Пушкина, также как и у масонов, имеет несколько мистических аспектов. В то время было очень распространено увлечение дворянства астрологией. Александр Сергеевич, как бы отвечая на этот интерес дворянства к оккультной психологии, шифрует астрологические сведения через персонажи (они символизируют астрологические планеты), место действия (дома персонажей, символизирующие астрологические планетные дома), время действия (его Пушкин каждый раз отмечает с непонятной педантичностью). В повести действуют семь основных персонажей: Германн, графиня, Лизавета Ивановна, Томский, Нарумов, Чекалинский, Сурин. Остальные действующие персонажи не названы ни по имени, ни по фамилии; или, если они и упоминаются, то не появляются в качестве действующих лиц. Это число действующих персонажей выбрано Пушкиным совсем не случайно, если учесть рассматриваемый нами астрологический аспект, потому что в классической астрологии принимается во внимание действие только семи планет, которые образуют семь активных причин природы. В древности было известно только семь планет, по их названию и были названы в европейских языках семь дней недели.

Отождествить персонажей с планетами не так сложно, потому что Пушкин дает для этого очень точные характеристики. Главный персонаж Германн – это, несомненно, Гермес (Меркурий). Первая часть его имени (фамилии, об этом далее) по звукам **Герм...** повторяет начало имени **Гермеса**. Гермес Трисмегист («трижды величайший»), главный персонаж масонских мистических трактатов. Он владеет оккультными знаниями, искусством гадания и колдовства. Сама эта тайная «наука» называется *герменевтикой*. Гермес отождествлялся с египетским богом Тотом. Он написал священную книгу, в которой в виде емких символов-арканов поведал смертным об оккультных тайнах мира. Игральные карты – это и есть карты Таро (так называемые малые арканы), – наглядные символы арканов. Поэтому интерес Германа к игре в карты – это не столько проявление азартной страсти к игре, сколько неутолимое желание получить тайное оккультное знание, дающее власть над миром. Однако астрологически Меркурий способствует приобретению «быстрых» денег. Игра это еще и быстрый способ обогащения, как думает Германн. У Пушкина Германн – главный персонаж, но по оккультному учению Меркурий – есть *anima mundi* (душа мира) – «действительный движитель небес», а сердце Меркурия находится на полюсе, вокруг которого вращается звездное небо. Поэтому центральное положение фигуры Германа, обращенность всех персонажей именно к нему не случайно – во всех аспектах, в том числе

и в астрологическом, вокруг него вращается все оккультное действие. В этом смысле, интересно, что Меркурий имеет в оккультизме значимый для нашего исследования синоним *Deus absconditus* («сокровенный Бог» или адский огонь). Этот бог обитает на северном полюсе и являет себя посредством магнетизма [80].

Женские персонажи можно отождествить с планетами довольно легко, потому что их всего два: графиня и Лизавета Ивановна. И планет, которые именуются женскими именами, в традиционной астрологии всего две: Венера и Луна. Но кто же из них Луна, а кто Венера? В одном месте Пушкин рассказывает о том, как в молодости именовали в Париже графиню, – ее называли *la Venus moscovite* (Московская Венера). И это не просто классическая характеристика ее молодости и красоты. Это и ее астрологическая принадлежность. В астрологии Венеру называли «милостивым ночным светилом». Графиня ведет ночной образ жизни. Ночью она всегда бодрствует: у нее бессонница.

Образ Елизаветы Ивановны у Пушкина выписан с особой теплотой. Он постоянно подчеркивает ее смирение, ее мученическое положение, ее сострадательность, но и ее зависимость от всех других персонажей. Она в этом дворянском собрании как бы не имеет полного дворянского статуса, она является отражением других, – ее не признают за самостоятельный субъект, ее даже как бы не замечают. Но луна это и есть то светило, которое не обладает той степенью самостоятельности, которой обладают другие планеты. Луна – спутник, и как спутник зависима от главной планеты, то есть она не имеет такого статуса, который имеют все другие планеты. Луна светит отраженным светом. Но в то же время в астрологическом кругу планет занимает равное с ними место. Статус Лизаветы Ивановны в обществе и в доме графини есть образная характеристика ее лунного положения среди планет. Лиза тянется к Германну – подобное тянется к подобному – рельеф и физические характеристики Меркурия очень сходны с рельефом и подобными характеристиками Луны.

Томскому Пушкин приписывает характерные черты Марса. Чайковский точно почувствовал это, вложив в уста Томскому знаменитую песню о девицах, восседающих на его руках, как птицы на ветвях дерева. Пушкин наделяет его явными чертами волокиты, умеющего разговаривать с любой женщиной. В астрологии главное действие Марса связано именно с половой мужской энергией. В мифологии Марс – бог войны, но и Томский – воин. Пушкин дает, на первый взгляд, весьма нейтральную, описательную его характеристику: «молодой офицер», но в этом бесцветном описании содержится как раз его мифологическая и астрологическая характеристика как персонажа, выполняющего именно эту астрологическую функцию в его мифе.

Чекалинский, несмотря на то, что это не главный персонаж,

выполняет в повести очень важную и сюжетную, и мистическую роль. Как астрологический персонаж он также находится в центре событий, к которому притягиваются все персонажи. Карточный стол, за которым он восседает, притягивает всех действующих и действовавших в прошлом персонажей. Что такое карточный стол?

Карточный стол – это есть по существу лишь увеличенная копия листа, в который заносили результаты игры; это «престол», на котором совершается это дьявольское действие, а лист есть дьявольская копия с «антиминса» (вместопрестолия или переносного «престола»). Тот, кто когда-нибудь играл в преферанс, знает, как игроки размечают тот лист, в который они заносят результаты своей игры. Так вот, – эта разметка есть калька с древнегреческой разметки домов в гороскопе. Чекалинский восседает во главе этого стола. Во главе же астрологического стола находится оккультное солнце. Когда Пушкин рисует портрет Чекалинского – кажется, что он описывает лучащееся солнце.

«Он был человек лет шестидесяти, самой почтенной наружности; голова покрыта была серебряной сединою; полное и свежее лицо изображало добродушие; глаза блистали, оживленные всегдашней улыбкою» (292). Пушкин все время подчеркивает его неизменную улыбчивость, учтивость, ласковость и веселость. Даже во время самого критического момента игры Чекалинский лишь побледнел, но сохранил свою улыбку. И когда Герман проиграл, – Чекалинский, как пишет Пушкин, «сказал ласково»: «Дама ваша убита» (294).

Нарумов и Сурин персонажи эпизодические, но и те небольшие сведения, которые предоставляет нам о них Пушкин, дают некоторые основания для их астрологического распознавания. Про себя Сурин говорит, что он никогда не горячится, а Нарумов, удивляясь его расчетливой игре, бросает интересную для характеристики Сурина фразу: «И ты ни разу не соблазнился? Ни разу не поставил на руте?.. Твердость твоя для меня удивительна» (269). Сурин холоден, расчетлив, тверд. Вот эта его твердость, некоторая окостенелость, выражающаяся в холодности и расчетливости, являются характеристиками, которые довольно точно указывают его астрологическую принадлежность, – он Сатурн. Даже его фамилия начинается на ту же букву, и через три общие буквы: **с-р-н**, которые в ней следуют друг за другом в такой же последовательности, в какой они стоят в названии планеты, – имеет что-то общее в их звучании. В оккультной традиции, где планеты имеют самые широкие связи с различными явлениями, в частности, планеты, по мнению оккультистов, могут иметь влияние и на металлы. Интересно, что Сатурн в такой связи управляет свинцовым **суриком**. В этой ассоциации есть некое указание на фамилию персонажа. Очевидно, Пушкин был знаком со всей этой оккультной каббалистикой, – и подобные ассоциации могли у него иметь место в процессе написания

повести. Любопытно, что Меркурий управляет ртутью, – в алхимии она является металлом, из которого получают золото. Но это одновременно и металл, который может смертельно отравить человека. И Германн действительно отравляется страстью к золоту. Эта ассоциация во времена Пушкина была понятна (тогда оккультные знания были весьма распространенными) – и она могла работать даже как художественный образ.

Нарумову остается роль Юпитера. Но мы можем сделать такое отождествление не только по остаточному принципу, – и сам Пушкин дает для этого основания. Он конногвардеец. Это очень важная для контекста нашего исследования характеристика. Римского бога Юпитера многие исследователи отождествляют со славянским богом Перуном. Не будет натяжкой сделать такое отождествление и в рамках данного исследования, так как речь идет все-таки о России. Но бог Перун – особый покровитель воинских дружин; он представлен в славянской мифологии в образе всадника, восседающего на коне. Нарумов явно выступает в роли лидера, и не только по праву хозяина дома, в котором происходит карточная игра. Он является негласным наставником в карточной игре: Сурина он призывает играть более решительно, Германна пытается втянуть в игру, а когда тот, наконец, решается вступить в игру, он вводит его в дом Чекалинского, и даже выражает явное неудовольствие рискованной игрой Германна. Он обнаруживает удивительное трезвомыслие и силу ума, его вопросы заставляют тех, кто говорит, яснее выражать свою мысль. Это всё явные психологические характеристики, относящиеся к Юпитеру.

Астрологические дома в повести – это дома персонажей, в которых происходит действие. Их соответствие астрологическим знакам нетрудно установить по планетной принадлежности персонажей и их психологическим характеристикам, но мы не будем этого делать по причине, изложенной ниже.

Пушкин постоянно дает точное время действия, хотя для художественной характеристики такая точность не требуется. «Однажды, – пишет Пушкин, и этого было бы достаточно в обычном повествовании, но делает развернутое уточнение, – это случилось два дня после вечера, описанного в начале этой повести, и за неделю перед этой сценой, на которой мы остановились» (276). Мало того, далее Пушкин еще уточняет время этого события, – мы узнаем, что оно произошло за два часа до обеда. Причем через пять минут оно повторилось. Зная обычное время обеда в дворянских домах, можно вычислить время этого события с точностью до пяти минут. Какое же событие с такой временной точностью описывает Александр Сергеевич? Речь идет лишь о том, как встретились взглядами молодые люди. Притом мы узнаем, что «с того времени не проходило дня, чтоб молодой человек, в известный час, не являлся под окнами их дома» (276). Для художественного произведения такая временная точность и

регулярность события, происходящего в один и тот же час, является даже излишней, ибо такая «бухгалтерия» снимает романтический флер с повествования. Но для астрологического аспекта разворачиваемого Пушкиным мифа такая временная скрупулезность просто необходима, иначе весь миф распадается – и точная астрологическая характеристика события и персонажей становится невозможной. Ежедневное повторение этого события имеет еще один аспект – Меркурий совершает попятное движение по небу, неоднократно возвращаясь к исходной точке.

Такая точность в указании времени присутствует при описании почти всех событий. «Долгая зимняя ночь прошла незаметно; сели ужинать в пятом часу утра» (268) [81], – начинается повесть Пушкин, сразу указывая и на зимнее время года, в которое происходит повествование. Причем, длинная зимняя ночь не бывает в месяцы, близкие к весне. Если учесть, что это происходит в Петербурге, где ближе к весне ночи становятся совсем короткими, то речь идет о том зимнем месяце, в котором еще не произошел солнцеворот, – это декабрь. Косвенно это подтверждается другими деталями: погодой (это мокрый снег с сильным ветром), одеждой (Елизавета Ивановна одета в холодный плащ), транспортом (это кареты, о санях нигде речи нет, «карга катилась по рыхлому снегу» (281), а в холодные месяцы ездили на санях). Даже фаза луны известна: когда графиня является Германну, то яркая «луна озаряла его комнату» (290). Пушкин указывает и точное время: «без четверти три» (290).

Встреча Германа с графиней и свидание с Лизаветой Ивановной практически хронометрированы Пушкиным с точностью до минуты. «В десять часов вечера он уже стоял перед домом графини» (281), – указывает он точное время его появления возле дома графини. «Ровно в половине двенадцатого Германн ступил на графинино крыльцо» (281). Германн поднялся наверх и «вошел в темный кабинет». В это время «в гостиной пробило двенадцать; по всем комнатам часы одни за другими прозвонили двенадцать – и все умолкло опять». Через некоторое время ожидания «часы пробили первый и второй час утра, – и он услышал дальний стук кареты» (282). И только тогда, когда уже наступило утро, молодой человек покинул дом графини, распрощавшись с Лизаветой Ивановной.

Нетрудно вычислить и дату этой встречи. Пушкин дает такую зацепку: свидание произошло почти через три недели после того, когда Лизавета Ивановна «в первый раз увидела в окошко молодого человека» (285). Спустя три дня после роковой ночи Германн отправился в *** монастырь на похороны графини. «Целый день Германн был чрезвычайно расстроен, – описывает Пушкин день, в который состоялись похороны, – возвратясь домой, он бросился, не раздеваясь, на кровать и крепко заснул. Он проснулся уже ночью» (290). Но в эту ночь было полнолуние. Пушкин комментирует и

другие события: «на другой день» (279), «три дня после» (280).

Таким образом, зная точно год действия (это год, близкий к 1833-му, точно его можно установить по биографии Натальи Петровны Голицыной), месяц (декабрь), дату полнолуния в этом месяце и точные сроки между происходящими событиями (их с точностью до дня дает Пушкин), можно составить полную временную астрологическую картину. Возможно, астрологические характеристики, полученные в результате точных просчетов, дали бы еще более интересный материал для содержания повести. Но мы этого никогда не делали и делать не станем. Не посоветуем этого делать и другим, потому что астрологические просчеты – это уже не астрологический анализ, это оккультное действие, которое требует некой оккультной жертвы. Мы сделали такой подробный анализ содержащихся в повести данных лишь для того, чтобы показать, что такой аспект скрыто присутствует в повести.

Но почему же Пушкин уделяет этому столько места в своем повествовании? В конце концов, достаточно было бы намекнуть на это обстоятельство, но Пушкин нигде, где только речь заходит о времени события, не отступает от скрупулезного его исчисления. Все дело в том, что астрологический аспект имеет огромное значение в масонском мировоззрении, а смысл масонского посвящения невозможно понять без указания на его астрологический смысл.

«Идея странствия, – пишет масон Фостер Бейли, – лежит в основе всего масонского посвящения – движения в поисках знания; движения в поисках слова Мастера. Таков сюжет кандидата. Он повторяется солнцем, обходящим небо через двенадцать знаков зодиака» [82]. По мнению Блаватской, цикл посвящений воспроизводит в миниатюре великую серию космических изменений, именуемых астрономами тропическим или звездным годом. Астрология очень многое объясняет в масонском мировоззрении, основанном на каббалистическом и пифагорейском методе объяснения мирового устройства через соотношение чисел. В таком взгляде не только мир, но и Бог подчиняется математическим соотношениям, ибо Бог и мир в этой картине едины.

Поэтому Пушкин вводит астрологический аспект в свою повесть и так подробно отмечает все астрологические вехи. Без этих отметин невозможно было бы понять символический язык его повести. Однако сама астрология мало занимает Пушкина, потому что для него это только фон, на котором разворачивается главное оккультное действие, связанное с карточной игрой. Но фон этот очень важен – он постоянно акцентирует внимание читателя на том, что действия персонажей обусловлены какими-то внешними обстоятельствами. На таком фоне персонажи не могут действовать свободно, как личности, – они могут работать только как части огромного механизированного космоса, в котором действуют исчисленные реалии, через которые не может

быть выражена духовная жизнь личности, ибо «не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 34). Карточная игра и является символом этого механического космоса, перемалывающего людей по оккультным законам Судьбы.

Карточная игра в сознании Пушкина, да и всех персонажей (а значит и читателей), связана с каббалистикой. Нарумов, узнав о том, что у Томского есть бабушка, владеющая тайнами карточной игры, спрашивает его: «ты до сих пор не перенял у ней ее каббалистики» (271)? Поэтому весь астрологический антураж – это фон, но фон именно каббалистический, – он придает всему действию совершенно определенную окраску, на этом фоне уже невозможно писать обычными живописными красками – на нем можно рисовать красками только фосфорецирующими этим оккультным «светом», которым проникнута вся повесть. И Пушкин умело и незаметно пользуется этими красками для создания особого мистериального эффекта таинственности и остроты, в которых проявляется и некий иронический оттенок по отношению ко всему этому каббалистическому безумию.

Подобным образом Пушкин пытается изгнать из себя эту астрологическую премудрость, но, по-видимому, избавиться от астрологической веры до конца ему не удалось, потому что все последние годы поэта прошли под сильным давлением того впечатления, которое произвел на него высокий красивый блондин, предсказавший ему близкую смерть [83]. Астрологические предсказания сбываются только тогда, когда мы верим в них, ибо через эту веру реализуется свобода человека, но эта же богоданная свобода и освобождает человека от воздействия этих космических сил. Более того, свобода, данная человеку, покоряет ему стихии и космические силы, – делает его не рабом их, а властителем и распорядителем.

Аспект оккультного генезиса

Пушкин затрагивает еще один очень важный в оккультном контексте повести аспект. Это аспект оккультного генезиса. Все персонажи, действующие в повести, связаны друг с другом или прямыми родственными связями, или таинственными духовными, – и все эти связи восходят к старой графине. Всех их связывает карточная игра, некая тайна, сокрытая в самой игре, а тайной этой владеет старая графиня. Эту тайну она унаследовала от самого Сен-Жермена, который, как говорит о нем Пушкин устами Томского, «выдавал себя за вечного жида, за изобретателя жизненного эликсира и философского камня» (270). Он был великим посвященным, владеющим оккультным знанием, по выражению оккультиста Ледбитера, «воплощенным учителем мудрости». Одно из его воплощений, утверждает Ледбитер, это Христиан Розенкрейцер. Сен-

Жермен – основатель масонства. В женском масонстве его называют главой всех истинных масонов. Его портрет висит в ложах на почетном месте. Графиня, по-видимому, и была посвящена Сен-Жерменом в масонство [84]. Во всяком случае, такое посвящение ей однозначно приписывает Пушкин.

Тайна трех карт – это великая тайна жизни: тройка, семерка и туз – символизируют главные арканы в тайном египетском знании. В сумме они составляют число 21, – это число земного совершенства: число 7 умноженное на 3. В тайном знании это число символизирует *успех*, удовлетворенность своим положением, наличие материальных благ, – именно к такому материальному успеху и стремится Германн. Священная Книга Тота, как утверждают сами оккультисты, древнейшая на земле книга, – содержит это тайное знание, символически выраженное в виде Великих Арканов Таро. Каждый, кто видел когда-нибудь колоду игральных карт, знает, что собой представляют эти символы. Известный толкователь арканов Владимир Шмаков пишет: «Многие десятки веков тому назад царствующая ныне на земле белая раса получила от своей предшественницы это великое наследие, этот великий синтез знания человека и доступного его гению Откровения Божественного. Она по достоинству оценила его, и этот Памятник Божественной мудрости лег в сущность всех Посвящений» [85]. Поэтому владеть этим великим знанием может только посвященный. «Лишь оккультисты и каббалисты, – пишет Блаватская, – являются истинными наследниками Знания и Тайной мудрости» [86].

Происхождение этого знания не очень ясно и самим оккультистам. «Средь бурных волн всепоглощающего океана времени, – пишет Шмаков, – стоит недвижимо великий Памятник давно минувшего. Откуда он, где его родина, какой сверхчеловеческий гений дал ему силу противостоять всему – мы не знаем и, вероятно, знать не будем. Но его древность баснословная сравнительно с жалким отрывком истории, ведомой нам, уже должна внушить благоговейное к нему отношение... в этом Памятнике неисповедимыми путями сокрыты начала всех нитей от всех деяний человечества за всю его планетную жизнь» [87]. Из этого туманного объяснения ясно только одно, что источником этого знания является **сверхчеловеческий** гений. Кто же этот гений? Как его имя?

В книге Еноха, которая у ранних христиан одно время входила в канон священных книг, рассказывается история о том, как группа ангелов под предводительством ангела по имени Семьяза покидает небо и поселяется на земле, где они начинают открывать людям небесные тайны, обучая их оккультным наукам. Через всю книгу, как рефрен, проходит основная тема: ангелам не будет прощения за то, что они прежде времени открыли людям небесные тайны. Уж очень

эта история похожа на историю падших ангелов. Впрочем, оккультисты и не скрывают этого. Блаватская во втором томе «Тайной доктрины» прямо говорит о том, что эти тайны раскрыл Сатана. Он был «Хранителем врат в Храме Царя: он стоял в преддверии Соломона. Он держал ключи Святилища, чтобы ни один человек не мог войти туда, исключая помазанного, обладающего Тайным Учением Гермеса» [88]. Его адепты, – высокие духи Дхиан-Коганы были «Строителями», «Стражами», «Отцами» и «первыми наставниками человечества» [89].

Первые их ученики и были первыми посвященными. «Теперь становится понятным, – пишет Блаватская, – почему самые первые Посвященные и Адепты, или “Мудрые люди”, которые как утверждается были посвящены в Тайны Природы Самим Всемогушим Разумом, представляемым высочайшими Ангелами, назывались “Змиями Мудрости” и “Драконами”, и также почему первые, физически завершенные четы – после того как они были посвящены Офисом (Змием – *свящ. В.С.*), проявленным Андрогинным Логосом в Тайну Человеческого Создания чрез вкушение плода Познания – постепенно стали обвиняться материалистическим духом потомства в совершении греха и ослушании “Господа Бога” по наущению Змия» [90]. Змей же в понимании оккультистов есть «величайший Свет в нашем плане» [91]. Поэтому вполне «естественно, – делает очевидный вывод Блаватская, – рассматривать Сатану, Змия в Книге Бытия как истинного создателя и благодетеля, Отца Духовного Человечества» [92]. Значит под тем, что христиане понимают как грехопадение, оккультисты понимают посвящение. Хотя грехопадение и было по существу духовным посвящением, только посвящением неправильным (не от того духа), поэтому оно болезненно извратило природу человека и привело его к духовной катастрофе.

Арканов столько, – сколько букв в еврейском алфавите (22 буквы). Каждый из них даже именуется по названию этих букв. Германн обдернулся и вместо туза вытащил даму, числовое значение которой равно 12. Но сумма числовых значений тройки, семерки и дамы составляет 22. Символически это выражает овладение полным знанием, содержащимся в 22 арканах. Оккультисты считали, что сочетание различных букв, подчиненное определенной закономерности, способно оказывать заклинательное действие на духов. Поэтому изучение арканов было одновременно и обучением заклинательному искусству. Магия обладает свойством технологии – выполненное действие и заклинание приводит к исполнению задуманного или заказанного. Это искусство маловеров, тех, кто верит не в Бога, а в технологию, в духов. «Имея мало истинной веры, он имел множество предрассудков» (288), – характеризует Пушкин веру Германна. Поэтому он так и поверил в волшебную силу тройки, семерки и туза.

Что же представляют собой тройка, семерка и туз в системе арканов? Первые три аркана символически выражают внутреннюю Божественную жизнь, которая выражает себя в трех аспектах. Третий аспект, по каббалистическому толкованию, есть «Божественная Манифестация» или «Вселенная, как таковая, это реальный мир, или Бог, ставший видимым»[93]. «Аркан III есть учение о Природе Божественной, присущей Единому Однородному Космическому Духу» [94]. Но это означает, что Бог не является личностью, если Он и Вселенная тождественны. Пушкин свое отношение к такому тотальному пантеизму выражает в том, что всех своих персонажей, за исключением Лизаветы Ивановны (об этом позже), не называет по имени. Если мы и узнаем имена персонажей, то только из диалогов, сам Пушкин графиню Анну Федотовну везде называет графиней, Павла Томского, – Томским, да и Германн – это не имя, а фамилия и Пушкин пишет ее с двумя «н», – Германн. Этим Пушкин хочет подчеркнуть, что у персонажей не сформировалась личность, – они безличностны. Раз Бог, в которого они верят, безличностный, то и у человека не может быть личности, а есть только род, к которому он принадлежит. И эту родовую принадлежность Пушкин передает фамилией персонажей. Но старая графиня не имеет у него даже и фамилии, – ей он оставляет только дворянский титул. Дворянство – вот, что главное в графине. В этом полумертвом человеке не осталось больше ничего другого.

Первые шесть арканов представляют собой неразрывное единство Божественной жизни и ее проявления. Два тернера (треугольника), пересекаясь в обратном направлении, образуют известный символ – звезду Давида, которая и символизирует это единство шести арканов. Седьмой аркан «есть великий перелом, падение первозданного человека; каждая монада теряет связь с Целым, начинает жить лишь в своем собственном индивидуальном относительном мире» [95]. Падение понимается оккультистами, как отпадение от безличностного Единого Духа в индивидуальную жизнь. Это обретение некоего подобия самостоятельной жизни. Здесь личность резко противопоставлена безличностному единству. Но такое отпадение от единства есть лишь диалектический момент в эволюционном развитии человека, и связан он с его погружением в материю. Когда же человек проходит это погружение и совершает эволюционный выход из падения в материю, он снова обретает совершенство в безличностном слиянии с божеством.

Собственно, три этих аркана являются основными вехами на эволюционном пути человека: первый – свидетельствует об эманации Божества в предпосылках этого эволюционного процесса, второй – о начале этой эволюции, и последний – о ее завершении и обретении совершенства. Поэтому три эти аркана являются основными ключами к тайному знанию, которое дает могущественную власть над всеми

планами бытия. Это знание делает человека властителем жизни.

Особое значение этим символам придается в устройении масонских лож и масонском посвящении. «Семь масонов образуют ложу масонов, – рассказывает об этом Форстер Бейли. – Старинное герметическое утверждение “что наверху, то и внизу” всегда определяет принципы божественного выражения на физическом уровне. Все без исключения мировые Писания повествуют о правительстве Вселенной, состоящем из Троицы и семерки: Бога, Трех в Едином, Единого в Трех и Его регентов, семи духов перед престолом, согласно христианским Писаниям. Масонство их тоже удостоверяет, и данная форма управления видится отраженной в наших ложах в виде трех главных офицеров и семи масонов, составляющих ложу» [96]. Вот чему соответствуют три карты в мифологической системе Пушкина. Но для большинства его современников это не было секретом, потому что тогда все образованное общество читало мистическую литературу.

Графиня объединяет все персонажи в этом стремлении через карточный стол обрести власть над миром. Деньги за карточным столом лишь эквивалент такой власти. Вхождение в карточный круг – это приобщение к высшей элите, которая управляет Вселенной. Карточный стол – это и образ новой экономики, в которой биржа, где происходят только денежные спекуляции, становится центром всей цивилизации подобного рода. Германн одержим идеей получения богатства. Эта одержимость подталкивает его к страшному нравственному падению: он готов заложить свою душу (взять на себя чужой договор с дьяволом) и пожертвовать вечным блаженством. Но чем более Германн отдается этому желанию богатства и власти, чем более последовательно и максималистски он пытается его реализовать, тем более и более становится понятной вся абсурдность такой задачи. Своей одержимостью, накалом страстей он как бы выявил в этом устремлении то, что без такого накала не было заметно. Таким художественным приемом Пушкин показывает всю бессмысленность подобных устремлений, – они ведут человека к нравственной и духовной катастрофе. Пушкин открывает внутреннее существо этой шулерской власти над миром – она вовсе не является властью, ибо она только попущена Тем, кто эту власть действительно имеет. Поэтому эта игра во власть, которой добиваются плутовством, лицемерием и кровью, кончается распадом человека и крушением этого ограниченного и иллюзорного мира.

Все нити разыгрываемой мистерии сводятся к графине. Знак Венеры ♀ – это Cruх Ansata, ключ к античным мистериям, ключ к посвящениям [97]. В древнем Египте кандидат, проходивший ритуалы посвящения, все время держал над головой Cruх Ansata. Cruх Ansata – это и атрибут Гермеса, который владеет тайными знаниями. Понятна в этом смысле мистическая роль Германна (Гермеса), требующего у графини посвящения в это мистериальное знание. Интересно, что в

глубокой древности в символическом изображении каждой планеты присутствовало изображение *Cruх Ansata*, оно дополнялось лишь изображением полумесяца и круга в различных сочетаниях. Вечерняя звезда (Венера) – иное название Люцифер, была центром в астрологическом кругу. Блаватская пишет о том, что Пифагор называл Венеру другим Солнцем, что все телеологи согласны по поводу единства Солнца и Венеры, что древние называли Венеру «матерью всех богов». В некоторых оккультных трактатах развивается идея о том, что жизнь на землю была занесена с планеты Венера [98]. Такое важное место в оккультном генезисе занимает Венера. Но в масонской мифологии Венера также занимает центральное место. Масоны сами ведут свое происхождение от Каина, а Каин, по их учению, произошел от связи Евы с Люцифером.

Графиня – вдова. Муж ее, как об этом рассказывает ее племянник Томский, «был род бабушкина дворецкого. Он ее боялся как огня» (269). Это очень важная характеристика графини, – она могла подчинить себе любого мужчину. Пушкин обращает внимание на ее вдовство одной очень важной (об этом позже) деталью. Когда Германн входит в дом графини, то на стене он видит два портрета: мужчины «лет сорока, румяного и полного» и молодой красавицы «с орлиным носом» (282). Она в том почтенном возрасте, когда вдовство не удивляет, но, все-таки, она вдова. Почему эта деталь так важна в контексте мифа, выстроенного Пушкиным? Все дело в том, что масоны именовали себя «детьми вдовы». По другому масонскому мифу происхождение свое они ведут от связи строителя храма Соломонова Хирама с царицей Савской. Когда Хирам был убит, царица Савская овдовела.

Графиня объединяет всех и по родовому признаку – она является как бы основателем этого рода игроков. Томский – ее племянник, Германн, хотя об этом сказано в виде сплетни (но у Пушкина не бывает ничего случайного), незаконный сын графини. Лизавета Ивановна, ее воспитанница, – почти приемная дочь. Даже Чекалинский – этот заядлый картежник, посвятивший всю свою жизнь овладению искусством карточных игры, самый загадочный персонаж повести, неизвестно откуда приехавший в Петербург, – какими-то тайными узами, может быть даже родственными, связан с графиней. На эту связь у Пушкина есть загадочный намек. Чекалинский «был человек лет шестидесяти» (292). Но и графиня «лет шестьдесят тому назад ездила в Париж» (270). В Париже она общалась с самим Сен-Жерменом.

«Бабушка, – рассказывает об этой встрече Томский, – до сих пор любит его без памяти и сердится, если говорят об нем с неуважением» (270). О Сен-Жермене же Томский говорит, что он «имел почтенную наружность и был в обществе человек очень любезный» (270). Но и Чекалинский «был человек самой почтенной наружности» (292).

Пушкин характеризует его как человека необыкновенно любезного в обращении и учтливового. «Чекалинский, – пишет Пушкин, – останавливался после каждой прокидки, чтобы дать играющим время распорядиться, записывал проигрыш, учтливо вслушивался в их требования, еще учтивее отгибал лишний угол, загибаемый рассеянною рукою» (292). Этот намек на прямое родство, не только духовное, важно зафиксировать, потому что каббалистическая традиция это традиция родовая. А так как речь в этой повести идет о мистическом наследии русского дворянства, то этот родовой признак в этом контексте подчеркивает иронический характер наследия, ибо дворянство гордилось именно своим родовым происхождением. Пушкин же на эту горделивую претензию дворянства как бы отвечает:

«Вот, вы какого рода – отец ваш вечный жид, посвященный Сен-Жермен, а мать, – блудница, которая родила вас на Западе, так что вы уже вовсе не русские и по своему духовному, и даже родовому происхождению». Если же учесть, что в ряду заменимых значений стоит и имя Люцифер (Венера), то тогда этот ответ прозвучит еще категоричнее, прямо по-евангельски: «Ваш отец диавол» (Ин. 8, 44). Но это лишь ассоциативный круг образов и мыслей Пушкина, – и полагать, что Пушкин создает этот круг намеренно и осмысленно, было бы неправомерно. С другой стороны, – совершенно отчетливо этот круг ассоциаций выявляется анализом материала. И становится понятным, что сам этот материал масонского мифа был Пушкину хорошо знаком.

Культурологический аспект

Существуют три типа культуры, соответствующие целям, которые ставит перед собой человечество. Это культура *эвдемоническая*, в основу которой положена устремленность человека к счастью. Культура *сотериологическая*, в которой главной целью человека является достижение спасения. И культура *окультная*, – ее целью становится овладение тайными знаниями, дающими власть над невидимым и видимым миром.

Там, где существует общественная жизнь, непременно возникает одна из форм культурной жизни, ибо без таких форм жизнь общества невозможна. Дворянство, как новая общественность, вошедшая в российскую жизнь XVIII века на привилегированных началах, сформировало и свою собственную культуру. Культура эта по своему характеру резко отличалась от той культуры, которую до этого момента строило русское общество. Если прежде целью и смыслом построения культуры было спасение, этой цели была подчинена вся общественная жизнь Руси, то дворянство привносит в российскую культуру совершенно иные цели и смысл. Как сословие, освобожденное от общественного тягла, оно обустроивает свою жизнь не для спасения, а для наслаждения. Получение максимального

удовольствия от жизни (счастья, в понимании дворянства) становится целью и смыслом существования. Соответственно, дворянство формирует и новый для Руси тип культуры, – *эвдемонический*.

Пушкин показывает, что такой тип культуры разлагающе действует на дворянство, – разрушает его нравственно и духовно; что отпадение дворянства от органичной традиции имеет и тенденцию дальнейшего изменения культуры, – сведение ее к магизму и оккультизму. «Вы можете составить счастье моей жизни» (283), – говорит Германн, обращаясь к графине. Счастье Германн видит в деньгах, которые даст ему тайна трех карт. На примере Германна он иллюстрирует эту мысль и показывает все пагубные последствия освоения подобного рода культуры. Германн у Пушкина является персонифицированным воплощением всего дворянства. Его немецкое происхождение – это образное выражение наследования дворянством западного духа, духовного зачатия на Западе. Само действие «Пиковой дамы» происходит в Санкт-Петербурге, как бы Западе внутри России. Дворянство, в понимании Пушкина, – носитель и наследник западной культуры. Эта культура, насажденная на русской почве, приносит уродливые плоды, производит разрушение души и общества.

Германн у Пушкина овеян неким романтическим флером, недаром Александр Сергеевич намекает на его внешнее сходство с Наполеоном. Но под этой маской скрывается душа Мефистофеля. В этом несоответствии содержится горькая разоблачительная ирония и по отношению к самому романтизму. Понять, что это именно так, нам помогает современник Пушкина, другой писатель, тонко чувствующий мистическое содержание образов – Н.В. Гоголь. В повести «Невский проспект» он заостряет внимание на двух персонажах – Шиллере и Гофмане, но не на том Шиллере, «который написал «Вильгельма Телля» и «Историю тридцатилетней войны». Это, как пишет Гоголь, был «известный Шиллер, жестяных дел мастер в Мещанской улице. Возле Шиллера сидел Гофман, – не писатель Гофман, но довольно хороший сапожник с Офицерской улицы, большой приятель Шиллера. Шиллер был пьян и сидел на стуле»... Под романтическим камуфляжем скрывается пошлая пьяная морда. Нежный романтический ветерок, тихо дующий с Запада, приносит разрушительную революционную бурю, поставляющую во главу жизни пьяных сапожников и жестянщиков. Пушкин и Гоголь задолго до того, как этот ветерок перерос в бурю, почувствовали его тлетворное дыхание. Они оба одели эти образы в немецкие одежды.

Все немецкое в сознании русского человека связано с темой неприобщенности к слову, – «немец» в русском языке это тот, кто нем, кто не умеет говорить. А так как на Руси приобщенность к культуре понималась как приобщенность к слову, то и «немец» в сознании русского человека это тот, кто не приобщен к христианской культуре.

Отсюда и связь этого образа с нечистой силой. Бес мыслился в это время в народе и изображался как немец во фраке с длинными фалдами. Пушкин пользуется этим образом для характеристики дворянства и той культуры, которую оно насаждало. Главный итог такой культуры – она превращает человека в животное, лишает его человеческого личностного достоинства. Все персонажи безличностны, – Пушкин не называет их по имени, они носят только фамилии, но это означает, что они так же, как животные имеют только род [99]. Гениальной интуицией Пушкин бессознательно шифрует эту мысль в фамилии эпизодического, но очень значимого в оккультном контексте повести персонажа, – Чекалинского. В русском языке эта фамилия фактически тождественна фамилии Зверев. Даль в своем словаре дает значение слова *чекалка* – зверь, шакал.

Психологический аспект

Важнейший аспект мифа – это аспект психологический и духовный. Интересно в этом смысле обратить внимание на то, что все в повести описывается как бы через Германна. Он присутствует везде, если не прямо, – то незримо стоит где-то, прячась за углом дома. Если же его нет в очередной сцене, то и тут действие разворачивается как бы для него или в связи с ним.

Пушкин не случайно, хотя и в одном из эпитафий, вводит в контекст повести шведского мистика Сведенборга. Дело в том, что Сведенборг – это один из тех мистиков, которые склонны трактовать Писание исключительно символически.

Исторические библейские события он истолковывает как изменения, происходящие внутри человека. Отвечая на такую трактовку, Пушкин и свою повесть строит точно таким же образом. Поэтому все происходящее в повести раскрывается только в контексте того, что это действие происходит внутри человека. Действующие лица есть лишь персонификации неких реалий самого человека, таких как ум, сердце, воля, мудрость и т.д. Но Пушкин, уже следуя святоотеческой традиции, показывает, что все эти реалии живут в человеке разобщенно. И эта разобщенность есть результат грехопадения. Святитель Василий Великий, разъясняя этот феномен, писал: «Грех раздробил человеческое естество на множество враждующих частей». Так же точно и Пушкин рисует картину не только внутренней разобщенности в человеке, при которой отдельные части живут в соответствии с собственными желаниями, но и картину вражды этих частей между собой.

В Германне Пушкин все время выделяет две главные психологические черты: непреклонность его желаний (сильные страсти) и необузданность [100] воображения (277, 280), и при этом он называет его воображение еще и *огненным*. «Воображение, – по святым отцам, – есть сила неразумная, действующая большею частью

механически, по законам сочетания образов» [101]. Первым в такое состояние «многосоставного воображения», «возмечтав и наполнив ум свой образами равенства Богу, ниспал Люцифер» [102]. Вслед за ним и Адам ввергся в «чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь». Быть же «погружену в образы или жить в них и под влиянием их – есть свойство неразумных животных, а не существ разумных» [103]. Сильные страсти и необузданное воображение приводят Германна к тому, что в святоотеческой традиции называется прелестью. Тот мир, который привлекает его – есть мир воображаемый, мир игровой, как нынче принято выражаться, виртуальный. Да и сами деньги, которые являются целью и смыслом этой игры – есть также виртуальная реальность. Они есть то, что адекватно любой вещи, но сами по себе не имеют никакой ценности [104]. В этот фантастический мир Германн влеком своею необузданной фантазией, – его воображение наполняет этот мир неким подобием реальности. Но этот виртуальный мир – есть порождение его страстей, непреклонной воли, обращенной к недействительному миру. Однако этот нереальный мир – есть все-таки реальность, но только в одном смысле, – он есть реализация его свободы. Поэтому и сам Германн у Пушкина является героем, персонифицирующим *волю* внутри человека, но *волю* порочную, извращенную страстями. То, что Пушкин хорошо понимал святоотеческое учение о воображательной способности, подтверждается его высказыванием о творческом процессе. «Восторг исключает спокойствие, необходимое условие прекрасного, – пишет Пушкин, – восторг не предлагает силы ума, располагающей части в их отношении к целому. Восторг непродолжителен, непостоянен, следственно, не в силе произвести истинное, великое совершенство» [105].

В порочном человеке все порочно – порочен и ум, который влечет его в оккультный мир, во власть демонов. Нар-**ум**-мов у Пушкина – персонификация ума в человеке. Пушкин намекает на это его фамилией и тем, что изображает его как самого рассудительного из всех действующих персонажей. Но надо помнить, что Пушкин изображает ум в человеке падшем и одержимом страстями, поэтому и ум в нем напоминает кавалериста, который способен только наскоком (кавалерийской атакой) решать встающие перед ним проблемы. Да и такую кавалерийскую работу ум у Германна способен исполнять только тогда, когда надо разрешить какие-то вопросы, связанные с карточной игрой, – в другие моменты он не появляется. Там, где властвует страсть, ум спит, – он не способен удержать человека от губительных поступков. Более того, он и сам настолько проникается губительным ядом страсти, что становится ее партнером. Ведь ни кто иной, как Нарумов, является тем человеком, который вводит Германна в мир игроков. Он, правда, хотел удержать Германна от

безумной игры, но это только мысленная попытка, – он не предпринимает для этого никаких конкретных действий. На этом пике накала страстей он предает Германна, – Германн теряет рассудок.

Чекалинский – это персонификация нового качества самого Германна. Как бы «нового человека», некоего «идеала» человека мира игры, который мечтает обрести Германн. Это «идеал» человека, «победившего» свои страсти неким «аскетическим» деланием. Это извращенный христианский идеал, поэтому Германн являет некую противоположность христианскому идеалу. Он сильная индивидуальность, но не личность. Его действие не ответственное, личное, а стихийное. Со Христом мы умираем для стихий мира (см.: Кол. 2, 20), и если в человеке так возбуждается стихийная жизнь, то это говорит о том, что он не со Христом. Германн не знает своей стихии, живет жизнью нецелостной, лицемерной. «Будучи в душе игрок, никогда не брал он карты в руки» (277), – пишет о нем Пушкин. Он титан, в котором кипение страстей поднимает в душе вихрь, стимулирующий бурное развитие стихийной жизни. В результате этого человек подчиняется неуправляемому стихийному процессу, – то, что скрыто в душе и подавлено, вдруг овладевает ею с невиданной силой. Этот натуралистический процесс достигает такой критической точки, в которой происходит стихийное потрясение всего существа человека – для человека это духовная катастрофа, которая изменяет его природу, делая его собранием разъединенных элементов. Германн находится на грани такого потрясения – он вступает в схватку со своим же нафантазированным «идеалом», со своей стихией. Любой маг вступает в схватку со своей стихией, он пытается овладеть ею, но бывает ей же и поражен. Для Германна эта схватка становится роковым поражением, – он поражен своей стихией, своей фантазией. Но фантазия и удерживает его от стихийного распада. Лишение ума единственный выход остановить этот распад.

Игральные карты связаны с малыми арканами, а малые арканы, как утверждают сами оккультисты, со стихиями, поэтому карточная игра погружает человека в стихийную жизнь, а возбужденные стихии потрясают человека и приводят его в смятение. Попытки управлять стихиями с помощью карт и заклинаний заканчиваются тем, что стихии начинают править самим человеком – в душе поселяется хаос, ураган стихий выносит из души все человеческое, христианин же должен умереть для стихий (см.: Кол. 2, 20).

Лизавета Ивановна – единственный персонаж, которого сам Пушкин называет по имени, и не только по имени, но и по отчеству, хотя по возрасту (она самая молодая) и по своему социальному положению она менее других достойна этого. В чем же разгадка такого выделения этого персонажа? Дело в том, что кроме вымышленного идеала, в каждом человеке есть и подлинный идеал –

это образ Божий. Лизавета Ивановна у Пушкина, в контексте психологическом, символизирует этот образ.

Само ее имя, в переводе с еврейского, означает *почитающая Бога*, а отчество на том же языке означает *благодать Божия*. Поэтому становится понятным, почему Пушкин не отделяет ее имени от отчества, – для него имя в таком сочетании указывает на сокровенный смысл, который он хочет придать этому персонажу. Косвенно это подтверждается ее астрологическим отождествлением. Луну древние называли *Сотейрой*, что в переводе с греческого означает *спасительница*. Пушкин вводит в контекст повести одну очень важную, но не акцентированную деталь: в момент совершения Германном преступления она сидит «сложив крестом голые руки» (286). В этой позе ее и застаёт Германн. Она в этот момент на кресте, – Германн своим грехом распинает ее, распинает образ Божий, «*ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти*» (Гал. 5, 17). Образ Божий в человеке это тот идеал, который ведет его ко спасению, – это семя, которое человек должен вырастить в себе и превратить его в подобие Божие. Но в Германне этот образ унижен, Лизавета Ивановна среди всех персонажей по социальному статусу занимает последнее место, – она нахлебница.

Она вынуждена терпеть дурацкие выходки старой графини, выполнять ее прихоти и быть у нее в услужении. В этом можно усмотреть мифологическую коллизию Афродиты Пандемос («всемирной») и Афродиты Урании (Небесной), рассмотренную Платоном в «Пире». В сущности, эти персонажи должны были бы представлять нечто единое, – их вражда и раздвоение есть лишь результат греховного распада. Если эту коллизию перевести на христианский язык, то Афродита Урания – это будет Небесная Премудрость в человеке, как отражение Премудрости Божией, а Афродита Пандемос – земная мудрость, обращенная к миру. В Германне Небесная Премудрость в подчинении у земной. Он проявляет интерес к Небесной, и даже назначает ей свидание. Для этого ему надо подняться вверх по винтовой лестнице в ее покои. Винтовая лестница – это образ медленного восхождения (изменения) человека к Небесному. Но Германн, уже отворив дверь, ведущую на винтовую лестницу, «воротился и вошел в темный кабинет» (282). «Темный кабинет» – это кабинет земной мудрости. Эпитет **темный** характеризует и пушкинское отношение к этой обители.

Все интересы Германа сходятся на графине, он даже готов стать ее любовником. В этой «любви» есть какой-то некрофильский элемент – это любовь к полутрупам, любовь к мертвому. Это не просто душещипательная картинка, с отвратительными подробностями, а образ ветхости земной мудрости. Здесь намек Пушкина на древность масонской мудрости, на их любовь к тайной мудрости. Эта любовь к

мертвечине, к тому, что отжило свой век, кончается для Германна трагически. Небесная Премудрость остается в нем нераскрытой и бесплодной. Он сходит с ума, изменяя ей, – она отдана другому, – тому, кто владеет деньгами ее воспитательницы. Через безумное стремление Германна к деньгам и она поработается его страстью. Эта страсть делает ее бесплодной – теперь она способна лишь повторить путь своей воспитательницы. Она берет в дом такую же воспитанницу, какой была когда-то сама.

Томский – это персонифицированное низшее родовое начало в человеке. Сама его фамилия содержит некий сентиментальный мотив – мотив любовного (родового) томления. Сентиментализм – это то, что отличало в ту пору дворянство от других сословий. Этот сентиментализм рождался от безделья и духовной неустроенности. Проявления низшей родовой энергии маскировались в таких узаконенных формах, как ухажерство и волокитство. Томский напоминает такого волокиту – он легко находит общий язык с женским полом, даже со старухой-графиней он ведет беседу весьма непринужденно в темпе и ритме мазурки. А с Лизаветой Ивановной на балу разговаривает весьма кокетливо и игриво. Он, как низшее начало, пытается скомпрометировать Германна в глазах Небесной Премудрости. «У него профиль Наполеона, а душа Мефистофеля, – характеризует Томский Германна. – Я думаю, что на его совести по крайней мере три злодеяния» (286). Эта характеристика звучит из уст Томского, но в ней много и от авторского отношения к Германну как образу дворянства [106].

Низшее родовое начало в человеке должно быть сублимировано, – и поэтому оно должно устремляться к высшему. В Томском интерес к высшему игривый, несерьезный, – он устремлен к земному: растрчивает свою жизнь в услаждении плоти, пьянстве и карточной игре. Но он каким-то нутром чувствует, с кем он говорит, поэтому он и говорит о Мефистофеле. Это и оправдание его собственной жизни, потому что она связана с жизнью Германна, – это фактически одна и та же жизнь. Недаром именно Томскому посвящена последняя строка повести: «Томский произведен в ротмистры и женится на княжне Полине» (294). Это упоминание о Томском становится понятным только в контексте связи с внутренней картиной человека. Безумие Германна как бы замораживает в нем процесс стихийного распада в результате возбуждения страсти. Распад остановлен, но вместе с этим и страсти затухли. Поэтому поутих и остепенился Томский, – он получил повышение по службе и женился. Здесь заключена горькая ирония Пушкина: дворянство терпит духовную и нравственную катастрофу, – единственное к чему оно остается способным – это родовая деятельность и тупая армейская служба. То, чем так гордилось дворянство (свое родовое происхождение), оказывается лишь родовой низшей способностью. Род возвращается снова к роду.

Это замкнутый диавольский круг.

Аспект посвящения

Германн хочет войти в общество игроков. Игра, как создание некоего искусственного мира, связана с посвящением. Игра – это образ посвящения. Й. Хейзинг в книге

«Человек Играющий» пишет: «На каждой странице истории культурной жизни XVIII века мы встречаемся с наивным духом честолюбивого соперничества, создания клубов и таинственности... в склонности к тайным союзам, к разным кружкам и религиозным сектам, – и в подоплеке всего этого лежит игровое поведение» [107]. Германна интересует не просто игра, – его интересует тайна этой игры. Он хочет знать ее самую главную тайну – тайну трех карт.

Одна исследовательница творчества Пушкина посчитала, что в «Пиковой даме» конкретно упоминается 12 игроков. Форстер Бейли пишет о масонской символике числа двенадцать: «Во всех мистериях, как и в библейской символике, часто повторяется число двенадцать. Оно фигурирует и в масонстве в таком символе, как двенадцать колен израилевых в градусе Царского Ковчега и двенадцать патриархов, действующих в третьем градусе. Имеем также двенадцать сыновей Иакова в Ветхом Завете и двенадцать учеников Христа в Новом Завете. Имеются двенадцать месяцев в году и уйма иных примеров в мировых писаниях. С чем же все они соотносятся? Какой символизм стоит за этим, неизменно повторяющимся, числом? Да просто круговое движение солнца (символа Божества) по небу, которое регулярно проходит двенадцать знаков Зодиака в ходе ежегодного двенадцатимесячного движения или большого цикла, занимающего приблизительно каждые двадцать пять тысяч лет. Такова базовая истина, вновь и вновь высвечивающаяся в масонских ритуалах» [108].

У Пушкина нет случайных подробностей, – все, даже самые мельчайшие, едва заметные подробности, спрятавшиеся в каком-нибудь придаточном предложении, несут смысловую нагрузку, – и этот смысл работает на весь миф. Поэтому вхождение в число двенадцати для Германна имеет много значений (частично об этом уже говорилось), но главное значение – это вхождение в число «апостолов», то есть новых апостолов, – апостолов Нового времени, тех, кто зачинает новую оккультную культуру, несет новую религию, – универсальную, объединяющую все религии мира. «В мире появится организация, – пророчествует о будущем масон Фостер Бейли, – стоящая на фундаменте такой широты видения и терпимости, что она предоставит не только универсальную платформу для мыслителей всех школ мысли, но и универсальную религию и форму правления, могущие служить примером для мечущихся народов мира» [109]. Игроки, выражаясь языком оккультистов, это «новая раса», владеющая старыми сокровенными знаниями единой древней

религии.

Но такая организация пока создается в рамках масонства. «Книга Закона», – пишет Форстер Бейли, – является неотъемлемой частью обстановки всякой ложи. Я умышленно выражаюсь «Книга Закона», потому что повсеместное употребление Ветхого и Нового Заветов – не абсолютное требование. «Книга Закона» – то, что, как полагают в соответствии с религией страны, содержит в себе выраженную волю Великого Архитектора Вселенной. Стало быть, во всех ложах христианских стран «Книга Закона» состоит из Ветхого и Нового Заветов; в странах, где господствующее вероисповедание – иудаизм, достаточно только Ветхого Завета; в исламских странах и среди масонов-мусульман употребляется Коран. Масонство не пытается вмешиваться в религиозные убеждения своих учеников, разве лишь в той мере, в какой дело касается веры в существование Бога и того, что из неё необходимо вытекает» [110].

Главнейший аспект мифа – это, конечно, аспект посвящения, – на него как на стержень нанизаны все другие аспекты. Поэтому рассказ о посвящении – это основа всего повествования, ведь Пушкин отвечает масонам – он показывает цену их посвящения. Образы, в которых он рассказывает об этом, знакомы каждому масону. Германн вступает в дом графини в полночь. Полночь считалась лучшим временем для посвящения. В масонской энциклопедии раскрывается причина: «Считалось, что в полночь невидимые миры находятся близко к земной сфере и что души в этот час проскальзывают в материальное существование. По этой причине многие из элевсинских церемоний совершались ночью. (...) Некоторые из тех спящих духов, которые не смогли разбудить свою природу во время земной жизни и обитают в невидимых мирах, окруженные темнотой (...), временами соскальзывают на землю в этот час и принимают форму различных созданий» [111].

Знания о посвящении в первые три степени: ученика, подмастерья и мастера, – были доступны всем масонам, потому что это были реально достижимые и основные степени в классическом масонстве. «Человек, человечество, приступает к поиску света, потом к поиску знания, а по достижении последнего – к поиску Слова Мастера» – так Фостер Бейли формулирует смысл посвящения в первые три градуса [112].

Германн вступает в дом графини из тьмы в «ярко освещенные сени» (281). Но выход из тьмы в свет – это символ посвящения в ученики (первый градус). Он проникает туда тайно, когда засыпает сторож, но и ложу охраняет привратник. Ровно в полночь Германн оказывается в «темном кабинете». «Основное посвящение профана, – разъясняет смысл «темного кабинета» одна посвященная в масонство, – начинается после пребывания в черной келье – очищения землей – и проводится в самом Храме (...) Надо умереть для своей прошлой

жизни, чтобы воскреснуть к жизни посвящения» [113]. В черной келье посвящаемый должен взирать на череп, который должен напомнить ему о «бренности всего сущего». Германн взирает на раздевающуюся графиню как на труп, – она кажется ему «ужасной» и «безобразной» (283). Пушкин описывает графиню, как бы взирая на нее глазами Германна: «Графиня сидела вся желтая, шевеля отвислыми губами, качаясь направо и налево. В мутных глазах ее изображалось совершенное отсутствие мысли; смотря на нее, можно было подумать, что качание страшной старухи происходило не от ее воли, но по действию скрытого гальванизма» (283). Читатели, наверное, еще помнят как на сеансах Кашпировского те, над кем он проводил свои эксперименты, раскачивались из стороны в сторону целыми рядами. Такое механическое раскачивание в психиатрии является признаком психического заболевания, но во времена Пушкина, да и многими сейчас, психическая болезнь рассматривалась как одержание злым духом. И такое объяснение представляется более разумным, потому что как же объяснить тогда массовое раскачивание на сеансах Кашпировского? Что же все одновременно заболели? Пушкин намекает именно на одержание, говоря, «что качание ...происходило не от ее воли». Это очень важное место для понимания того, что же произошло в дальнейшем с Германном.

Германн должен взойти на «узкую, витую лестницу» (282). На «витую лестницу», ведущую в Срединную палату, ученик восходит при посвящении во второй градус.

«Витая лестница» символ эволюции – изменения сознания. Сам цикл посвящений связан с эволюцией сознания.

«В ключевых нотах и задачах трех градусов, – раскрывает нам тайны масонства Фостер Бейли, – просветление через алкание света, мудрость через накопленные знания и бессмертие через процесс воскресения – воплощен весь сюжет эволюции человечества, то есть, в последнем счете, сюжет эволюции сознания» [114].

Германн пришел за словом мастера, за тайным знанием, которое дает власть над миром. Он готов взять на себя любой грех графини, если она каким-то образом связана с этим грехом. Даже тот грех, который связан «с пагубою вечного блаженства, с дьявольским договором» (284). С его стороны есть предложение отдать душу, – на такое предложение всегда откликается злой дух. Но его предложение, по-видимому, не очень серьезно, – им больше движет желание прокатиться на бесе. Его клятвы не соответствуют значимости происходящего. Германн умоляет ее «всем, что ни есть святого в жизни» (284). Здесь Пушкин также иронизирует по поводу высоты идеалов интеллигенции, – оказывается святое в их жизни это чувства, да еще чувства и не очень высокие: всего лишь чувства матери, супруги и уж совсем низкие чувства любовницы. Чего же святого ищет интеллигенция, если святым называет низкие чувства?

При посвящении в третий градус кандидат, ищущий степень мастера, должен пройти через символическое умерщвление. Но Германн становится фактически сам невольным убийцей, не мастер его убивает, а он мастера. Оказывается в масонской мифологии такое убийство глубоко символично. «Если бы люди исследовали значение еврейской расы, – рассказывает об этом Фостер Бейли, – они бы отчетливей постигли и с большим сочувствием отнеслись к ее цели и судьбе. Она – символ людской расы в целом. Евреи – вечные странники, как и индивидуальный человек. Везде-то доискиваются они того, что потеряли, для чего отправляются в чужие страны, зарабатывают деньги и набираются мастерства. В самой масонской драме они символизируются тремя негодями, которые отторгли и убили своего Великого Мастера, тем самым персонифицируя природного, материального, человека, людскую расу, которая долго искала материальных благ, отторгая божественное “Я” во внутреннем Храме человеческой жизни» [115]. Германн, оказывается, исполняет совсем иную роль, – не ту, на которую он претендовал. Здесь Пушкин снова показывает роль дворянства в русской истории, – оно претендовало на то, чтобы улучшить «гнусную российскую действительность», но оказалось чуждым ей разрушителем, – инородным племенем в теле нации.

Однако у посвящения свои законы. Даже убитый мастер при своей смерти может явиться посвятителем. Многие колдуны не могут умереть до тех пор, пока не передадут своего беса кому-нибудь путем прикосновения. Пушкин не делает на этом моменте никакого специального акцента, но об этом он упоминает. «Перестаньте ребячиться, – сказал Германн, **взяв ее руку** (выд. мною – *свящ. В.С.*). – Спрашиваю в последний раз: хотите ли назначить мне ваши три карты? – да или нет?» (284). Напомним, что незадолго до этого эпизода Пушкин показал, что графиня носит в себе беса. На похоронах графини Германн «оступился и навзничь грянулся об землю» (289), ему показалось, «что мертвая насмешливо взглянула на него, прищуривая одним глазом» (289). Покойница, оказывается, не совсем мертва, – она желает что-то передать Германну. И вот ночью она является ему, **против своей воли**, – ей велено возвестить тайну трех карт.

После этого Германн становится просто одержимым. Идея трех карт заслонила в его воображении всю остальную жизнь. Жизнь для него стала игрой, – игрой воображения и игрой карточной. «Все мысли его слились в одну, – пишет Пушкин, – воспользоваться тайной, которая дорого ему стоила... Он хотел в открытых игрецких домах Парижа вынудить клад у очаровательной фортуны» (291). Здесь Пушкин, пользуясь условным языком, которым он обозначает масонские ложи, намекает на то, что Германн мечтает о масонских ложах Парижа.

Но диавол платит черепками, – «посвящение» Германна кончается для него трагически. Он становится безумцем, – на духовном языке одержимым, бесноватым: «он сидит в Обуховской больнице в 17-м номере, не отвечает ни на какие вопросы и бормочет необыкновенно скоро:

”Тройка, семерка, туз! Тройка, семерка, дама!..” (294). Германн остался в воображаемом пространстве, в котором правит бес. Пушкин – гениальный мастер детали. Германн сидит в Обуховской больнице, но «обух» – это тупое место у топора, он сидит в «тупом» месте. Перед посвящением кандидат должен умереть для новой жизни, очистить свою душу от нечистого. Но часто такое очищение, говорит нам Евангелие, заканчивается еще большей нечистотой. 17-й номер (1 и 7) – это образ евангельского бесовского одержания, когда в пустой, очищенный дом вместо одного беса входят семь худших (см.: Мф. 12, 45). Однако он не проваливается в преисподнюю, как Пушкинский Дон-Жуан, а остается в виртуальной реальности. Ему не дали того, что он просил, по-видимому, не слишком серьезна была его просьба и не слишком серьезными были его клятвы. А, может быть, он не успел еще достаточно онемечиться, – слишком много в нем еще осталось русскости и в данный момент он не годится для ада. Одним словом, жизнь его изолирована от мира. Возможно, он сохранен для покаяния.

Вообще сумасшествие имеет глубочайший мистический смысл – это попытка убежать от рабства бесовского ума, в оковы которого мы все попали в грехопадении. Змей обольстил Адама и Еву хитрейшим способом – он научил их думать, познавать, анализировать, то есть пользоваться умом точно так же, как он. Иначе говоря, он предложил им свой ум, а они приняли его ум – и, отождествив со своим, оказались у змия в рабстве. Человека не надо было уже обольщать – он, сделав свой выбор, свободно определился – и теперь без принуждения работал на древнего обольстителя. Германн у Пушкина – это типичный представитель тех, кто обольстился этим диавольским знанием. Но он еще слишком живой человек, чтобы не почувствовать мертвечину этого хладного ума. Германн убегает из этого ледяного царства бесовского ума – сходит с этого ума. Но трагедия его в том, что зачатков другого ума, ума Христова он еще не приобрел. Потеряв бесовский ум, он обольщается бесовскими образами. Бес ума уступает место семи бесам образов – бесам обольстительных страстей.

Германн – жертва безбожной гуманистической культуры, в которой каждый пользуется миром, человеком и пытается даже воспользоваться Богом для удовлетворения своих страстей. Знание в этой культуре – это доступ к управлению – к власти над миром и человеком. Это знание эзотерично – к нему не каждого допустят – в такое знание и в такую власть посвящают. Германн не допущен к этой власти – он не готов к ней – в нем еще слишком много человечности. Он выброшен на дно жизни. Потеряв ум бесовский, но не найдя

Христа и Христова ума, – он оказывается совсем без ума в виртуальной стране, образ которой рисуют ему неизжитые страсти.

Такова судьба Германна. Но таков же и путь нераскаявшегося русского дворянства и интеллигенции. Пушкин прямо пророчествует здесь об их судьбах. Самый главный российский «интеллигент» Владимир Ильич Ленин разрушает все основы народной жизни, и сам под конец жизни в буквальном смысле делается безумцем, который мог произносить только отдельные бессвязные слова [116].

Пушкин как пророк нового времени

Творчество Пушкина принято оценивать с эстетических и мировоззренческих позиций. С точки зрения тех, кто придерживается таких воззрений, Пушкин – это поэтический гений, сумевший в эстетической форме выразить мировоззрение Ренессансного человека. Он сумел в своем творчестве синтезировать все предшествовавшие литературные и поэтические достижения. Он развил лучшие языковые традиции нашей литературы. Но этот, вообще-то верный взгляд на творчество Пушкина, является все-таки односторонним, потому что Пушкин в своем творчестве раскрыл и метафизическую глубину человека. И с этой стороны он еще совсем не оценен, – как мистик он нашему читателю почти неизвестен. А между тем его образы это не только эстетически и мировоззренчески значимые категории – это еще и символы, полные мистического и метафизического содержания. За его образами скрывается всегда иной смысловой ряд. Причем, таких смысловых рядов может быть много – это могут быть и внутренние реалии, и реалии видимого мира.

Зря метафизическую глубину своей души, Пушкин поведал нам об этом в поэтических образах. Но так как метафизическая глубина человека (как образа Божия) пребывает вне времени, ведь душа человека вечная, то, очевидно, что все мы имеем эту связь с вечностью через свою душу. У Пушкина, как гения, эта связь реализована – и поэтому на этой метафизической глубине Пушкин свободно мог устанавливать связи и с прошлым (понятен его интерес к истории), и с будущим. На этой глубине он мог узреть то, что еще только рождалось для будущего, что было еще только семенем будущего. По семени можно уже понять, какое развитие и завершение оно получит в своем плоде. Процесс становления человеческой души, хотя он и происходит во времени, но, тем не менее, имеет и цель, и смысл вневременные, поэтому фактически он совершается за временными рамками. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Пушкин высказывался иногда как пророк.

Также нет ничего удивительного в том, что Пушкин является для нас современным писателем, – его интуиции сегодня становятся реальностью. Пушкин сумел заглянуть даже и в то время, которое еще

только приближается. О Сен-Жермене сегодня говорят как об иерархе «Эпохи Водолея», в отличие от Иисуса Христа, который был лишь аватаром «Эпохи Рыб» [117]. «Эпоха Рыб» понимается оккультистами, как исторический отрезок, на протяжении которого торжествовало христианство. «Эпоха Водолея» будет эпохой рассвета оккультизма. «Масонство в его подлинном, высшем, смысле, – признается Фостер, – есть магическая работа» [118]. Так что и масонство получит полнейший простор в «Эпоху Водолея». По признанию талмудистов, знак Рыб не является благоприятным для иудеев [119]. Когда Пушкин рассказывал о связи русского масонства с Сен-Жерменом, несомненно, говорил и о будущем. Сен-Жермен – «патриарх» оккультистов, его двенадцать последователей, – двенадцать игроков-«апостолов» новой религии, нового оккультного отношения к жизни понесли эту религию в массы. Сегодня плоды этой «проповеди» стали явными, – наступает «Эпоха Водолея» – «Нью-Эйдж». Сегодня в США по официальным данным 22 млн. сторонников движения «Нью-Эйдж». А в программу обучения проповедников нового движения входит изучение карт Таро. Вот так «Новая эпоха» выносит на поверхность древнюю мудрость египетских иерофантов. Не об этих ли «соблазнах фараона» [120], которые предпочитает молодежь балам и обольщениям волокитства (291), говорил нам Пушкин? Но он же показал нам, куда они ведут. Безумие ожидает тех людей, которые примут эти соблазны. Если их не устраивает Христос, то кого же они примут?

Игра – это стремление избежать встречи с бытием, ибо встреча с ним предполагает ответственность и требует труда, – духовного подвига. Встреча с бытием – это всегда преодоление трудностей, – возрастание в человеческом достоинстве, в борьбе с этими трудностями. Игра же избавляет от этих трудностей, но, избавляя от них, она тем самым ведет человека к небытию. Игра уводит в мир фантазии, в мир воображаемый, или, как принято нынче выражаться, – в мир виртуальный. Культура наступающей эпохи – это культура виртуальная, культура, которая приучает человека избегать трудностей, – как бы преодолевать их, преодолевать их виртуально. Это культура, воспитывающая сверхчеловека, – человека, который, оставаясь падшим, как бы преодолевает свою падшесть, забывает о ней, убегает от нее в воображаемый мир, – как бы преображенный мир, в котором уже не замечает своего греха.

Новая эпоха – это эпоха игровая, ее называют еще эпохой постхристианской. Но характерная особенность этой эпохи состоит в том, что она создает мир воображаемый, искусственный. Эпоха эта возникает не вдруг – она вскармливалась еще в недрах язычества. Христианство победило эту культуру. Но с разделением Церквей в западном христианстве произошел постепенный переворот в сознании, – возврат к языческим ценностям. Начался этот возврат с

простой игры воображения (святые отцы предупреждали о духовных опасностях, содержащихся в воображательной способности души). Самое удивительное состоит в том, что эта игра возникла в лоне католической Церкви. Основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола разработал целую медитационную систему, развивающую воображение. С этой аскетической тенденции началось падение Запада. Германн есть типичный представитель западной культуры воображения. Он, по словам Пушкина, «имел огненное воображение» (277). Пушкин почувствовал эту основную тенденцию западной культуры и всей новейшей истории. Он выразил эту тенденцию, воспользовавшись образом карточной игры. Поэтому тема, которую он поднял в «Пиковой даме», является поистине эпохальной, потому что в ней поднимаются самые сокровенные вопросы бытия, – вопросы жизни и смерти.

Кроме того, Пушкин показал, каким образом совершается падение человека: обращение к низу (Афродите Пандемос) раскрепощает страсти, пробуждает низкие влечения и корыстолюбие. Здесь Пушкин предвосхитил тему, которая потом стала предметом философского обсуждения у Лосева и Бахтина (об этом далее).

Но пророческий дар Пушкина нашел свое отражение не только в художественных интуициях. Содержание его философических тетрадей, хранившихся много лет потомками атамана Войска Донского Дмитрия Ефимовича Кутейникова, которому эти материалы передал якобы сам Пушкин – стало известно широкому читателю через публикации в специальном выпуске журнала «МИГ» в Таганроге в 1993 году, а также посредством серии статей на тему предсказаний Пушкина в журнале «Юность». О существовании «философских таблиц», считают те, кто являлся хранителями этих документов, Пушкин сообщает в 7-й главе романа в стихах «Евгений Онегин»:

*Когда к благу просвещенью
Отдвинем более границ,
Со временем (по расчисленью
Философических таблиц,
Лет чрез пятьсот) дороги, верно,
У нас изменятся безмерно...*

Достоверно пока не установлено, на самом ли деле автором Философических таблиц является Пушкин, но циклы развития, изложенные в этих таблицах поражают, во-первых, своею простотой и совпадением их с датами многих исторических событий, а, во-вторых, поистине вселенским масштабом и охватом всей жизни человечества. Александр Сергеевич был разносторонним человеком – он был даже членом Российской Академии Наук. Живо интересовался современными открытиями, изобретениями, изучал научные труды, но к самой науке относился критически – считал, что ее

отчужденность от этики и стремление к прогрессу ради прогресса – может привести к масштабным катастрофам и к изменению самого человека.

Пушкина сегодня пытаются сделать пророком новой цивилизации, а нам внушить, что Пушкин разочаровался в христианстве и эзоповым языком поведал об этом в «Домике в Коломне», где вывел обветшавшее христианство в образе Феклы. Эта версия развивается одним из авторов «Концепции общественной безопасности» Сироткиным. Но подобные версии опровергаются простым фактом – Пушкин перед смертью исповедался и причастился, а священник, который его причащал, рассказал близким, что в своем служении не встречал человека, который бы так искренне каялся и так благоговейно принимал Святые Дары [121]. Пушкин известен как человек, не способный к лицемерию, тем более, по таким важнейшим вопросам жизни. Если уж он разочаровался в христианстве, то ничто не заставило бы его пойти на лицемерие перед лицом смерти. Но в том-то и дело – его жизнь последнего периода свидетельствует о том, что он искренне покаялся и возвратился к христианству – приобщался к силе таинства, питающего его творчество и преображающего его жизнь.

«Концепция общественной безопасности», в которой нет места таинству, не охраняет общественную безопасность, а подрывает ее, потому что там, где нет питающей жизнь тайны, общество быстро деградирует и разлагается. Тайна Церкви и состоит в мистическом соединении в единое тело. Только такое единство способно сохранить общество от разложения и вражды.

«Пиковая дама» – мистическое произведение

Символический язык «Пиковой дамы» был понятен современникам, но во всех тончайших аспектах этой символики и не столь прозрачных намеках могли по настоящему разобраться только масоны, ибо это произведение было безотчетным, не вполне осознанным, но разоблачением масонского мировоззрения, своеобразным протестом против их учения и идеологии. Похоже на то, что масоны правильно поняли Пушкина – они не могли позволить далее жить такому разоблачителю. Их беспокоило также и сближение Пушкина с царем Николаем I, – столь умный и национально ориентированный и влиятельный советник царя мог существенным образом изменить политическую картину мира. Поэтому Дантес – это не случайная фигура, отнюдь не покоритель женских сердец, каким он нарисован нам в этой загадочной истории, потому что им он не мог быть в виду его гомосексуальной ориентации, а фактически, наемный убийца, осуществивший коварный замысел своих руководителей. «Известно, – пишет С.Ю. Поройков, – что Жорж Дантес – виновник гибели поэта, вызвавшего его на дуэль ради защиты достоинства своей

семьи, – был тесно связан с масонами. Его дядя был командором Ордена Тамплиеров (храмовников), а потому семья Дантесов, владевшая, в частности, замком, который ранее принадлежал Ордену, была на особом положении среди «братьев». После дуэли с Пушкиным Дантес был арестован и выслан из России. Между тем с переездом Дантеса в Париж началась его головокружительная карьера, явившаяся, очевидно, масонской наградой за успешно проведенную «российскую операцию». Дантес стал сенатором, членом многих кредитных банков и железнодорожных компаний» [122].

Конечно, «Пиковая дама» – это мистическое произведение, замаскированное Пушкиным под простую повесть, любовную историю. На самом деле читатели всегда чувствовали эту мистическую наполненность повести, которая бессознательно внушала мистический страх. Эту мистичность «Пиковой дамы» более всего ощущали люди искусства. Недавно я услышал, как один известный режиссер говорил о том, что в кино и драматическом искусстве существуют некоторые запретные, негодные для постановки произведения. К таким произведениям, по его мнению, относится «Пиковая дама» Пушкина. Ее много раз пытались ставить, рассказывал он, но почти все проекты или проваливались, или оставались незавершенными. Единственное, что удержалось в репертуаре – это опера Чайковского, но и то только потому, что это произведение стало совершенно самостоятельным, оно не по произведению Пушкина, а по мотивам его. Это лишний раз подтверждает, что «Пиковая дама» совсем не о том, что в ней видели постановщики и интерпретаторы. Поэтому «Пиковая дама» ждет еще нового прочтения, ибо мистическая глубина этого произведения неисчерпаема.

*Митрополиту Иоанну (Венланду),
Петру Аркадьевичу Столыпину
и Екатерине Фок, – потомкам рода
Лермонтовых, посвящается*

Метафизика грехопадения в драме Лермонтова «Маскарад»

«Полную противоположность лику составляет личина. Первоначальное значение этого слова есть маска, – лярва, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо, принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Характерно, что слово *larva* получило у римлян значение астрального трупца, «пустого» – *inanis*, бессубстанционального клише, оставляющегося от умершего, то есть темной, безличной вампирической силы, ищущей себе для поддержки

сил и оживления свежей крови и живого лица, которое эта астральная маска могла бы облечь, присосавшись и выдавая это лицо за свою сущность».

(свящ. П. Флоренский. «Иконостас»)

Драма Лермонтова как миф

Драма Лермонтова «Маскарад» всегда вызывает у зрителя недоумение: сознание его находится в странном противоречии. С одной стороны, – герои драмы носят реальные имена, костюмы своей эпохи, титулы того времени; и действие также происходит в обычных, ничем непримечательных условиях и местах (это залы, комнаты и т.д.), но, с другой стороны, – за всей этой исторической и сценической конкретностью чувствуется какая-то сверхреальность, – уж слишком ирреальны, фантастичны герои Лермонтова. Кажется, что они из очень знакомого, но все же далекого для нас мира, в котором мы уже однажды побывали. Каждый смотрящий драму бессознательно ощущает, что она захватывает его (а почему, понять не может), чувствует, что это о нем (о чем-то очень важном в нем самом), но все-таки этот фантастический, загадочный мир, хотя и кажется до боли знакомым, – остается неузнанным, – и зритель, чтобы снять внутреннее напряжение, вызванное просмотром драмы, и отмахнуться от назойливого вопроса: «Где же я это видел?» – говорит себе: «Так в жизни не бывает (и здесь зритель прав), это вымысел (а здесь зритель ошибается), миф (а вот здесь зритель, сам того не ведая, попадает в самую точку)».

Да, зритель прав – так не бывает в эмпирически наблюдаемой действительности, но, однако, это не вымысел – все, о чем рассказывает драма, происходит в метафизических глубинах души человека. Драма насквозь мистична – она, скорее, есть сон, миф, полный загадочных символов, чем произведение для театра. Это вечная драма, которая совершается в душе падшего человека – и потому она так волнует и напрягает сознание, что ее испытывает каждый человек в своей жизни. Гений переживает эту драму гораздо ярче, сильнее, чем обычный человек – он воочию зрит метафизическую глубину души и воплощает ее в ярких поэтических образах и символах. По совершающимся на этой глубине изменениям, он задолго до их появления в жизни, предсказывает характер и последствия этих изменений. Творчество гениального поэта сродни пророческому служению. Загадочными символами и образами он, также как и пророк, шифрует смысл увиденного.

В творческом порыве поэт погружается на такую сверхразумную глубину души, в которую можно войти, только отказавшись от рационального осмысления. Поэтому поэт как бы не очень понимает то, что созерцает на этой глубине, – он не осмысливает того, что видит, но интуитивно схватывает общий смысл увиденного.

Творчество его сродни мифотворчеству. Творит он, созерцая глубину человеческой души, но доступна она в свою эпоху бывает только святым и гениям. Время делает эту глубину доступной и для обычных людей, и тогда эта глубина поддается осмыслению, – о ней можно уже рассказать в рациональных категориях.

Драма Лермонтова «Маскарад» есть миф о грехопадении, воплощенный в театральную драму. Это есть откровение гения, тайнозрителя метафизических глубин души падшего человека о тайнах этой души. Постараемся разгадать загадочную символику драмы-мифа.

Метафизическая сущность маски

Само название драмы, – «Маскарад» – есть точное определение сущности метафизической драмы, происходящей в душе падшего человека. Зрение такого человека повреждено и искривлено – он все видит в тусклом лунном свете (в отраженном свете), где правое и левое спутано, как в зеркале, а изображение перевернуто, как в линзе. Такой человек не может погрузиться в животворную глубину жизни, потому что от этой глубины его отделяет маска, которую он добровольно надевает на себя. Такой человек не знает жизни в ее сокровенной глубине, а знает только ее поверхность, – ее суррогаты, ее маски. Поэтому для него жизнь – это род театра, игра [123], в которой он хочет ухватить свой куш. Но эта мертвая маска жизни, жизнь-игра творится по строгим правилам – она допускает к своему игровому столу такие же мертвые маски, как и она сама – поэтому такая «жизнь» – есть постоянное ношение маски, бесконечный калейдоскоп масок – **м а с к а р а д**. Каждая жизненная ситуация требует своей маски – такая жизнь это мастерство масколудства (машкарования – ряжения и ношения масок). Но за бесконечной сменой масок человек не может увидеть себя истинного – на пути к истине стоит маска. Маска безжизненна, мертва, но, чтобы быть похожей на жизнь – она разукрашивает себя под жизнь, создает иллюзию жизни, изображает из себя жизнь, не являясь ей по существу – **м а с к и** руется под жизнь. Смотря на эту красивую картинку жизни, автопортрет собственной работы, человек бывает удовлетворен и успокоен: «Я хорош». А если что-то ему не нравится в его автопортрете-маске, то в ней очень легко сделать соответствующие исправления – достаточно только взять поярче краску и нанести ее на маску, или разбить надоевшую маску и заменить ее новой – жизнь ведь требует новизны впечатлений. Но эта красота и новизна обманчивы, ибо эта красота и новизна мертвенны. Она закрывает от человека его истинную красоту – хранящийся (то есть схороненный) под спудом этой маски образ Божий, семя истинной жизни, Божие слово о нем, – Премудрость Божию, воплощающуюся в человеке. Человек есть благословенный сосуд этой Премудрости, храм живущего в нем Духа; но маска не дает

человеку познать себя в этом истинном предназначении – она, как могильный камень, придавливает и удушает семя жизни в человеке, не давая ему взойти в нем [124].

Человек так и остается бесплодной почвой, прахом, землей без семени и только. Все силы жизни и все время, отпущенное человеку, уходит на масколудство – мертвая маска поглощает, как вампир, все жизненные соки человека, хранящиеся в его семени жизни – семя теряет силу, необходимую для роста, и гибнет.

Маска – это искусственный, фиктивный внутренний мир; она есть лишь застывший слепок бытия, она не может развиваться и расти, как растет все живое – она мертва, поэтому она ограничивает истинную жизнь. Она есть человеческая ограниченность. Человек, носящий маску, не знает бесконечности жизни: он знает жизнь не целостно (в ее бесконечности), а ограниченно (в ее застывших фрагментах-масках). В этой искусственной ограниченности и самоизоляции от органической (развивающейся) жизни – в душе (а позже и в теле) возникают сначала застойные явления, а затем и энергетическое истощение (энтропия).

Внутренняя и социальная маска, по существу своему, являются психологическими стереотипами, которые с одной стороны, охраняют живой душевный процесс, а с другой, этот же самый процесс, если цикл созревания завершен и уже требуется начать иной цикл, удушают.

Отношение человека к другим людям, к миру (его внешняя жизнь) – всегда есть проекция во вне его внутренней жизни. Если человек внутри себя создает искусственный, фиктивный мир – то и вокруг себя он создаст точно такой же мир. Отсюда искусственный, неорганичный характер нашей цивилизации. Если человек внутри самого себя разделен на враждующие между собой части, если в результате этой вражды он убивает себя как личность, то эта вражда и истребление (убийство) непременно будут перенесены и во вне.

Маска красива, но коварна – вдвойне коварна, ибо за собой скрывает не только образ Божий, но прячет и тьму человека. Золото маски непроницаемо – блеск его слепит глаза, диавол, нарисовавший маску, льстит человеку, изображая его с нимбом, чтобы за непроницаемым золотом маски свить себе удобное гнездо – поселиться в человеке и украсть у него энергию семени, купить у него душу за безделушки, обольстить его призрачным светом и погубить. Больше всего на свете диавол боится того, что с него сорвут эту маску и обнаружат спрятанное им семя Божие, ибо тогда человек начнет выращивать это семя – и засветится не призрачным светом, а истинным. Дьяволу невозможно будет оставаться в человеке, потому что свет этот нестерпим для него.

И вот в драме Лермонтова мы видим этот нескончаемый хоровод масок. Внешне действие носит характер блестящего бала – это

сплошной бал, но бал, которым правит сатана. Это веселая игра, пир жизни, но горький пир, пир во время духовной чумы, ибо на этом пиру человек съедает самого себя. В этом внешнем веселье чувствуется какой-то истерический надрыв, бессознательное предчувствие надвигающейся катастрофы, расплаты за паразитическую, беспечную жизнь. За внешней веселостью и блеском разукрашенных масок просматривается томление падшей души – метафизическая тоска ее по своему истинному образу.

Придирчивый читатель, наверное, усмехнется и подумает: «Автор навязывает Лермонтову то, чего у него и в помине нет. Зачем же все обращать внутрь человека? У Пушкина все внутри происходит, у Лермонтова, так и у Гоголя можно все действие внутрь перевести – это натяжка». Чтобы у придирчивого читателя не было сомнений, скажу ему: «У Гоголя тоже все внутри происходит. Только, если Пушкин и Лермонтов это делали не вполне осознанно, то Гоголь прямо заявлял об этом. В "Развязке Ревизора" он писал: "Всмотритесь-ка пристально в этот город, который был выведен в пьесе! Все до единого согласны, что такого города нет во всей России: не слыхано, чтобы где были у нас чиновники все до единого такие уроды: хоть два, хоть три бывает честных, а здесь ни одного. Словом, такого города нет. Не так ли? Ну а что если это наш же душевный город и сидит он у всякого из нас?.. На место пустых разглагольствований о себе и похвальбы собой да побывать теперь же в безобразном душевном нашем городе, который в несколько раз хуже всякого другого города, – в котором бесчинствуют наши страсти, как безобразные чиновники, воруя казну собственной души нашей"! [125] Что так волнует нас в Достоевском, почему так поражает и уязвляет душу? – там узнаем мы свои персонифицированные страсти, изуродованный мир своей души. Так что это общее свойство великих писателей».

Метафизическая сущность персонажей

Если мы представим, что герои драмы – это персонифицированные архетипы сознания, то нам откроется подлинный смысл драмы и подлинная сущность персонажей. Место действия – душа падшего человека, ее метафизические глубины. Это драма внутренне распавшегося, разделенного в пластах своего сознания человека, который потерял свою целостность (целомудрие) и не знает себя в этой целостности, принимая за самого себя только часть своего сознания. Эти части, встречаясь друг с другом, враждуют, потому что каждая часть сознания стремится к абсолютному обладанию человеком. Но *«царство, разделившееся само в себе, опустеет»* (Мф. 12, 25); раздробленные части единого семени не могут дать всхода, сознание угасает – и человек в этой разделенности гибнет.

Три главных героя драмы: Арбенин, Звездич и Неизвестный – это

персонификации разделенных и враждующих между собой ипостасей тройственной мужской природы – это разрозненные части онтологически единой, но в падшем человеке распавшейся души. Арбенин – это слепая **воля**, узурпировавшая власть в этой душе, страстное, ревнивое и безумное сердце. Уж очень Арбенин напоминает известный персонаж Шекспира – Отелло. Даже и сюжетная линия в ключевой завязке совпадает – у Шекспира подброшенный платок, а у Лермонтова оброненный браслет являются предметами, которые провоцируют безумную ревность, приведшую к трагической гибели невинных жен персонажей. В фамилии Арбенин (Арабенин), а арабами (арапами) во времена Лермонтова называли африканцев, Лермонтов бессознательно шифрует это сходство. Неизвестный – это мстительный разум, голое **рацио**, но так как в падшем человеке целостный разум раздваивается (в результате двоедушной жизни), то Лермонтов, кроме голого рацио, рацио-обличителя, вводит еще и рацио-искусителя (Казарин). Казарин – это скептический ум (рассудок), для которого нет ничего святого (абсолютного), ум, который все подвергает сомнению и опошлению. Звездич – это слепое безвольное **желание**, животный, телесный эгоизм, перерастающий в безумное честолюбие. В его фамилии зашифрован символ – звезда. Это символ человека, – человеческих желаний (пяти чувств). У Лермонтова Звездич нигде не назван по имени – этим Лермонтов показывает, что у него не сформировано личностное начало. Неизвестный тоже не имеет имени, но он, в отличие от Звездича, потерял это начало, поэтому-то он и Неизвестный, что неизвестно его имя. Звездич военный – это тоже не случайно, потому что военный не имеет свободы выбора, он подчиняется командам свыше, а это свойство низшей, чувственной природы в человеке.

Нина – это найденный и утерянный **образ Божий** в человеке, ангел Божественной Премудрости [126]. Нина – это уменьшительное имя, истинное ее имя – Анастасия, по-гречески оно означает – **воскресение**. Так ее называет один из персонажей – Петров. Не случайно, что второстепенный персонаж, только однажды появляющийся в драме и имеющий одну единственную реплику, назван вдруг по фамилии, среди таких же второстепенных персонажей, безлично названных Лермонтовым: 1-й гость, 2-й гость, дама и т.д. Петров – это зашифрованное имя апостола, который первым назвал Спасителя сыном Божиим. Здесь он как бы обнаруживает истинное имя Нины – Настасья, называя ее еще, кроме того, и Павловной, где звучит имя и второго апостола, – апостола мудрости. Характерно, что это именно эпизодический персонаж, ибо в жизни души падшего человека появление апостола – это эпизод.

Женская природа сознания представлена двумя персонажами – второй персонаж это баронесса Штраль – она есть премудрость земная (Афродита Пандемос), в контексте драмы проявляется как

заблудившийся здравый смысл. Ее фамилия (*Штраль*) созвучна с именем аккадской богини *Иштар*. И это не натяжка – Лермонтов необыкновенно чувствителен к языковым ассоциациям, он гений таких неосознанных связей – четыре общих буквы в именах из шести букв не оставляют сомнения в том, что эта ассоциативная связь возникает у него не случайно. Лермонтов прекрасно знал, кто такая Иштар. Это богиня плодородия, плотской любви, богиня распри и войны. Она считалась покровительницей гетер и проституток. И понятно, какое отношение эта покровительница гетер имеет к Штраль, поведение которой напоминает поведение гетеры. Фамилия баронессы немецкая, она замужем за немцем – в ассоциативном ряду человека того времени это означает, – за чертом. В именах и ассоциациях Лермонтов необыкновенно точен. Имена являются у него своеобразными криптограммами, в которых сокрыт главный смысл, мотивирующий поведение персонажа.

Однако при таком множестве героев, есть все же центральный персонаж – Арбенин. Все остальные герои являются как бы персонифицированными частями его души, хотя в то же время он является и персонифицированной волей. Такой художественный прием позволяет Лермонтову средствами театрального действия показать те сложные процессы, которые происходят в душе человека.

Драма начинается сценой карточной игры. Внутренняя жизнь падшего человека по характеру отношения к миру есть азартная игра, где распавшиеся части сознания хотят ухватить с карточного стола (стола «жизни») крупный выигрыш. Девиз этой игры известен: *«Будем есть и пить, ибо завтра умрем!»* (Ис. 22, 13). Игра азартна, она затягивает человека, только начни: проиграешь – захочешь отыграться, выиграешь – прельстишься легкостью добычи. Только начни – и ты в сетях дьявола. Игра лукава – в ней выигрывает тот, кто больше умеет лукавить, кто умеет гнутья и жульничать – садясь за этот стол, про совесть надо забыть. Честолюбию за этим столом делать нечего, необузданное желание, играющее «ва-банк», как князь Звездич, уходит из-за стола ни с чем. Выигрывает здесь холодный расчет или жесткая воля.

Но больше всех выигрывает тот, кто не садится за стол, а стоит рядом со столом, в тени, и ссужает деньгами под проценты (это Шприх), под ничтожные проценты (это ничтожное место в душе), ибо расплачиваться в такой игре приходится самой дорогой «монетой», – душой. Но с точки зрения падшего человека душа ничтожна, никчемна, эфемерна (есть ли она вообще?) – и если за нее дают не эфемерное, а осязаемое на вес золото, как не согласиться, ведь отпущенное время уходит, звонок может прозвонить в любую минуту, – надо успеть насладиться жизнью, а для этого надо золото, много золота. Но бес, как известно, платит черепками, а Шприх это и есть бес, приютившийся в темном месте души человека. Лермонтов

намекает на это несколько раз по ходу пьесы, называя устами различных персонажей его то чертом, то бесом. Казарин говорит о нем: «Пусть будет хоть сам черт!.. да человек он нужный». В другой раз, когда Шприх приносит Казарину последнюю светскую сплетню, Казарин прямо говорит о нем: «Бес вечно тут как тут». Казарин (критический рассудок) вообще у Лермонтова персонаж, который говорит обо всех разоблачающую правду – и в данном случае сказана правда, которая скрывается. Шприх – фамилия немецкая, хотя и неизвестно какой он национальности. Казарин говорит о нем:

Какой он нации, сказать не знаю смело:

На всех языках говорит,

Верней всего, что жид.

В русском фольклоре этого времени черт – это почти всегда немец во фраке с длинными фалдами, немец и черт – там слова синонимы. Этот ассоциативный ряд бессознательно отложился в душе Лермонтова и поэтому он дает ему немецкую фамилию. Сама фамилия Шприх при неясном произношении звучит как штрих, или, во всяком случае, вызывает подобную ассоциацию, а штрих – это *черта* (ограниченность), то есть черт.

Метафизическая сущность игры

Арбенин (воля) когда-то был страстно увлечен игрой; от этого пагубного увлечения его спасла любовь – он полюбил Премудрость, отдал ей все свое время и начал ее возвращать в себе. Он оставил игру и «позабыл товарищей своих». Душа его вкушала сладость целомудренной жизни (теперь он даже не ездит по балам, не только к любовницам, как бывало прежде). Однако заснувшая, но еще не умерщвленная страсть требует пищи, она напоминает иногда о себе – и Арбенин едет, как ему кажется, просто так, взглянуть на игру. Но как только он появляется в игровой комнате – так тут же к нему подскакивает Шприх: «столько я о вас слышал того-сего, что познакомиться давно желаю». Душа Арбенина в целомудренной жизни очистилась немного от прежней грязи и приобрела зачатки метафизического зрения. Арбенин сразу заподозрил что-то неладное:

Он мне не нравится... видал я много рож,

А этакой не выдумать нарочно;

Улыбка злобая, глаза... стеклярус точно,

Взглянуть – не человек – а с чертом не похож.

Он понял, что перед ним не человек, но все же не сумел увидеть его истинную личину («а с чертом не похож»). Бес мастер рядиться – маскарадная жизнь это его стихия: удобная маска, всегда такая, которая приятна и лестна партнеру по разговору, услужливо скроет его и поможет войти в душу жертвы. Шприх всегда действует этим способом. Казарин, представляя его Арбенину, говорит о нем:

...с безбожником – безбожник,

*С святошей – езуит, меж нами злой картежник,
А с честными людьми – пречестный человек.*

Шприх вездесущ, «со всеми он знаком, везде ему есть дело, все помнит, знает все» – он всегда появляется там, где появляется возможность поживиться, возможность уловить чью-то душу.

Арбенин чуть было не узнал, кто такой Шприх на самом деле. Казарин точно знает, кто такой Шприх, он единственный персонаж, который несколько раз называет Шприха бесом. Но это знание у него не от чистоты души, а от ее порочности, оттого, что он уже давно сошелся со Шприхом и продал ему свою душу. В нем есть что-то мефистофельское, ироническое, насмешливое – он и сам почти, что бес, бес-соблазнитель – это он соблазняет Арбенина, склоняя его к карточной игре. Сама его фамилия является своеобразным, бессознательным шифром. Согласные «К» и «Х» очень близки по звучанию – Казарин это Хазарин (хазары исповедывали иудейский закон). Казарин – это иудей, то есть та часть души, которая не принимает Христа. Это скептик-рассудок, который все подвергает сомнению и опошлению. Это порочная, безвольная, проданная дьяволу, неспособная, противостоять соблазнам часть души, та часть, которая уже стала бесовской. Он действует почти как воплощенный бес, поэтому Шприх и говорит ему, когда он приходит соблазнить Арбенина карточной игрой: «Мы сладим дружно». А Казарин говорит про Шприха, знакомя его с Арбениным (характерно, что именно он это делает, тут чувствуется незримый сговор): «Да человек он нужный... ты его полюбишь, я уверен». Так может говорить только тот, кто сам испытывает такие чувства к Шприху и кто сам нуждается в его услугах. Но Арбенин еще не утерял своего целомудрия, он понимает – то, что ему в качестве портрета Шприха хочет преподнести Казарин, есть лишь маска, разукрашенная лярва; он чувствует скрывающуюся под этой маской нечистоту (нечистого). «Портрет хорош, – оригинал-то скверен!» – отвечает он Казарину на предложение полюбить Шприха.

И вот среди игроков Арбенин видит проигравшегося князя Звездича (то есть он видит свое желание поиграть). Он знает, что такое игра, и какова цена выигрыша: «Но чтобы здесь выигрывать решиться, – наставляет он князя, –

*Вам надо кинуть все: родных, друзей и честь,
Вам надо испытать, ощупать беспристрастно
Свои способности и душу по частям
Их разобрать, привыкнуть ясно
Читать на лицах чуть знакомых вам
Все побужденья мысли, – годы
Употребить на упражненья рук,
Все презирать: закон людей, закон природы.
День думать, ночь играть, от мук не знать свободы.*

Князь (слепое желание) в растерянности, но, несмотря на такое наставление Арбенина (воли), все же решается сесть за игру. И тут, как говорится, бес дернул за руку Арбенина: «Погодите, – говорит он князю, – я сяду вместо вас. И если б... (останавливается – пишет Лермонтов) То... (смотрит на князя пристально и переменяя тон – отмечает эту перемену в Арбенине Лермонтов) говорит князю, – дайте мне на счастье руку смело, а остальное уж не ваше дело!» – подходит к столу и садится за игру. Мы видим, как Арбенин несколько раз останавливается, перед тем как сесть за стол – это очень важно для понимания того, что с ним сейчас происходит. Арбенин знает, что такое игра, знает ее жестокое правило: садящийся за стол должен продать душу – и это несколько раз останавливает его. Но бес лукав – он внушает ему, что он совершает благородный поступок, спасает жизнь [127]проигравшегося князя. Однако это всего лишь маска, красивая маска, под которой бес хочет пробраться в душу Арбенина. Он и сам потом признается в истинной причине, побудившей его сесть за карточный стол. На признательное излияние чувств князя:

«Большую жертву вы мне сделали», – Арбенин отвечает: «Ничуть. Я рад был случаю, что б кровь привести в волненье, тревогою опять наполнить ум и грудь». Вот она истинная причина – это неутихшая страсть к игре. На самом деле он оживляет засохшую страсть, пестует свое безумное желание. Очень интересно, что Арбенин перед тем, как сесть за стол просит Звездича дать ему руку. Рукопожатие в данном случае – это передача беса желания от Звездича к Арбенину. Казарин (воплощенный порок) видит, что в это время происходит с Арбениным, – его, опытного игрока не обманешь:

*Женился и богат, стал человек солидный,
Глядит ягненком, – а право, тот же зверь...
Мне скажут: можно отучиться,
Натуру победить. – Дурак, кто говорит;
Пусть ангелом и притворится,
Да черт-то все в душе сидит.*

Шприх потирает руки, он увидел мастера, – виртуоза страсти. «Видно, что мастер», – говорит он в это время, ведь это обещает ему большие барыши, проценты с души, а то и всю душу – потерянная было для него душа снова попала в сети, хотя о том и не подозревает. Недаром один из игроков называет здесь Арбенина «Ванькой Каином» (у Лермонтова ничего случайного не бывает) – это начало метафизического убийства, убийства в себе чистоты, Премудрости, целомудрия. Арбенин выиграл, но вспомним, что он говорил о том, кто здесь выигрывает – и вот все это произошло в глубинах его духа. Выигрыш дорого ему достался, пришлось заплатить душой – душа его запятнана и образ Божий в ней растоптан. Кровь его приведена в волненье, ум и сердце наполнились тревогой – яд ненасытной страсти отравил сердце и замутил разум – теперь он уже не способен отличить

добро от зла, сознание пошло блудными путями. Одна удовлетворенная страсть (здесь только начни) влечет за собой и другую – и вот Арбенин, после женитьбы не ездивший по балам, ибо стяжание Премудрости требует аскетической жизни – теперь вдруг говорит князю:

Рассеяться б и вам и мне нехудо.

Ведь нынче праздники и, верно, маскарад...

Поедемте?

Сущность маскарада в контексте развития страстей

Игра в карты сродни маскараду, здесь надо лукавить, одевать на себя маски – и вот надетая для игры маска, влечет уж в маскарад, – в маскарад светской жизни, на парад мертвых масок. До того момента, как Арбенин сел за карточный стол, он видел маски и умел под маской обнаружить истинный образ, от маски у него было инстинктивное отталкивание, а теперь его вдруг понесло к маскам – в маскарад. Шприх доволен, он не ожидал такого быстрого падения, но теперь вдруг появилась возможность проникнуть в душу своего «подопечного». «С Арбениным сойтись я хочу», – говорит он, когда Арбенин с князем покидают игорный зал, устремляясь в маскарад. Он готов тут же устремиться за ними, но бес еще и чревоугодник – ему трудно справиться с искушением пообедать за чужой счет, правда не без пользы для основного дела, – за столом он собирается навести кое-какие справки об Арбенине.

Нельзя дурными средствами делать благие дела, ибо зло развивается по собственным законам, оно обладает инерцией выбранного направления – один дурной поступок неизбежно влечет за собой целый ряд недобрых дел, – образуется порочный круг, из которого уже невозможно выбраться без перемены направления (без раскаяния). Вступая в жизнь-игру, человек вынужден принять безнравственные правила этой игры. Зло, посеянное в душе человека, быстро, как сорняк среди культурных растений, дает всходы и забивает посеянное добро. Сорняк растет быстрее культурных растений. Зло растет само по себе, по закону необходимости, добро требует культивации (культы, культуры), его выращивание требует усилий со стороны человека, подвига – добро творится в свободе. Вступая на путь зла, человек теряет свободу и подчиняется необходимости развития и умножения зла. Поэтому попытка оправдать порочное дело благим мотивом – это всегда хитрая дьявольская уловка нашей тьмы. На примере Арбенина Лермонтов показывает действие этого закона.

Маскарад поначалу разочаровывает Арбенина, игра масок в нем была уже почти изжита – и она не производит такого волнения в крови, какое произвела в нем карточная игра. Но через князя Звездича (через свое желание) он постепенно втягивается и в

маскарадную игру. Он начинает наставлять князя, который посмел ему возразить едким, отрезвляющим и разоблачающим его тайные намерения замечанием: «Все маски глупые...

Арбенин:

...маски глупой нет:

Молчит... таинственна, заговорит... так мило

Вы можете придать ее словам

Улыбку, взор, какие вам угодно...

Таким способом Арбенин учит князя искусству воображения, фантазирования [128] – он учит его создавать под маской фантом, чтобы этим разжечь свое желание. Ведь, чем хороша маска, – как бы говорит он, – а тем, что под маской можно вообразить, что угодно – «графиню», «княжну», «Диану», «Венеру». Воображение – это способ разжечь свое желание. В такой дьявольской игре воображения одна маска легко заменяется другой, ибо совершенно все равно под какой маской воображать себе графиню. Арбенин знает эти тонкости игры воображения – в ответ на вопрос князя, где отыскать потерянную маску, он отвечает:

Любую подцепите;

Здесь много их – искать недалеко!

Князь:

Но если не она? –

Арбенин:

... что за беда?.. Вообразите...

Здесь Лермонтов вскрывает самую суть этой дьявольской игры в маски. Маска не дает увидеть правду, – она задает работу воображению, а воображение порождает иллюзию, которая становится как бы второй маской, но оживленной воображением, так сказать, «душой» мертвой маски, ее фантомом. Мертвая маска оживает, но животворную энергию эта лярва похищает из благодатного источника, с которым человек связан через образ Божий в нем. Эта игра воображения будоражит кровь, производя приятное возбуждение в теле – род наркотического опьянения. Но очень скоро наступает отрезвление, с «похмелья» болит голова – тело томится и снова требует «наркотика» – человек снова опьяняет себя восторгом воображения – ум его помутняется – и он теряет способность видеть духовные реалии в истинном свете – их заслоняют фантомы, вскормленные его воображением. Теперь уже человек не может ориентироваться в этом метафизическом пространстве – он неизбежно попадает в ловко расставленные дьявольские сети и погибает. Опьянение восторгом воображения приводит к духовной слепоте.

И вот князь Звездич (желание) уже захвачен этой игрой воображения – воображение живо рисует под маской прекрасный образ. Но в этой игре нельзя рассчитывать на свое зрение (на

логически убедительную, внешнюю связь всей поступающей для ориентирования в этом пространстве информации) – князь обманывается (а вместе с ним и Арбенин) – под маской совсем другая: не та, которую лелеяло воображение, и не та, на которую указывали внешние признаки (браслет). Под маской оказалось не Небесная Премудрость, а земная – желание искало целомудрия, а нашло под маской разврат; алкало целостности, а нашло лишь разрозненные остатки здравого смысла.

Баронесса Штраль (земной рассудок, поврежденный здравый смысл) скрывается под маской. Жизнь-маскарад привычна для нее, интрига – это ее стихия. Маска, надетая на лицо – это способ скрыть себя, не дать узнать какова ты на самом деле. Здравый смысл в падшем человеке всегда в маске – он блудник(ца), в падшем человеке он служит его страстям и потому ему надо **маскировать** эти страсти, облекать их в маску благородных порывов. Баронесса произносит громкие слова о любви, но настоящая любовь требует искренности, открытости, она не терпит масок – эти слова лишь **маскировка** грубой похоти. На самом деле, это светская интрижка, ведь при малейшей опасности светской огласки баронесса отказывается от своей «любви». И вот здравый смысл (баронесса) вместо того, чтобы распутывать нить беспутной жизни – еще больше запутывает ее, ввергает всех окружающих в обман-неразбериху, выдавая чужой браслет (браслет Премудрости) за свой. Желание, обманутое словами любви, ввергается в духовный разврат – оно начинает волочиться за блудным здравым смыслом, который разжигает в нем блудную похоть и страсть честолюбия. Такое бесплодное фантазирование, порождая ложную идею-фантом, постепенно поработывает человека. Он подчиняет свою жизнь этой ложной идее, – и идея начинает в нем воплощаться. Он становится носителем этой ложной идеи, ее живым свидетелем. Но так как идея эта ложная, то он свидетельствует о лжи. Ложь же приводит к разрушению и самоистреблению.

Фантазмы начинаются от безделья – у людей, живущих праздной, безответственной жизнью (на паразитическом балу жизни). Жертвой фантазий становятся люди, оторванные от органических основ жизни. Эта болезнь возникает у тех, кто живет искусственной внутренней жизнью – масколудством. Внутреннее масколудство отсекает человека от его «земли» (почвы), ибо эта почва закрыта маской. Человек не знает своей почвы, и даже не хочет ее знать, потому что труд по ее возделыванию связан с грязью. Масколудство – это возможность избежать этого грязного труда, ведь гораздо легче изобразить что-то на маске, чем сделать это внутри себя. Но не только «земля» человека закрыта от него маской – маской закрыто и «небо». Масколудство совершенно отрывает человека от своих корней, земных и небесных – он вырывается из органических основ жизни, в которых совершается внутреннее развитие и становление человека. Земля – это

органический уклад народной, семейной и государственной жизни. Небо – это жизнь в Боге.

Лишив себя органической связи с небом и землей, человек как бы повисает между ними, – в воздухе, где и становится добычей воздушного князя. Здесь носятся обольстительные идеи-иллюзии, которые не имеют корня в истинном бытии, ни на небе, ни на земле. Оторвавшись от корней, человек уже совершенно не способен им противостоять – они поселяются в искаженном сознании человека. Несмотря на свою сознательную изолированность от основ бытия, человек все же сверхсознательно остается связанным с ним через наличие в нем образа Божия, поэтому беспочвенные идеи-иллюзии, через паразитирование на древе жизни, получают как бы некое подобие воплощения (призрачность). Это есть внутренний вампиризм, истощающий самые сокровенные силы человека и приводящий его к саморазрушению.

В разгар маскарада, то есть на пике накала страстей, перед Арбениным (страстной волей) неожиданно является Неизвестный (его собственный разум) – так всегда бывает в критических ситуациях. Арбенин не узнает свой разум. Еще в юности Арбенин предал свой разум, отделил его от себя, – в результате чего произошло расщепление целостности сознания. Это род шизофрении, – **сумасшествия**. Он отстранил от себя разум-обличитель и сдружился с рассудком-скептиком (Казариным), – поэтому он и не узнает свой разум в таком забытом качестве: «Кто этот злой пророк... он должен знать меня». Но в то же время он понимает, что знаком с этим неизвестным ему человеком, потому что тот наговорил ему таких интимных, обличающих его истинные мотивы присутствия в маскараде вещей, которые может знать только очень близкий человек, а Неизвестный знает об Арбенине все, ведь он же его собственный разум. Но для Арбенина разум неизвестен – он всю жизнь жил страстями, волею. Разум прячется от Арбенина под маской, чтобы он его не узнал, – Арбенин никогда не церемонился с ним, – он всегда обрушивал на него свой гнев, когда тот появлялся в критические минуты [129]. Вот и сейчас Арбенин взбешен, неизвестный пророк вздумал его обличать – он в гнев изгоняет его. Однако изгнанный пророк (разум-обличитель) в критические минуты видит лучше и дальше воли (слепого, самоутверждающегося и страстного сердца) – Неизвестный пророчит Арбенину, что с ним случится в эту ночь несчастье. Разум в падшем человеке робок, забит страстной, слепой волей – он может быть лишь пассивным холодным наблюдателем, злым пророком и коварным мстителем.

Сразу же после того, как Арбенин расстаётся с Неизвестным, к нему подсказывает Шприх – он обеспокоен, жертва встретила со своим разумом, как бы жертва не выбралась из ловко расставленных сетей: «Кого вы так безжалостно тащили?» Но убедившись, что

Арбенин не узнал, кто такой на самом деле Неизвестный, – он успокоился. Однако все-таки решил на всякий случай еще больше углубить пропасть между волею и разумом, – и рассказал Арбенину, как Неизвестный после стычки бранил его.

Браслет – символ внешнего познания

Любопытно, что сразу же после того, как Арбенин изгоняет Неизвестного, Лермонтов дает две ремарки: «Шприх является. На канаве сидят две женские маски, кто-то подходит и интригует, берет за руку... одна вырывается и уходит, браслет спадает с руки». Эти ремарки полны загадочной символики, смысл первой мы уже прояснили. Попытаемся понять смысл второй. Две маски, сидящие на канаве – это Нина и баронесса Штраль. Нина (Премудрость) тоже пришла на маскарад, она не могла не прийти сюда, – она ведь жена Арбенина. Она надела маску, чтоб ее не видел Арбенин, сейчас, во время пробуждения своей страсти, он не хочет видеть ее, а она никогда не насилует свободы человека. Но она обручена с ним (браслет здесь символ этого обручения), и должна следовать за ним, хотя и неузнанной, ведь она еще не изгнана, не опорочена. Она хоть и под маской, но не принимает этой игры в маски (отвергает притязания интригана) – остается верной Арбенину. Но Арбенин заблудился и с гневом изгнал обличающий его разум – именно в тот момент спадает браслет с руки его жены, чтобы перейти на руку другой (земной премудрости), потому что Арбенин через Звездича завел с ней интригу. Характерно, что браслет в данном контексте является символом ее верности, но в глазах Арбенина и Звездича, принявших игру в маски, этот же браслет становится символом неверности. Хотя Арбенин на маскараде и без маски, но внутренне он эту игру в маски принимает. Нина же, будучи в маске, отвергает ее.

Вторая маска (баронесса Штраль) подбирает браслет. Маска дает возможность выдавать чужие вещи за свои, ведь тот, кто не видит истинное лицо под маской, тот ориентируется по внешним признакам. Арбенин и Звездич – в плену страстей, и потому потеряли способность срывать маски. Они становятся жертвой путаницы с браслетом, внешний атрибут (вещь) для них становятся главным аргументом для принятия лжи как истины. Это прелесть позитивистского, материалистического взгляда на мир, так сказать, строго научного подхода, при котором из поля зрения совершенно исключается метафизическая суть явления (которая на самом деле и определяет явление). Анализу подвергаются только внешние его признаки. На основе добытых фактов выстраиваются теории, где вещь (внешний атрибут), взятая, так сказать, на ощупь, закладывается как краеугольный камень теории. Вещь здесь выступает в роли идола – поэтому это есть род идолопоклонства.

Лермонтов с гениальной простотой, средствами поэзии,

показывает метафизическую суть этой прелести. Он открывает нам, как эта прелесть зарождается, развивается и к каким разрушительным последствиям в душе она приводит. В этом смысле Лермонтов выступает как пророк, ибо он предсказал последствия этого прельщения задолго до того, как человечество пожало его плоды.

Характерно, что браслет не сразу явился в глазах Арбенина мистическим знаком измены, – только аффект ревности делает эту вещь (материальный факт) доказательством измены. Так что сам по себе такой материальный факт ни о чем еще не говорит. Он начинает говорить только тогда, когда является аффект (страсть) и только то, что диктует нам этот аффект. Магия научного познания заключается в материализации (в опредмечивании) наших аффектов. Научная теория, как метод познания, становится своеобразным «прокрустовым ложем» (ограниченностью), на которое помещаются только те наблюдаемые факты, которые умещаются на нем, то есть те факты, которые нам хочется взять, которые желательны нам, выгодны для этой теории. Остальные факты (бесконечность фактов внутреннего духовного опыта) отбрасываются, – отпиливаются пилой незадачливого Прокруста. Таким методом жизнь в ее целостности на этом ложе смерти уничтожается. Целостное познание – это познание, предполагающее наличие абсолютного Всеединства (Бога). Отвергая Абсолютное Бытие, человек, естественно, и не может Его познать. Его познание, в таком случае, есть только открытие относительных истин, частных. Он фатально обречен на познание внешнего, как говорили святые отцы, «многосоставного» бытия [130].

После бала, когда опьянение восторгом прошло и появилось трезвое видение реальностей, Арбенин спохватился и раскаялся в содеянном:

И что же я там делал, не смешно ль!..

Давал любовникам советы,

Догодки поверял, слыхал браслеты (то есть пытался по внешним признакам установить суть явления)...

И за других мечтал (то есть создавал фантомы),

как делают поэты...

Ей-богу (здесь хоть и в качестве междометия, но не случайно обращение к Богу, ибо это есть раскаяние),

мне такая роль

Уж не под леты!

Это раскаяние (*μετανοια* – критика своих деяний, перемена ума) мысленно возвращает его к своей возлюбленной, он с нетерпением ожидает ее прихода, – он знает, что беседа с ней принесет ему очищение от нечистоты, которой он запятнал свою душу. Он ждет появления своего собственного внутреннего света (совести – духа Премудрости), который *открывает* новый, неведомый мир. Так уже было, когда он впервые встретил ее:

*Скоро черствая кора
С моей души слетела, мир прекрасный
Моим глазам открылся не напрасно,
И я воскрес для жизни и добра.*

Не случайно здесь стоит слово воскрес, ведь Нина на самом деле носит имя Анастасия, – воскресение в переводе с древнегреческого. В Православии слово воскресение, кроме привычного смысла, имеет и смысл, соотносимый с земной жизнью. Воскресение (*αναστασις*) понималось святыми отцами как исправление природы человека [131].

Поэтому Нина очень хорошо знает о неисправленной природе Арбенина, ее незамутненная любовь дает ей и чистоту зрения. В разговоре после бала, она намекает ему на это:

*...когда красноречиво
Ты про любовь свою рассказываешь мне
И голова твоя в огне,
И мысль твоя в глазах сияет живо,
Тогда всему я верю без труда;
Но часто...*

Здесь Нина не договаривает, но она хотела сказать Арбенину, что часто в нем пробуждается неизжитый зверь – и если он не сумеет обуздать его, то этот зверь погубит его.

Ревность как потеря целостного видения

Зверь не заставил себя долго ждать. Возбуждись карточной игрой и насытившись энергиями маскарадного разврата, он восстает в новой страсти – ревности. Яд ревности моментально отравил рассудок и сердце Арбенина – он теряет последние остатки целостного видения – новая страсть совершенно ослепляет его – в гневе он уже ничего не способен видеть, кроме масок и собственных иллюзий. Арбенин и сам испуган пробуждением своего зверя, но теперь уже нельзя его остановить – кипучая лава его подземелья устремила на поверхность – и «плоха забава с ее потоком встретиться». «Тогда не ожидай прощенья», – угрожает Арбенин Нине, –

*Закона я на месть свою не призову,
Но сам без слез и сожаленья,
Две наших жизни разорву!*

Покушение на убийство или самоубийство (для Арбенина убийство Нины равносильно самоубийству) – есть закономерный конец, к которому приводит человека вереница страстей. Это есть дно падения в этой нисходящей лестнице страстей, недаром Иуда покончил жизнь самоубийством, а грех Адама и Евы уже в первом поколении породил убийцу, – Каина. Арбенин и становится Каином. Лермонтов задолго до убийства Нины устами случайного персонажа называет его Каином и Иудой.

Гнев помрачил его ум – он не поверил своему сердцу, хоть и

страстному, но в данном случае свидетельствовавшему невиновность Нины. Он поверил помраченному грехом уму, который выстроил логическую цепь доказательств виновности Нины. Все суждения в этой цепи сходятся в главном узле связи – в браслете. Внешняя связь явлений (вещь), – становится главным аргументом для обвинения. Целостность и глубина сознания (целомудрие) утеряна и разрозненные, помраченные страстями и отчужденные друг от друга его части не могут быть свидетелями истины. В этой разрозненности и помрачении сознания человек обречен на заблуждения.

Ревность Арбенина – есть символическое выражение собственнических претензий воли на абсолютное и безраздельное обладание Премудростью в отчуждении от остальных частей сознания. Такое нецелостное (нецеломудренное) обладание Премудростью приводит к ее гибели в человеке. Падший человек видит в своем помраченном сознании мир перевернутым – иерархия ценностей перепутана, понятия смешены (отождествлены по несущественным, внешним признакам).

И вот Арбенин производит кошунственное смешение в своем сознании, – оно и ведет его к убийству. Свою спасительницу (свое воскресение) он называет «гиеной», «змеей». Это уже клевета на самое святое в человеке, на образ Божий. В таком состоянии человек уже полностью одержим дьяволом, ибо это он есть клеветник и отец лжи.

В падении своем человек обрастает грехами, как снежный ком обрастает снегом при скатывании с горы. Цепь грехов растет, слепота усиливается, а жизненная сила тает, напивая фантом-иллюзию, созданную воображением. Опустошив человека, она требует крови – убийства,

Арбенин находится в том состоянии, когда душа его становится глуха к любви (это еще один из признаков бесовской одержимости), ведь Нина здесь ему признается в любви и прощает ему ревность. Но бес не знает ни прощенья, ни раскаянья – он «неумолим», он не прощает, он не знает милосердия, он знает лишь закон («око за око, зуб за зуб»), он требует казни.

Тогда Нина прибегает к крайнему средству, чтобы остановить Арбенина. «Однако есть и Бог... он не простит», – произносит она в отчаянье. «Жалею!» – надменно отвечает Арбенин – это предупреждение не останавливает беснующегося. Тьма усиливается... Страсти накаляются как огонь в аду. Арбенин сам признается, что это огонь адский: «Целый ад мне в грудь ты бросила».

«Жалею!» – таков высокомерный ответ Творцу всего сущего. Он показывает, что Арбенин находится в бесовской прелести, – гордыне. Это самый страшный порок, ибо гордыня затрагивает высшую сферу сознания человека, – духовную. Гордыня, как говорили святые отцы, мать всех грехов, корень всех зол, – самая большая нечистота души.

Она влечет человека и к самому страшному греху – богоборчеству, к метафизическому самоубийству. Здесь Лермонтов показывает диалектику развития страстей: как необузданные низшие страсти, – душевные, порождают более высокие страсти, – духовные.

Маскарад как иллюзия и духовное смещение

Князь Звездич (желание) так же, как и Арбенин, попал в маскарадные сети беса – он в плену иллюзии и тому причиной опять-таки является браслет. Звездич живет внешним видением – внутреннее видение, внутренний свет целомудрия в нем еще и не рождался – он только тянется к нему, желает его, но по слепоте своей принимает внешний «свет» (светскую жизнь) за внутренний свет – путает Премудрость с порочным здравым смыслом. Та же, которая скрывается под маской и обольщает его словами любви, делает это, по ее собственному признанию «от скуки, от досады». Это просто маскарадная интрижка, – она позволяет, свалив все издержки на кого-нибудь, подвернувшегося под руку, всегда выйти из игры незамеченной.

«Нет, я себя спасу... хотя б на счет другой», – говорит баронесса, когда узнает, что интрига ее может быть разоблачена, что она будет опорочена в глазах света. Слово «свет» звучит здесь иронически, потому что баронессе не заботит то, как она будет выглядеть в глазах истинного Света. Она не хочет быть действительно непорочной – ее волнует только то, чтобы быть неопороченной перед другими людьми, чтобы только об этом грехе никто не узнал. Интересно, что как только баронесса произносит эти слова – тот час же к ней является Шприх и напоминает ей о неуплаченных процентах (процентах с греха). Впрочем, с процентами он готов подождать, – он чувствует, что запахло не только большими процентами, а целым капиталом в душе, ведь баронесса уже готова распустить про Нину злобную клевету.

Здесь Лермонтов показывает, как развивается болезнь в душе человека при дальнейшем падении – теперь человеку отказывает (изменяет) и здравый смысл. Масколудство постепенно ослепляет человека и переворачивает в его душе все ценности. Только ослепленный человек (лишенный здравого смысла) может гибель назвать спасением.

«Теперь я спасена», – радостно восклицает баронесса, когда распускает слух об измене Нины. В ее устах эти слова звучат горькой иронией, ведь после этого бес является занять место в ее душе.

Жизнь-игра устроена как машина, в которой каждый вступающий в игру является винтиком огромного механизма – всякий выбывающий из игры должен быть заменен или снова возвращен в эту машину, иначе машина остановится. Арбенин, войдя в игру, повернул колесо этой машины, перемалывающей души. Чтобы выйти из игры – надо выдержать атаку тех, кто снова будет втягивать тебя в

игру. Арбенин уже не способен на такое противостояние – он поражен своими страстями – новая страсть овладела им – мстительность. Он снова будет вовлечен в игру, где карточный стол сделается орудием его мести.

Казарин приходит в дом Арбенина; чтобы снова его «втянуть в игру». Шприх, почуяв добычу, тут же является, чтобы помочь делу. «Мне очень нужно с тобой поговорить», – поясняет Казарин свою радость по поводу появления Шприха. Разумеется, когда дело идет о соблазнении кого-нибудь, то с кем же нужна говорить на эту тему, как не с бесом. И Шприх с полупамятка понял Казарина. «Мы сладим дружно», – отвечает он Казарину, как бы откликаясь на его мысль. Он спешит ускорить дело, распространив клевету на Нину. Заодно он хочет и Казарина проверить на отношение к клевете. Но внутреннее зрение Казарина уже давно умерщвлено игрой, мир для него «колода карт, жизнь – банк», он способен только на бесовидение, но не на видение сущности вещей, – и потому с легкостью принимает эту злобную клевету на Нину (Премудрость):

Итак, Арбенин – как дурак...

Попал впросак,

Обманут и осмеян явно!

Женитесь после этого (то есть отдавайте свою жизнь Премудрости).

В мире масок и карточной игры нет ничего абсолютного – в нем «все условно», – так наставляет Казарин Арбенина. Чтобы человек решился войти в эту жизнь-игру – надо ему доказать относительность бытия, уверить его в том, что никакого Абсолюта (Бога) – нет. Мир масок и игры – это безбожный мир, относительный и преходящий (временный). Казарин (рассудочно-искушающая часть души) – это философ-релятивист, безбожник. Лермонтов показывает, как жизнь-игра закономерно приводит человека к безбожию. Он выступает здесь как грозный пророк. Через мифологические символы, которыми всегда пользовались пророки, он показывает, что ожидает человечество, принявшее жизнь-игру.

Игра как натуралистический соблазн

В игре человек ощущает себя титаном, он ярко переживает все происходящее вокруг: остротой переживаний будоражатся чувства, ослабляется контроль разума – человек чувствует, как за спиной вырастают крылья, но это демонические крылья. Титанизм близок к гениальности, только в гении сильно личностное начало (образ Божий), которое помогает гению обуздать возбужденные стихии. Титан же, вследствие измены образу Божию, подпадает под власть хаотических стихий. Стихии начинают им управлять – он разрушается как личность. Титанизм – это осуществленный до конца натурализм. Титан не знает воздержания ни в чем. Гений, хотя и знает

титаническую бездну, но умеет удержать себя на краю ее, чтобы не быть поглощенным ею, – он хотя бы в малой степени аскет.

Арбенин – одаренный человек, с зачатками гениальности (Лермонтов шифрует это в его имени Ев-**гений**), но он предаёт этот свой дар и становится титаном. Отчество Арбенина Александрович. Александр – по-гречески защитник человека. Арбенин был предназначен к тому, чтобы быть гением-защитником человечества, но ложно направленный дар превращает его в титана-истребителя человека.

Казарин также одарен – он философ, он смотрит на вещи шире, чем обыкновенные люди, но ум его, обращенный на служение страстям, становится мефистофельским – он зрит бесовскую суть вещей, а не Божественную глубину их. Он тоже титан. «Тут сквозь душу переходит страстей и ощущений тьма», – рассказывает он о карточной игре и, вскрывая самую суть титанизма, говорит:

*И часто мысль гигантская заводит
Пружину пылкого ума...
И если победишь противника уменьем,
Судьбу заставишь пасть к ногам твоим с смиреньем –
Тогда и сам Наполеон
Тебе покажется и жалок, и смешон.*

Суть титанизма – это соревнование, соревнование с человеком, с судьбой, с самим Небом – и в этом соревновании-игре титан всегда хочет быть первым. Жизнь титана – это бесконечный чемпионат, первенство, соревнование. Это мания величия, доведенная до крайних пределов, – до такого состояния, в котором титан ощущает себя сверхчеловеком, вершителем судеб человечества. Для него не существует никаких нравственных ограничений. «В каком указе есть закон иль правило на ненависть и месть?» – спрашивает Арбенин Звездича. Он имеет в виду только внешний закон, юридическое предписание (игра ведется всегда по внешним правилам), но он забывает внутренний закон: «*Ненавидящий брата своего, есть человекоубийца*» (1 Ин. 3, 15), «*Мне отмщение, Я воздам*» (Рим. 12, 19). Власть над судьбой, над людьми для титана становится самоцелью, а человечество средством достижения этой цели, поэтому на пути к этой цели становится возможным все: ложь, клевета, подкуп, совращение и даже убийство (что значат несколько трупов, если речь идет о судьбах всего человечества). Бог дал жизнь человеку, поэтому никто, кроме Бога, не может и отнять ее у него. Но мания величия доводит человека до того предела, когда он поставляет себя на место Бога и берется решать последний вопрос: кому жить – кому умереть.

Арбенин берет на себя ответственность за решение этого последнего вопроса, он воображает себя справедливым судьей. Он берется решить вопрос о виновности Нины, берется судить ее, хотя сказано: «*Не судите, да не судимы будете*» (Мф. 7, 1). Но в этом суде

он не ведает, как Бог, глубин человеческой души, он судит по внешнему, – по браслету. Ложная идея, порожденная браслетом, становится руководящим принципом для решения главного вопроса жизни – и теперь этой ложной идее Арбенин готов принести в жертву человеческую жизнь. Так Лермонтов показывает, что внешне убедительная логическая цепь не может быть руководящим принципом для решения нравственных вопросов и для суда над человеком.

Жизнь-игра – это бесконечная, ничем не обузданная и ненасытимая жажда наслаждений. Это паразитическое потребление, без всякого воспроизводства. Это потребление, потребление, потребление – пьянство и разврат. «Утром отдых, нега, воспоминание приятного ночлега...» – напоминает Казарин Арбенину как они проводили свои дни в молодые годы, –

*Потом обед, вино – Рауля честь...
В граненых кубках пенится и блещет,
Беседа шумная, остроумие не перечесать,
Потом в театр – душа трепещет
При мысли, как с тобой вдвоем из-за кулис
Выманивали мы танцовщиц и актрис...*

Уговаривая Арбенина возвратиться к игре, Казарин (порочная, соблазняющая часть души) выступает в роли демона-искусителя. Его соблазнительная речь звучит прямо-таки как катехизис игрока и масколуда. Это жестокие, безнравственные правила игры, которые должен принять всякий вступающий в жизнь-игру. Его речь достойна самого Мефистофеля – это верх цинизма:

*Положим, например, в игру или разврат
Ты б захотел опять пуститься,
И тут приятель твой случится
И скажет: «Эй, остерегися, брат».
И прочие премудрые советы,
Которые не стоят ничего.
И ты случайно, так, послушаешь его, –
Ему поклон и многи леты;
И если он тебя от пьянства удержал,
То напои его сейчас без замедленья
И в карты обыграй в обмен за наставленье.
А от игры он спас... так ты ступай на бал,
Влюбись в его жену... иль можешь не влюбиться,
Но обольсти ее, чтоб с мужем расплатиться,
В обоих случаях ты будешь прав, дружок,
И только что отдашь уроком за урок.*

Мефистофельские речи подействовали – порочное семя упало на раскаленную адским огнем почву. В состоянии опьянения страстями Арбенин оказался хорошим учеником «Мефистофеля» – семя возшло

мгновенно: «А, князь ...За урок я заплачу вам честно», – говорит Арбенин, прослушав этот мефистофельский монолог Казарина. В душе его уже созрел план убийства князя.

Если в мире «все условно», если нет Абсолюта, нет Бога, то в таком относительном мире все позволено: обман, разврат, пьянство и даже убийство – вот куда ведет логика релятивизма. Лермонтов показывает на примере Арбенина закономерность развития релятивистской идеи.

Казарин видит, что Арбенин уже созрел для настоящего зла, но совершить это зло ему мешает связь с женой – пока эта связь существует, Арбенин может остановиться на пути порока и раскаяться. Поэтому стратегическая задача беса-соблазнителя лишить человека связи с его «ангелом-хранителем», с Образом Божиим в нем (Премудростью). Казарин делает полунамеком осторожный тактический ход:

Последний пункт осталось объяснить:

Ты любишь женщину... ты жертвуешь ей честью,

Богатством, дружбою и жизнью, может быть...

Но ей за что тебя благодарить?

Арбенин, в таком состоянии, хороший ученик порока – он понял своего учителя-мефистофеля с полунамека:

Да, да, ты прав: что женщине в любви?

Победы новые ей нужны ежедневно,

– развивает он мысли «учителя», –

Беспечность и покой – не для меня они!...

Мне ль быть супругом и отцом семейства.

Мне ль, мне ль, который испытал

Все сладости порока и злодейства,

И перед их лицом ни разу не дрожал?

Прочь, добродетель: я тебя не знаю,

Я был обманут и тобой,

И краткий наш союз отныне разрываю –

Прощай – прощай!...

Путь к преступлению

Преступление невозможно в союзе с образом Божиим. Прежде, чем его совершить, нужно мысленно отрешиться от него, предать его. Как только Арбенин разрывает свой союз с Премудростью – душой его овладевает злой демон. Демон жаждет крови – жаждет мести. Арбенин идет в дом князя, чтобы убить его. Но в самый последний момент что-то его останавливает:

Не могу!

Да! это свыше сил и воли!.

Я изменил себе, я задрожал,

Впервые во всю жизнь... Давно ли

Я трус?.. трус...

Он даже не понимает, что его останавливает, – он считает, что это проявление трусости. Но это вовсе не трусость, – его останавливает тот свет, который он накопил за время совместной жизни с Премудростью, – это просто жатва добра (впервые в жизни, как признается сам Арбенин). Но в слепоте своей он не распознает в себе его действие – и потому изгоняет его из себя. Демон предлагает ему иной род убийства, куда более коварный, чем тот, который поначалу избрал он. Это убийство совершается совершенно хладнокровно, обдуманно, коварно – оно не имеет ничего общего с аффектом – это уже род демонического самоутверждения. Арбенин делает «успехи» на пути порока:

Верней избрать я должен путь...

И замысел иной глубоко

Запал в мою измученную грудь.

Так, так, он будет жить... убийство уж не в моде:

Убийц на площадях казнят.

Так!.. в образованном родился я народе:

Язык и золото... вот наш кинжал и яд!

Здесь Лермонтов проходится по поводу дворянства. Арбенин – дворянин. «В образованном родился я народе», – с горькою усмешкой восклицает Арбенин, имея в виду, по-видимому, свое дворянское происхождение. Если бы Лермонтов имел в виду весь русский народ, тогда непонятно было бы, почему о русском народе говорится как об образованном, ведь дворяне считали свой народ невежественным.

При выходе, в дверях, Арбенин сталкивается с баронессой. Он принимает ее за Нину. Духовная слепота дошла в нем до такой степени, что он не может отличить Премудрости от здравого смысла. Баронесса уже готова разоблачить свою интригу, – открыть ему глаза на происходящее, но в состоянии одержания страстями он неспособен слышать в себе даже голос здравого смысла.

Когда человек, предавший Премудрость, попадает в критические ситуации, то ему на помощь приходит здравый смысл, который в эти моменты как бы выходит из фантастического маскарадного мира, – отрезвляется, пробуждается от духовной спячки. Баронесса раскаялась в сотворенном и готова, даже ценой собственного позора, спасти Нину и Арбенина, но он глух к призывам здравого смысла и с гневом изгоняет его (ее).

Бог не оставляет человека до самого конца и борется за его душу. Князь Звездич (желание Арбенина) еще не утерял способности прислушиваться к здравому смыслу – и Бог спешит спасти человека через его желание. «Вы все обмануты!.. та маска это я!..» – открывается баронесса князю. Здесь Лермонтов делает ремарку: «молчание». Эта ремарка очень многозначительна. Князь на минуту прозрел – его вдруг осенило, он понял, кто здесь правит балом: «Но

Шприх!.. он говорил... он виноват во всем». Желание в человеке связано с волей – и раз воля отказалась от здравого смысла, то здравый смысл покидает и желание. «Я удаляюсь... думаю, что более мы не увидимся», – говорит баронесса князю. Да, уже здравый смысл не вернется к князю – все последующие его поступки лишены его. В разделенном на части сознании человека здравому смыслу нет места, – баронесса уезжает в деревню, покидает свет, то есть изгоняет из себя человека, живущего светской жизнью, жизнью-игрой, масколудством. Остатки здравого смысла отлетают от человека, маниакально устремленного ко злу – здравый смысл пробуждается у него только в деревне, ибо там и обитает. Лермонтов гениальным чутьем почувствовал связь Небесной Премудрости с земной. Если человека покидает Небесная, то и земная не может оставаться с ним.

Обретя на секунду обновленный (раскаившийся) здравый смысл и снова его потеряв, князь уже не может понимать простых вещей, например, что записка Арбенина – это ловушка. Без контроля здравого смысла он, после того, как Арбенин бросает ему карты в лицо, впадает в бабью истерику.

Арбенин пригласил князя за карточный стол, чтобы коварно отомстить ему; он знает его самое слабое место, – честолубие. В игре Арбенин титан – ему нет равных, он знает все кнопки этой огромной машины, она подвластна его воле. Такая игра носит характер смертельной схватки – это уже не шутка, это уже нечто запредельное. Все силы ада включаются в такую игру, ибо игра идет на души:

*И если бы ты мог на карту бросить душу,
То я против твоей – поставил бы свою.*

Это уже игра без всяких правил – воля ломает все преграды, ибо потеряла последние остатки здравого смысла – теперь это уже демоническая машина уничтожения. Это симптомы, предвещающие метафизическую смерть. В Арбенине почти не остается ничего человеческого – он действует как воплощенный демон. «Да в вас нет ничего святого, вы человек или демон?» – спрашивает Арбенина князь.

Звездич чувствует, что он поражен не человеческой, а демонической рукой – он понимает, что этот демон не остановится и, кроме него, погубит и Нину. Объясняясь с Ниной, он говорит ей: «Поражен я тою же рукой, которая убьет вас». Князь едет на Кавказ. Кавказ в сознании Лермонтова – это холодное демоническое царство, в котором гибнет все живое, – это образ смерти. В этом ледяном царстве замирают все желания человека.

Тьма в сознании Арбенина сгущается – он все больше теряет связь с действительностью – это уже почти безумие. И в этом безумии Арбенин покушается на самое святое в человеке, на образ Божий – он решил убить свою жену «во цвете лет», именно во цвете, то есть тогда, когда их союз не дал еще настоящего плода (в смысле мудрости). Впав

в демоническую гордыню, Арбенин бросает вызов Небесам, – он возвращает этот небесный дар:

*...Ты, Бог незримый,
Но Бог всевидящий, возьми ее, возьми,
Как свой залог тебе ее вручаю –
Прости ее, благослови –
Но я не Бог и не прощаю!..*

Арбенин здесь уже просто воплощенный демон, ибо только демон не умеет прощать. Убийство Нины – это убийство в себе Духа. Лермонтов приоткрывает нам эту связь убийства с самоубийством рассказом о том, что тот яд, которым Арбенин убивает Нину, был приготовлен им когда-то для себя. Именно в этой сцене Лермонтов называет Нину Настасьей (воскресением). Арбенин убивает свое воскресение. Он убивает Нину ядом, подсыпанным в мороженое, яд и мороженое – это символы. Яд убийства – это демонический яд ненависти к Богу, к его Воскресению. Мороженое – это холод опустошенного сердца, демонический мир – царство вечных снегов (Кавказ в мифологическом сознании Лермонтова). В этот демонический мир отправляется и князь Звездич.

На помощь в таком страшном деле Арбенин призывает смерть: «Смерть, помоги». Это звучит как молитва к сатане, к его посланнице, ибо «*Бог не сотворил смерти*» (Прем. 1, 13). Именно в этот момент на сцене появляется Незнакомый. Когда человек попадает в критические ситуации, тогда мобилизуются все силы его души, в том числе и разумное начало. Но так как Арбенин уже во вражде со здоровыми началами своей души, то и разум не останавливает его – он боязливо прячется в глубине сознания (в глубине сцены у Лермонтова) и оттуда молча наблюдает за убийством. Он «чуть не сжалился» над безумцем – было «мгновенье, когда хотел он броситься вперед»... но память об оскорблении, нанесенном ему Арбениным, не дала ему этого сделать. Разум Арбенина в своей отчужденности от сердца холоден – он высокомерен и мстителен и ждет только своего часа, чтобы свершить суд-мщение. «Нет, пусть свершается судьбы определение, – останавливает себя Незнакомый, – а действовать потом настанет мой черед». Характерно, что лишенный воли (Арбенина) разум (голое рации) проявляет себя в этой ситуации пассивно – он знает лишь определения и постановления судьбы (детерминизм событий). Он не ведает свободы творческого выхода из данной ситуации. Здесь Лермонтов вскрыл еще одну особенность голого рационализма – его парадоксальную связь с иррационализмом.

Отравленная Нина (Премудрость) пытается открыть Арбенину (воле) истинную причину того, что он так изменился: все дело в маскарade, в этом бесконечном масколудстве, которое губит в человеке Божье семя. Нина не выносит маскарaды и потому «заклялася в них не ездить никогда». Но демонический яд поразил

Арбенина – он уже глух к призывам Нины, – из его уст исходят только ядовитые кощунственные слова, обращенные к Богу и его творению. Смысла в жизни он не видит, она для него «вещь пустая»:

*Что жизнь? Давно известная шарада
Для упражнения детей;
Где первое – рожденье! где второе –
Ужасный ряд забот и муки тайных ран,
Где смерть – последнее, а целое – обман!*

Именно после этих слов Нина показывает на грудь и произносит: «Здесь что-то жжет». Кощунственный словесный яд медленно убивает ее – эти слова ранят ее в самое сердце. Словесный яд действует медленно, капля за каплей он наполняет сердечную чашу – и смерть наступает незаметно.

Но Арбенин не понимает, отчего мучится его возлюбленная. Он подливает нового словесного яда:

*...жизнь лишь дорога, пока она прекрасна,
А долго ль!.. жизнь как бал –
Кружишься – весело, кругом все светло, ясно...
Вернулся лишь домой, наряд измятый снял –
И все забыл, и только что устал.
Но в юных летах лучше с ней проститься
Пока душа привычкой не сроднится
С ее бездушной пустотой;
Мгновенно в мир перелететь другой,
Покуда ум былым еще не тяготится,
Покуда с смертью легка еще борьба –
Но это счастье не всем дает судьба.*

Это уже настоящая философия самоубийства. Здесь Лермонтов показывает как жизнь-игра, жизнь-бал, масколудство, в котором нет ничего абсолютного (в ней все преходящее, временное) – последовательно приводит человека к мысли о самоубийстве. В самом деле, если нет Абсолюта, если нет вечной жизни, то какая разница, превратишься ты в прах сегодня или через несколько десятков лет.

Нина умоляет Арбенина спасти ее: «О, сжался! пламень разлился в моей груди я умираю... пошли за доктором» (то есть за истинным разумом, который тебе сможет все объяснить, излечить тебя). Но Арбенин глух, вместо раскаяния из его уст потоком льются кощунственные слова и издевательства.

Нина уже в последней агонии обращается к Арбенину: «Спаси меня, рассей мой страх... взгляни сюда» (то есть на меня, на Премудрость, внемли мне)... Но вдруг она останавливается, смотрит в глаза Арбенину и отскакивает от него, – в его глазах она видит смерть: «О! Смерть в твоих глазах!» Она видит, что Арбенин уже на краю метафизической гибели... В последний момент, как это всегда бывает перед смертью, в Арбенине вдруг проблескивает покидающий его

лучик света:

*Да, я тебя люблю, люблю... я все забвению
Что было, предал, есть граница мщенью,
И вот она: смотри, убийца твой
Здесь, как дитя, рыдает над тобой...*

После этого Лермонтов вставляет ремарку: «Молчание». Нина не отвечает, потому что в этом раскаянии нет самого главного: с нее не снята вина. Она уже в агонии, последняя капля яда, подлитая Арбениным ей в сердце, умерщвляет ее. Нина умирает, грозя Арбенину судом Неба.

Нина невинна, она – есть его неповрежденная истина, которая отнимается у него как неиспользованный талант. Нина невинна и Арбенин это чувствует, но демон, овладевший его душой, кричит в нем: «Ложь!», – и это действительно ложь, но только ложь на невинную Нину, – ложь на правду в человеке.

Образ Божий убить нельзя – отказываясь от его осуществления в себе (обожения), человек совершает метафизическое самоубийство. Смерть Нины – есть метафизическая смерть, убийство в себе Духа. Недаром сразу после этого появляется Казарин, этот житель сени смертной, мертвого царства игроков, где нет живых лиц (личностей), а есть лишь мертвые маски. Он почувствовал, что в полку мертвецов прибыло. Теперь, подумалось ему, нет никаких препятствий для того, чтобы окончательно завлечь Арбенина в игру. Но надежды его тщетны – Арбенин в безумии своем уже не способен к игре.

Роль падшего разума в преступлении

Когда воля повержена, то разум (Неизвестный) и желание (Звездич) являются ему – они объединились в борьбе против Арбенина. Так всегда бывает в разделенной душе падшего человека (в царстве, разделившемся в самом себе), вместо помощи друг другу, разделившиеся части враждуют между собой, мстят друг другу. Даже объединение Неизвестного со Звездичем – есть союз лишь для войны против третьего, между собой же они враждуют, цели у них разные. «Мы целим розно», – говорит Неизвестный Звездичу.

Неизвестный открывается Арбенину – он узнает свой отверженный разум. Когда-то Неизвестный был соблазнен Арбениным, – разум Арбенина был приобщен к карточной игре, то есть отвергнут им. Молодой человек (таким тогда был разум Арбенина) плакал и молил его вернуть ему проигранные деньги, то есть не насиловать его карточной игрой, а дать ему свободу познания. Но Арбенин только рассмеялся в ответ. «В то время ты не смотрел еще пророчески вперед, – говорит Неизвестный Арбенину, – и только нынче злое семя произвело достойный плод». Лермонтов вскрывает

здесь смысл простой крестьянской (христианской) мудрости: «что посеешь, то и пожнешь». Человек призван возделывать Эдем – он есть сеятель и возделыватель добра. Но он сам определяет что будет выращивать в своей душе – добро или зло. В зависимости от этого последняя жатва будет для него радостью или скорбью.

Лермонтов очень точно указывает на тот момент, когда было посеяно самоубийственное семя. Это произошло в том сложном (переходном) юношеском возрасте, когда человек должен сделать свободный выбор – личностно самоопределиться к обуреваемым стихиям мира. Арбенин определяется в отношении к этим стихиям самостно, утверждаясь в юношеском эгоизме. Он предает свой разум, подчиняя его стихиям мира, он поступает не личностно, не свободно, неразумно, – **безумно**.

Разум Арбенина, когда-то пылкий и живой юноша, теперь превратился в немощного мужа, надменного и холодного наблюдателя, жителя снежной демонической пустыни, – высокой заснеженной горы, с которой он производит свои наблюдения. Только он, холодный «демон», плод злого семени, может явиться теперь в опустошенном, ледяном сердце и с высоты своего всеведения (вечной позиции наблюдателя) открыть человеку истину. Но эта истина слишком холодна (она принесена из снежной пустыни), чтобы оживить уснувшее сердце и дать ему зрение. Открытие истины в этом случае – есть лишь месть оскорбленного разума потерявшей силу власти воле. Это истина смерти. «Ты убил свою жену», – холодно произносит Неизвестный. Но месть заключена в известии о том, что Нина невинна. Сообщить об этом Неизвестный поручает князю – сам он не может свидетельствовать о невиновности и воскресении, ибо он есть вестник и свидетель смерти. Только желание может свидетельствовать об этом – даже находясь в кругу порочных страстей, на грани смерти, оно не может не желать воскресения и невинности (целомудрия). Кроме того, Неизвестный – своеобразный демонический «аскет», он ревнитель «чистоты», – и поэтому он не может себе позволить такое грязное дело, ведь он – житель чистой снежной пустыни, он не делает грязных дел, – он только наблюдает за ними. Он вечный наблюдатель, – и только с этой привычной позиции, с высокой снежной вершины, дающей ему чувство превосходства над всеми окружающими и не лишаящей его белоснежной «чистоты», он может теперь вполне удовлетворить свое мстительное чувство, следя за муками жертвы со стороны.

Когда Арбенин узнает о невиновности Нины, он, как пишет Лермонтов в ремарке: «слабеет и падает с кресла», а затем «встает с диким взглядом». Встает уже безумец, но на грани ухода в безумие в нем вдруг на секунду наступает просветление, – он шепчет, как утопающий, свое последнее

«Спасите»: «Прости, прости меня, о Боже». Но этот всплеск света

на поверхности тьмы сменяется новой волной тьмы – и Арбенин погружается в ее пучину. «Хохочет» – дает здесь Лермонтов свою ремарку. Демоническая бездна засасывает душу Арбенина, – из глубины ее он кричит: «Мне прощенье. А слезы, жалобы, моления? А ты простил?» Арбенин, по существу, отказывается от своего прощения. Он, как это часто бывает, – хотя и знает, где была его роковая ошибка («Она невинна? она мне тоже говорила, но я сказал, что это ложь»), перекладывает вину на другого:

Вот что я вам открою:

Не я ее убийца.

(Взглядывает пристально на Неизвестного)

Ты, скорей

Признайся, говори смелей,

Будь откровенен хоть со мною.

О, милый друг, зачем ты был жесток?

Ведь я любил ее, – когда бы мог, –

Не уступил – но я тебя прощаю!

(Упадает на грудь ему и плачет).

Вот здесь Лермонтов открывает последнюю истину о падшем человеке: причина его самоубийственного падения – отказ от чистоты и целомудрия разума, которые он сохраняет только в единстве всех частей души. Разум, преданный и отверженный в юности (в невинном состоянии), горделиво самоутверждается в своей изолированности, – и со временем становится лишь пассивным наблюдателем падения человека, горделивым мстителем за нанесенное в юности оскорбление. Он не желает остановить это падение, – и тем самым становится убийцей (соучастником в убийстве) образа Божия в человеке. Арбенин сходит с ума. Сначала убегает от холодного демонского ума, а затем лишается и всякого. Это метафизическое наказание он в каком-то смысле сам себе избрал, встав на путь жизни-игры, жизни-маскарада, который приводит человека к потере душевного целомудрия, к распаду личности. В результате такой жизни: лишенный мудрости разум, иссыхает и погибает; воля без мудрого, нравственного самоопределения поработается внешними стихиями и направляет человека к самоистреблению; чувство деградирует до низменных эгоистических страстей и холодеет (на заснеженном Кавказе), подмороженное холодным разумом и преданное слепой, самоутверждающейся волей. Но «царство, разделившееся само в себе, опустеет» (Мф. 12, 25). Поэтому в конце такого пути вражда всех со всеми, пустота и безысходность. Безумием, полным безумием и хаосом заканчивается эта драма, место действия которой душа падшего человека.

Пророческий смысл драмы Лермонтова

Как гений, Лермонтов очень остро пережил драму падшего

человека в своей собственной душе. Образ Печорина, во многом близкий самому автору, свидетельствует о том, что Лермонтов глубочайшим образом исследовал все изъяны своей души. Дневник Печорина, холодного наблюдателя за своими страстями, слабостями и нравственными падениями, несомненно, отражает духовный опыт самого автора. А духовный опыт Лермонтова, по его же собственным словам, сводился к крайним проявлениям – «ад иль небо». Уже в семнадцать лет он писал:

*Как часто силой мысли в краткий час
Я жил века и жизнь иную,
И о земле забывал. Не раз
Встревоженный печальною мечтой,
Я плакал; но все образы мои,
Предметы мнимой злобы иль любви,
Не походили на существ земных.
О нет! Все было ад иль небо в них.*

Поэтому Лермонтов легко ориентируется в реалиях внутреннего мира и дает им верную в духовном отношении оценку. Это является необходимым делом для того, чтобы дать отпор силам зла и устремиться к добру. Преображение человека и изменение его в сторону добра невозможно без этого прояснения реалий внутреннего мира, потому что движение к свету есть самосознательное свободное продвижение – подвиг самопреодоления.

Острое метафизическое чутье помогло Лермонтову выразить метафизические реалии в поэтических образах. Лермонтов, смотря в свою душу, заглядывал в будущее человечества – он намного опередил свое время. Он как бы в свернутом виде пережил всю историю падшего человечества в себе, – и потому мог сказать и о его будущем. В этом смысле его драма – это грозное пророчество о том, что ждет падшее человечество, если оно не раскается. Лермонтов вполне осознанно относился к тому, что он обладает таким даром. В стихотворении «Пророк» он писал:

*С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведенье пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.*

Заметьте, как точно он определяет и характер этого дара, данного ему именно для обличения «злобы и порока». Он показал к чему приведет человечество внутреннее масколуство и азартная игра, цель которых наслаждение. В том мире, в котором все относительно, а в игре «все условно», возможно только утверждение относительного. Это приводит к безбожию, а затем и к тотальному нравственному вырождению, ибо нравственность возможна только при наличии абсолютного начала. Падение нравственности приводит к росту преступности и греха (раз нет Бога, то – все дозволено, вплоть до

убийства).

Затем человечество впадает в идолопоклонство (поклонение внешним материальным вещам). Вещь делается идолом, вокруг которой будет обращаться вся жизнь человека, и сквозь которую он будет смотреть на себя и на мир. Вещь станет самым существенным доказательством истины, – она будет незримо присутствовать в каждом человеческом суждении, в каждом понятии. В результате такого ложного взгляда на себя и на мир человек ослепнет и перестанет видеть жизнь в реальном, истинном свете. В его сознании все перевернется – истинные реалии он будет считать порождением «гиены» и «змия», а мертвые дьявольские маски станут предметом его поклонения. Жизнь станет сплошным маскарадом – парадом дьявольских масок. Одна страсть породит в душе другую, более сильную – нераскаянный грех породит новый грех. Образ Божий в человеке (Премудрость) будет отвержен, оклеветан и убит (отравлен словесным ядом кощунств на творение Божье). А низкое начало (Афродита Пандемос, Иштар) будет властвовать и, запутывая нить судьбы человека, низвергая нравственные ценности и нарушая иерархию, определять движение человека в этом мире. Душа разделится на части и начнется внутренняя вражда этого разделившегося в себе самом царства, в результате которой все враждующие погибнут – обезумеют. Безумие и тотальное самоистребление – таков конец падшего человечества, в гордости своей не желающего принести раскаяние. Вот какой смысл вложил Лермонтов в загадочные образы-символы своей драмы.

Задолго до того, как выдающийся литературовед и философ Михаил Бахтин доказал разлагающую роль для общества карнавализации жизни, Лермонтов выступил с нравственной критикой маскарадной жизни высшего света. Маскарад – это сущность карнавала, в нем смещены все общественные вертикали, носящий маску принца на самом деле может быть нищим. Маска позволяет низкое выдать за высокое и даже откровенно выставить низкую жизнь напоказ обществу. Сегодня мы наблюдаем быструю театрализацию жизни. Все области жизни становятся игрой, неким маскарадным шоу, где каждый участник носит ролевою маску, но на самом деле не соответствует даже роли, ибо играет свою игру. Но масколудность не позволяет человеку быть правдивым – оно обрекает его на тотальное рабство лжи, даже наедине с самим собой человек навязывает одевать маски. Это закрывает ему вхождение в истинную жизнь. Только беспощадная правда о самом себе может открыть современному человеку этот запечатанный многочисленными масками вход. Лермонтов показывает трагические последствия масколудности для личности.

Цензурой драма не была допущена к постановке. Ни один из вариантов не прошел цензуры, а Лермонтов сделал пять редакций

своей драмы, последний вариант был откровенно компромиссным, там Арбенин мнимо отравлял свою супругу и примирялся с ней. Но главная цензурная претензия Лермонтову состояла в том, что он резко выражался о маскарадах, осуждая тем самым жизнь высшего общества – и это несмотря на то, что цензура в православной стране должна была бы руководствоваться канонами, ведь 62-е правило VI-го Вселенского Собора запрещает плясания с ношением масок.

При жизни Лермонтова драма не увидела сцены и даже не была опубликована. Пророческое предупреждение юного Лермонтова, а ему, когда он написал «Маскарад» был всего двадцать один год, никто не услышал. Но маскарадизация жизни имеет свою логику и таит в себе коварный подвох. Через общественное масколюдство мы двигались к революции. Лермонтов предсказал ее еще шестнадцатилетним юношей. В стихотворении «Пророчество» он написал: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет».

А.Н. Скрябин – композитор или религиозный мистик?

Магические черты в музыкальном творчестве Скрябина

Музыкальное творчество Скрябина стоит особняком в русской музыкальной, да, пожалуй, и в мировой культуре. Исследователи отмечают поразительное выпадение его творчества из русской музыкальной традиции, да и с западной традицией общие черты находят только в его ранних произведениях. Но сам он считал, что «настоящий Скрябин начался только с “Мистерии”» [132], то есть все его предыдущее творчество, да и вся предшествующая жизнь была лишь подготовкой к настоящему творчеству, которое началось только в «Мистерии». Вот это самоощущение и самоопределение очень важно для того, чтобы ответить на вопрос, вынесенный в заголовок.

Скрябин – не просто музыкант и композитор, а музыкально-религиозный мистик. Вряд ли можно найти в истории более мистичного музыканта и более музыкального мистика – эти два пути причудливо совместились в творческой жизни Скрябина. Музыка для него стала религиозным путем, посвящением, средством «спасения» человечества, а мистика питанием, инструментом его музыкального творчества. Все его музыкальное творчество это попытка создать новую религию, – музыкальную. Христианство же, по его словам, «это вырождение, дегенеративный потомок того, что было раньше, когда в культе была настоящая магия...», оно должно исчезнуть, так как оно выполнило свое назначение. На место христианства Скрябин готовил новый культ – «Музыкальную Мистерию», в которой он «должен был возродить эту магию».

Уже в «Предварительном действе», которое, как он говорил, будет еще все-таки художественным произведением, но в нем «будет очень

много настоящей магии» – Скрябин начал готовить этот культ. «Мистерия», по его замыслу, должна была уже быть магическим культовым актом, в результате которого должна произойти *дематериализация* – гибель этого мира и создание «нового неба и земли», – через уничтожение материи, торжество духа и, тем самым, «освобождение и спасение» человечества. Причем в роли спасителя человечества должен был выступить он сам. Христос, по его словам, был лишь «промежуточным демиургом, будничным мессией». Он же совершит музыкальную мистерию, которая будет «сопровождаться более существенными результатами, чем та, которую осуществил Христос». Очевидно, себя он считал праздничным, главным мессией.

Очень важным моментом в скрябиновском замысле «Мистерии» является то, что акт дематериализации (сакральная кульминация в «Мистерии») должен был совершиться «через священную последнюю пляску», через этакое «всемирное радение», через действие, в котором должно ярко проявиться «эротическое и оргиастическое» начало. Этот момент Скрябин разрабатывал особенно тщательно, он неоднократно возвращался к его обсуждению, интересовался современными танцем (даже делал попытки создания собственного балета) – он, очевидно, понимал (или интуитивно чувствовал), что это является самой существенной частью «Мистерии». По словам самого Скрябина: «"Мистерия" – это акт эротический, акт любви. Вот как любовь между мужчиной и женщиной оканчивается актом излияния семени – так и в "Мистерии"... и вот это (он наиграл последние такты сонаты – комментирует эти слова Скрябина Сабанеев) – это есть излияние и затем то ослабление, которое всегда бывает, исчезновение в небытие, ведь не надо думать, что в "Мистерии" будет, как у нас теперь... как это бывает. Наоборот, наш сексуальный акт есть ни что иное, как прообраз "Мистерии", как тот же акт, но распылившийся в миллиардах отражений, в отдельных мелких полярностях. В этом и есть материализационный процесс – все распыляется, все разбрызгами проникает мироздание, и полярность эротического акта тоже распыляется, разбрызгивается. Не "Мистерия" будет подражать нашему "акту", а мы сейчас подражаем будущей "Мистерии"».

Ритм, как мы выяснили, является в музыке низшим элементом, подчиненным гармонии и смыслу, выражаемому мелодией. Но Скрябин переворачивает эту музыкальную иерархию – для него ритм является чем-то первичным, основным в музыке, вокруг него выстраивается вся музыкальная структура. Этот переворот – есть, в каком-то смысле, магический акт. Скрябин очень высоко ценил ритм, его отношение к ритму носило прямо-таки религиозно-исповеднический характер: он говорил о том, что мир рожден был через ритм, любил повторять перифраз Евангелия от Иоанна, изреченный Гансом фон Бюловым: «вначале бе ритм». По поводу

ритма и его отношения к магии Скрябин говорил прямо: «Магия – это ритм... Вся магия основана на ритмах, основные магические приемы, например, гипноз – это ничто иное как специальное воздействие разнообразных ритмов. А музыка, хранящая в себе неисчерпаемые возможности ритмики, она есть тем самым – самая сильная, самая действенная магия, только магия утонченная, измененная, которая ведет не к таким грубым результатам, как «сон» или гипноз, а к конструированию определенных утонченных состояний психики, которые могут быть самыми разнообразными. Но музыкой можно вызвать гипноз, и транс, и экстаз. А чем, собственно, действует, например, заклинание? – только магией ритмов... музыка есть звуковое заклинание...». В христианстве духовная деятельность однозначно связана со словом – у Скрябина же с ритмом. «Все есть единая деятельность духа, проявляющаяся в ритме»[133], – пишет он.

Интересно, что Скрябин разрабатывал и свой собственный музыкально-магический язык. Он создал новую гармонию – «астральную», как он сам ее именовал, в отличие от классической, которую он называл «земной», «материальной». Эта воздействующая на «высокий план» астральная гармония должна была, по его словам, способствовать дематериализации, которая в его «Мистерии» была одним из важнейших моментов уничтожения и преобразования мира.

Скрябин первым из композиторов вводит в музыкальную партитуру цвет. Цвет присутствует в его произведениях не как эстетическое оформление, а как выражение мистического, цветового откровения. Древние и средневековые мистики и философы утверждали, что гармония звуков выражает собой идею времени, а гармония цветов – идею пространства. Если принять эти воззрения за истину, то становится ясным, для чего Скрябину потребовалось ввести в партитуру цветовое сопровождение – цвето-звуковое воспроизведение музыки позволяло воздействовать одновременно и на время, и на пространство – это целостное воздействие было необходимо в магическом акте дематериализации. Заметим, что в «Мистерии» должны были присутствовать и запахи (курение фимиамов). Запахи, как известно, воздействуют на духов – приманивают или отталкивают их – значит, в это магическое воздействие включалось и призывание духов.

Таким образом этот новый творческий язык идеально подходил для комплексного музыкально-магического воздействия на материальную и душевно-духовную субстанцию. И Скрябин целенаправленно и последовательно подготавливал музыкально-магический инструмент такого целокупного и массированного воздействия.

О религиозно-философских воззрениях Скрябина

Весь музыкально-религиозный путь Скрябина, как «спасителя человечества», представляется нам несомненным плодом

демонических внушений. Этот путь – религиозная трагедия музыкального гения, самообольстившегося и возгордившегося человека. У Скрябина гордыня – это фильтр, сквозь который проходит все, что ни есть в мире.

«Все, что существует, существует в моем сознании, – пишет Скрябин. – Все есть моя деятельность, которая в свою очередь есть только то, что она производит. Поэтому нельзя сказать, что мир существует. Вообще понятие существование, сущность совершенно не выражают того, что представляет из себя мир. Мир (время и пространство) есть процесс моего творчества, причем слово процесс (как понятие временное) тоже не выражает того, что нужно. Мир – мое творчество, которое есть только мир... Все, весь чувственный мир есть творческий акт, единый свободный, мое хотение... Мы можем утверждать только деятельность (нашего сознания), которая производит (творит) мир» [134].

Такой путь, несомненно, вел Скрябина к настоящему антихристианству и бесовидению. Об этом сам Скрябин везде свидетельствует своими высказываниями. Так о своей «Мистерии» он говорит: «Смысл “Мистерии” как раз диаметрально противоположный христианству – их назначение обратное». Про девятую сонату, «черную мессу», как он сам ее называл, он говорил: «В девятой сонате я глубже всего прежнего соприкоснулся с сатанинским. Это тут настоящее зло. В “сатанинской поэме” было другое. Там апофеоз неискренности. Это все притворство, фальшь... Сатанинская поэма гораздо мельче девятой сонаты. Там у меня не сатана, собственно, а один из мелких бесов... А тут дело серьезное». Про исполнение девятой сонаты Скрябин говорил: «Тут надо колдовать, играя».

Такая дань сатанинской теме была естественным выражением религиозного исповедания Скрябина, понимавшего сатану как «созидающее мир активное начало», как «дрожжи Вселенной, которые не допускают быть всему на одном месте». Это следствие страшной трагедии безумца, бросившего небу вызов: «Смерть или Мистерия», – на который, как пишет ближайший друг Скрябина Сабанеев, небо ответило: «Смерть». Злые духи, которым подчас помимо воли служил Скрябин, требовали дани, требовали души – путь, сначала столь упоительный, испепелял душу, парализовал волю. «В его искусстве, – пишет про творчество Скрябина Сабанеев, – был все время мистический оргазм, была м и с т и к а (разр. здесь и далее Сабанеева), была теургия, была магическая, подчас громадная, могущественная активность, превышавшая все до сих пор бывшее в музыкальном плане – но в ней не было с в я т о с т и, даже когда он хотел ее. Почему он иногда удивлялся, ловя себя на моменте художественного упоения красотой порока, почему он с такою страстною влюбленностью относился к своей девятой сонате, к

“черной мессе”, как он ее сам называл и в то же время видел в ней определенно, ярко, и притом магически действенно выраженное воплощение идеи сатанизма и г р е х а. Он говорил о том, что видит в ней поруганную святыню, осквернение и кошмарные шествия адептов черной магии... В ней нет минуты литургического просвета. Он говорил, что не знает, з а ч е м н а п и с а л он эту сонату, как не знал, зачем он написал и следующую, тоже уклоняющуюся – 10-ю, в которой царит лик Древнего Пана, в которой он погружается в стихии природы, в зной и оргию весны. Это – ведь тоже не священный путь. Почему, наконец, и в его белой мессе, в литургической 7-й сонате, с ее призывами и глаголами пророков – почему и в ней чудится мне лик Сатаны? Почему эта священная соната – все-таки не святая?»

Музыкальный путь Скрябина тесно связан с его религиозно-философскими воззрениями. На его взгляды оказала большое влияние пантеистическая философия Шопенгауэра, индуистская пантеистическая философия, интерес к которой он сохранил до самой смерти. Он настолько проникся этой философией, что говорил про себя: «Я больше индус, чем настоящие индусы». Но более всего на него оказала влияние антропософское и теософское учение.

«Тайная доктрина» Блаватской всегда лежала у него на столе открытой – в ее философии, которая была оправданием и апологией сатаны [135], Скрябин черпал идеи и вдохновение для своей работы над Мистерией. Сам Скрябин признавался, что идеи Блаватской помогли решить ему эту творческую задачу. У нее он нашел и философское обоснование своего творческого музыкального метода, ведь именно у Блаватской он нашел богословскую мысль о преимущественном значении ритма и звука в священнодействии – она считала, что священное слово является синтезом ритма и звука. Затем от Блаватской Скрябин направил свой интерес к философии (антропософии) еще одного оккультиста – Рудольфа Штейнера, у которого он почерпнул идею человека-бога – великих возможностей человека. «Я – Бог! Я – Бог» – постоянно звучит этот рефрен на страницах его тетради.

Это была ущербная мистика – она опиралась не на свободу человека, а на магию звука и ритма. Эта практика неизбежно вела к человекобожеству. «Путь магический во всех областях легко становится путем человекобожеским, – писал Н.А. Бердяев в предисловии к своей «Философии свободы». – Путь же мистический должен быть путем богочеловеческим». Человекобожество Скрябина вело прямым путем к богоборчеству. «Восстаньте на меня, Бог, пророки и стихии, – пишет он. – Как ты создал меня силою своего слова, Саваоф, если ты не лжешь, так я уничтожаю тебя несокрушимою силою моего желанья и моей мысли. Тебя нет, и я свободен. Улыбка моей блаженной радости, безмерной и свободной, своим сиянием затмила боязливый и осторожный блеск твоих солнц.

Ты страх хотел породить во мне, обрезать крылья ты мне хотел. Ты любовь убить хотел во мне – к жизни, то есть к людям. Но я не дам тебе сделать это ни в себе, ни в других. Если я одну крупицу моего блаженства сообщу миру, то он возликует навеки. Бог, которому нужно поклонение, – не Бог... Вы будете боги, ибо я бог, я вас создал; я ничто и я – то, что я создал... Я Бог» [136]. Пантеистический взгляд на мир, где Бог не отделен от мира, Скрябин доводит до ясности – он сам тождественен с миром, более того, мир есть плод его творчества, а Бога он уничтожает силою своего желания – значит, он есть единственный бог и другого Бога нет в мире. Скрябин по своим религиозным взглядам язычник, но язычник, обожествивший самого себя и противопоставивший себя христианскому Богу.

Отступление от Православия – переход к оккультной теологии и магической музыкальной практике отрезали Скрябина от корней собственной религиозной и музыкальной традиции. В музыке это позволило ему создать нечто оригинальное (ни учеников, ни последователей он не имел). Он сознательно шел на разрушение всех традиций в культуре. «Мир, живший в представлении моих предков, – пишет композитор, – я тебя отрицаю. Я отрицаю тебя, все прошлое Вселенной, науку, религию и искусство...» Однако его оригинальность не всем была по душе и в музыкальной среде. Например, такой тонкий и известный знаток музыкальной культуры, как А. Лосев (автор великолепных трудов о музыке, выпускник частной музыкальной школы по классу скрипки, профессор Московской консерватории, где преподавал историю эстетики), писал о музыке Скрябина: «Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется вскочить с места и сделать что-то небывалое и ужасное, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным. Нет уже больше никаких норм и законов, забываются всякие правила и установки. Все тонет в эротическом Безумии и Восторге... Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину – отвернуться от него, ибо молиться за него тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют» [137].

О содержании мистического и творческого опыта Скрябина

В религии он создал нечто уродливое и разрушительное для души, отравленное ядом сатанинской гордыни. Весь его религиозный и мистический опыт нельзя никак иначе назвать, как только тем, что на языке православной аскетики называется прельщением и одержанием злыми духами. Сам композитор признавался: «У меня такое чувство, что за мной кто-то стоит и смотрит... Я все время под чьим-то надзором, и этот надзор – я сам». «Я обречен совершить “Мистерию”, – утверждал Скрябин, намекая на то, что эта идея была ему внушена кем-то. Все типичные признаки одержания были у него

налицо. Прельщение обычно заканчивается тем, что злой дух предлагает покончить жизнь самоубийством. Скрябин был долгое время болен этой идеей. Его искушения имеют просто классический характер, о них прямо говорится в Евангелии, как об искушениях сатаны. Как-то раз, гуляя вместе с русским философом Плехановым, Скрябин заявил ему: «Я могу броситься с этого моста и не упасть головой на камни, а повиснуть в воздухе благодаря силе воли...» Скрябин не понимал, с кем он имеет дело, умирая, он вдруг сталкивается с непонятным ему явлением – он видит «призраков, содержание и смысл которых непонятен», как он сам признавался.

Идея-фикс о самоубийстве затем претворилась у него в идею освобождения человека от оков земной жизни через дематериализацию – смерть мира. Пройти самому через смерть к божественному состоянию, а затем и все человечество провести через разрушение этого мира «к состоянию покоя». Смерть у Скрябина – это род экстаза (причем, эротического), она наделена у него «обликом лучистым и сверкающим», манящим и привлекательным.

Идея смерти всего живого, исчезновения материи – центральная идея его «Мистерии». В самый последний момент вселенского экстаза, по его представлению, «абсолютное бытие» должно было не «соединиться», а именно «отождествиться с небытием». Но Бог не может отождествиться с небытием – Он потому и есть Абсолютное Бытие, что не может быть небытием. Бог из небытия вызывает бытие – и все, что вызвано Им из небытия Он всегда хранит в бытии, ибо бытийность это присущее Ему и всему созданному Им свойство. Бог не уничтожает ничего и никого. Но у Скрябина иная картина, Бог у него отождествляется с небытием, потому что Бог в пантеизме тождественен с миром, а мир под магическим воздействием «Мистерии» возвращается в небытие. Вместе с миром исчезает и Бог, и человек:

Смешаем чувства в волне единой!

И в блеске роскошном

Расцвета последнего

Являясь друг другу

В красе обнаженной

Сверкающих душ

Исчезнем...

Растаем..., –

так описывает Скрябин исчезновение человека. Кто же жаждет этого всеобщего самоуничтожения – самоубийства Бога и человека? Не тот ли дух, который повелевает Скрябину закончить «Мистерию»? Одно ясно – это дух небытия.

Исчезновение происходит в отвратительном экстазе, в «пляске падших», которые вызывающе кричат в небо:

К откровенью неба тупы

*Нам отрадны только трупы
Только брызги черной крови
Нашей мерзостной любви...
Черной крови дышим смрадом
Рвемся к мерзостным усладам
Мчимся в пламенной мы пляске
Пляске – ласке, пляске – сказке. [138]
Скрябин, конечно, мистик-таинник. Он горделиво заявляет:
Я пришел поведать Вам
Тайну жизни,
Тайну смерти,
Тайну неба и земли.[139]*

Но это декларация ничем не подтверждается, ибо он хранитель тайны магической технологии, а не тайны жизни. Он далек от тайны жизни, и гораздо ближе к тайне смерти. Тайну жизни он ищет в низкой, опустошительной эротике. «Проникнуть можно лишь сквозь пену сладострастия в ту область тайны, где сокровища души» [140] – признается он откровенно. Вряд ли это поможет познать тайну жизни, а вот к тайне смерти приобщиться через это можно. Как говорит апостол Павел: «*Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление*» (Гал. 6, 8). Да и его магическая технология – это не технология умножения жизни, а ее уничтожения. Все его творчество (а оно, по его собственному признанию, началось только с «Мистерии») – это попытка создать новую музыкальную технологию, как он думал, преобразования мира. Впрочем, по декларированному им замыслу, да и по характеру осуществления – это, скорее, попытка не преобразовать, а уничтожить мир. Преобразовать мир он хочет в экстатическом слиянии с миром. Но странно описывает это слияние:

*Тогда я ринусь на тебя
Толпой чудовищ страшных
С диким ужасом терзаний,
Я наползу кишацим стадом змей
И буду жалить и душить! [141]*

Человек, имеющий суицидальные наклонности, но не решившийся уничтожить себя – стремится завуалировано исполнить свое намерение через уничтожение мира. Скрябин человек другого масштаба – бесовское одержание, при доверии бесу, обычно заканчивается самоубийством, но здесь он осуществляет это разрушение как композитор.

Скрябин – пророк новой религиозной эпохи

Творчество Скрябина – яркий пример той двойственности, которая заложена в самой культуре, как плоде падшего человека.

А.Ф. Лосев назвал Скрябина сатанистом, сатанизмом позже он назвал и эстетику низа Рабле, которую оправдал и ввел в

мировоззренческий обиход нашего времени Михаил Бахтин. Эстетика низа ниспровергала духовные ценности, выступала не только против ложных идей коммунистического общества, как думал Бахтин, но разрушала вообще Идеальное, а вместе с этим низвергала и христианские непреходящие ценности. Однако задолго до Бахтина тоже самое в своей музыке и музыкально-мистической эстетике проделал Скрябин, выдвинув идею оргазма, возвращения в хаос, как способа преобразования мира. И идею основополагающего значения ритма в музыке. Бахтин невольно сделался идеологом перестройки и последовавшей за ней либерализации. В либеральную эпоху мы как раз и увидели ту эстетику низа, которую так обоснованно защищал Бахтин. Но мы увидели и то, как все музыкальное пространство заполонила музыка, в которой ритм стал главным, самодовлеющим элементом. Ритм тоже воздействует на низ человека и возбуждает его деятельность. Повсюду появившиеся дискотеки были устроены буквально по образу скрябиновской мистерии. Там царствует музыкальный ритм, который сопровождается свето-цветовыми эффектами, там совершается та самая оргиастическая «пляска падших», которую в очень сходных деталях и образах описал Скрябин. Он явился как бы музыкальным пророком, но его предсказания и задумки касались не только низа, они затрагивали и метафизические основы. Собственно, Скрябин явился пророком той самой новой эпохи, наступление которой нам объявляют оккультисты, ведь адепты Нью Эйдж так же, как и Скрябин, сулят конец христианству (оно выполнило свое назначение). В этом смысле Скрябин оказался хорошим учеником Блаватской. Но превзошел и ее – она объявила спасителем человечества сатану, а Скрябин сделал им самого себя.

Однако оба через свой мистический опыт весьма убедительно доказали, что новая религия, приход которой они пророчили, будет *сатанизмом*. Сатанизм разрушает сакральное пространство – священную иерархию бытия, с точностью до наоборот переворачивая и переоценивая все элементы этой иерархии, а также всячески уводит все живое из сакрального времени, в котором совершается созревание и преображение всего живого для Вечности. Карнавализация жизни, которую предлагал ввести Бахтин, и есть такое дьявольское переворачивание священной иерархии бытия. Скрябин совершил такой переворот в музыке, сделав в ней главенствующим элементом ритм. Преобразить же мир он хотел насильно, магически, искусственно, а не органически, как это совершается в сакральном времени, поэтому вместо преображения это может привести только к разрушению. Скрябин задумывал разрушить мир в его основах – в пространстве и времени, поэтому покушался на священную иерархию, поставив на место Бога человека (самого себя); и помещал эту «иерархию» в искусственно созданный им мир, выведенный полностью из сакрального времени, в мир, существующий только в его

творческом воображении.

Тем не менее, и в скрябинском мистическом переживании содержания искусства мы должны отметить один очень важный для всего нашего исследования момент – Скрябин, пусть и извращенно, но стремился своим творчеством преобразить мир, показать его в преображенном виде, ведь и разрушить его он пытался только для того, чтобы его преобразить (неважно, как он понимал преобразование). Скрябин был обманут – преобразования не состоялось, произошло только саморазрушение. Обольщение, подобное скрябинскому, невозможно без демонической спекуляции подлинными ценностями. И здесь заключена великая тайна культуры и, в частности, искусства – **стремление к преобразению есть его двигатель**, даже и в случае спекуляции. Святые отцы называли страсти извращенными добродетелями, поэтому даже извращение, как подобие реальности, возможно только из добродетели. И, соответственно, подлинный смысл творчества мы можем увидеть только в этом его стремлении к преображенной жизни.

О таланте и природных способностях человека

Как сформировалось современное понимание таланта

Сегодня отовсюду: со страниц популярных газет, модных журналов, из динамиков радиотрансляции, с экранов телевизоров доносится: «Алло, мы ищем таланты». Даже на заборе или крыше дома можно увидеть объявления, в которых таланты призываются к сотрудничеству и соревнованию. Настоящий бум, горячечная лихорадка охватила общество в поисках талантов, можно сказать, что это стало доминантой нашей жизни. Ищут везде будущих звезд – они и называются в наше время талантами. Звездная болезнь поразила ныне всех – все хотят, если уж не быть звездами, то, во всяком случае, подражать им. Звезды сегодня в центре общественного внимания – их быт, одежда, личная жизнь, покупки, болезни – даже самые мелкие подробности их жизни муссируются и изучаются большим количеством людей. А уж их смерть становится предметом особого, самого пристального внимания, как будто они всю жизнь отдали только для того, чтобы, умерев, обрести пик популярности. Поэтому очень важно понять, чем же является талант в своем существе, прежде чем его искать, а тем более реализовывать. Ведь трудно искать то, о чем только смутно догадываешься и совсем невозможно реализовывать то, о чем не имеешь ни малейшего представления.

Казалось бы, кому, как не звездам знать о таланте все – и квалифицировано рассказать нам о нем, но если вы спросите их о таланте, то ответы их будут весьма противоречивыми, неразборчивыми и чаще всего это будет разговор вовсе не о таланте, а о себе – талантливом. А общий смысл всех их разговоров о талантах

сводится к тому, что талантом они называют нечто, способное привлечь к себе внимание, способное гипнотизировать зрителя, слушателя. В этом неясном описании феномена отдает духом магизма и оккультизма, здесь больше самолюбования, чем желания выяснить истину. Но признак подлинного таланта – постоянная неудовлетворенность продуктом своего творчества, которое является лишь бледным отблеском огня, охватывающего творца во время созерцания изначального замысла. Один очень известный актер так сформулировал главную творческую задачу: «Актер решает триединую задачу – понравиться царю, зрителю и самому себе. Себе же, – горько заметил актер, – я никогда не нравился». Однако, даже при таком критическом отношении к себе главная задача – это нравиться всем, а это говорит о том, что все равно в центре такого творчества стоит самолюбование.

Заглянем и в самые известные словари, на которых формировалось мировоззрение народа. В толковом словаре русского языка Ушакова талант определен как «дарование, одаренность, выдающаяся природная способность». В толковом словаре русского языка (1996 г.) определение сформулировано несколько иначе: «выдающиеся врожденные качества, особые природные способности». В словаре Даля о таланте говорится следующее: «даровитость, природная способность. *Талант* – счастье, удача, рок, судьба, участь, барыш». А вот как талант определяется в словаре Брокгауза и Ефрона: «талант – высокое природное дарование, выдающаяся способность к деятельности в какой-либо области: научной, художественной, практической». Молодые ученые из группы, руководимой профессором Ф.С. Веселковым, проделав исследовательскую работу и не удовлетворившись приведенными выше определениями, решили дать свое, по их мнению, более полное и точное: «Талант – это выдающиеся качества творчески мыслящей личности в какой-либо области деятельности, которые частично могут быть заложены в человеке от рождения, а в основном формируются развитием его творческих способностей в процессе воспитания, образования, накопления практического опыта» [142]

Но так ли уж существенно изменился смысл определения? Ведь сказать, что способности заложены в человеке от рождения, это все равно, что сказать: от природы – поэтому можно рассматривать эти все определения вместе, не обращая внимания на несущественные различия. Отметим только, что в определениях царит философский натурализм.

Даже особо не углубляясь в тему, можно заметить, что эти дефиниции страдают противоречивостью. Везде талант определен как природная способность. Но природа управляема – она подчинена строгим законам, все, что она производит, не может выйти за рамки этих законов, поэтому любая природная способность – это

способность повторять прежде бывшее, как и все в природе. Способность, выходящая из этих рамок, в ней есть аномалия, – мутация, приводящая к вырождению. Поэтому природная способность в человеке по своему существу есть способность, мало зависящая от самого человека – человек в отношении к ней является только ее обладателем. Талант же есть способность развивать все способности, давать что-то новое, но такой способности в самой природе нет – она, как мы заметили, сверхконсервативна. Значит, возможность развивать способности можно получить только из того, что выше природы или от Того, Кто управляет природой. Однако этот сформировавшийся в Новое время стереотип, осевший во всех доступных народу словарях, никто даже не желает рассмотреть на предмет его соответствия действительности.

Природная ли способность талант?

Если талант природная способность, то человек никому не обязан его возвращением, ведь это его личное качество – он имеет право использовать талант для себя, если же талант – дар свыше, то его необходимо отдавать другим, пустить в рост. Природу таланта можно понять только из происхождения человека. Если человека произвела природа, то и талант, естественно, происходит из нее же – и это природная способность. Но никаких положительных данных у науки не имеется для того, чтобы сделать вывод о природном, естественном происхождении жизни, в том числе и человека. Скорее, наоборот, современная наука показала необоснованность прежних представлений о природном происхождении человека. Генетики доказали невозможность видовых изменений, а биологи, что невозможно возникновение одной живой клетки и одного живого организма (так объясняли происхождение жизни прежде), так как живые организмы могут существовать только в биоценозе, это значит, что жизнь могла возникнуть только одновременно в целом содружестве живых организмов. Но тогда возникают естественные вопросы: «А как же могло возникнуть сразу целое содружество организмов? Очевидно, только тогда, когда им кто-то в один момент дал жизнь, то есть создал. Ну а если природа сама неспособна произвести даже просто живую клетку, а, тем более, генетического человека, то как она тогда может родить талантливую?»

В таланте мы наблюдаем возможности управлять природными способностями и изменять их, но если природа может породить не только способности, но и то, что ими управляет и совершенствует их, то природа самодостаточна, самоуправяема и способна к самозарождению жизни из неживого [143]. Но мы уже удостоверились в том, что это невозможно [144], поэтому корректным будет вывод о том, что сама возможность управления и изменения природных способностей находится за пределами природы. И отчасти правы

молодые ученые, обращая нас к культурной среде – культурная среда, конечно, помогает изменять эти способности. Но кто основы самой-то культуры дал человеку? Неужели он получил ее от природы? Талант, несомненно, культурный феномен, поэтому определение таланта необходимо дать, соотнося его с культурой и культом, а не с природой.

Возникает естественный вопрос: «От чего же оттолкнуться в определении таланта и где взять ту меру, которой можно его, хотя бы как его наличие, измерить»? Существует понятие *идеал* – это эталон, главное мерило, с которым мы сопоставляем то, что исследуем. Точно так и в отношении таланта – от того чем мы будем его измерять, зависит и то, как мы его будем определять. Если мера таланта природа, то и талант для нас будет природной способностью; и если это любая способность к чему-либо, то абсолютно неважно какая это способность и в чем заключены наши достижения – в приобретении ли капиталов, в способности ли далеко ли плевать, прыгать ли с тридцатиметровой высоты в ванну, разбивать ли головой груды кирпичей, перескакивать ли на разогнавшемся автомобиле через шеренгу других авто – важна лишь способность к любому выдающемуся достижению, даже если эти достижения связаны с нарушением нравственного закона. Принцип здесь такой – всякое необычное, чтобы не сказать самое шокирующее достижение, доводящее какую-нибудь физиологическую или техническую мелочь до уродливых размеров, никак не соответствующих месту данного явления в нашей жизни – все равно хорошее достижение, ибо оно делает человека известным рекордсменом, – звездой. Однако назвать такое достижение талантливым как-то не поворачивается язык – каждый, кто обращается к размышлению над сущностью таланта, почувствует здесь подвох. А ведь все эти «достижения» вполне подходят под устоявшиеся дефиниции таланта. Поэтому необходимо выделить в понятии *талант* основное качество – это обращенность к значимому, к главному. И в этом смысле талант – это способность видеть главное, высшее, воплощать его в своей жизни и передавать эти ценности другим.

Однако сегодня стремление к любому «выдающемуся» достижению становится самоцелью – само достижение уже не имеет никакого смысла – оно показывает всю абсурдность такого рода соревнования в тщеславии и гордыни. Ну, например, соревнование в том, кто дольше всех просидит на стуле посреди городской площади. Полгода состязались два претендента на титул чемпиона и вынуждены были согласиться на ничью, очевидно, потому, что и сами почувствовали бессмысленность такого соревнования. Раньше на столпы становились подвижники для того, чтобы смирить свою гордыню, укротить свои страсти через позор и унижение – сейчас садятся на стул или залезают на полку в бане и соревнуются в длительности такого сидения только для того, чтобы прославиться,

стать звездой – в конечном итоге, для того, чтобы дать пищу своей страсти. Но и общество сегодня ориентировано на другой идеал, средствами массовой информации оно приучено именно к такого рода талантам – оно, можно сказать, вскормлено и воспитано уже в другой культуре, со своими идеалами и ценностями. Если раньше в центре внимания российского общества был идеал святого – жития святых были самым популярным чтением, то сегодня общественный идеал – это поп-звезда или топ-модель. Каков идеал – так мы и живем. Поэтому так важно сегодня восстановить изначальные ценности и идеалы.

В мировоззрении современного человека отсутствует понятие *грех*, а, тем не менее, грех-то существует – он оставляет отпечаток на всей нашей жизни, да и на мировоззрении. Парадоксально, но человек, который не признает греха, а называет его добродетелью, начинает смотреть на мир сквозь призму греха – он принципиально не может увидеть мир таким, каким он является на самом деле – у него не сформировался орган правильного зрения, он созрел уродливо и потому все уродливое кажется ему красивым. Только этим можно объяснить тот феномен, что признак талантливости ныне приписывают всему – даже способности к совершению преступления сегодня называются криминальным талантом. Но это стало возможным только тогда, когда талант стал природной способностью, а не даром Бога, ведь невозможно назвать даром от Бога то, что Он запрещает Своею заповедью.

Не в избавлении от греха, не в преображении жизни видит современный человек ее смысл, а в *самораскрытии* и *самореализации*. Самореализация – это только поверхность глубинного мировоззрения, и на этой поверхности не нашлось места Богу. Сначала в западном богословии Бог перестал присутствовать в мире в Своих энергиях, затем деисты вообще вывели Его из мира (Он создал мир и почил от дел Своих), а потом все творческие и производительные функции приписали природе – и Бог вообще оказался, по словам людей науки, ненужной «гипотезой». Если раньше талант считали духовным даром Бога человеку, то в эпоху Просвещения талант стал дарованием природы (природной способностью).

Ни о каком природном даровании у святых отцов речи нет – они все считали таланты даром Бога, богословского натурализма мы у них не встречаем. Вот, к примеру, что писал о происхождении таланта святитель Филарет Московский: «Бог невидимо нам раздает многоценные таланты, внутренние и внешние... Будь верен Царю Небесному, которому, кроме того, что принадлежишь по праву естественному, как Творцу и Господу всего, сверх того добровольно вписался ты в службу, когда вступил в Христианство; будь же неизменно и постоянно верен Его имени, Его повелениям, Его службе,

Его дарованиям и талантам, которые Он вверяет нам» [145]. Да и само понятие дар в христианском сознании связано с Богом – в послании апостола Иакова сказано: *«всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»* (Иак. 1, 17). Эта апостольская мысль повторяется и в литургийных текстах. В молитве трисвятого пения говорится: «Боже Святыи... создавый человека по образу Твоему и по подобию, и всяким Твоим дарованием украсивый».

Об определении подлинного таланта

Критика бессмысленна, если мы не знаем, что нам поставить на место разрушенного нами стереотипа мысли. Поэтому придется все-таки дать положительное определение таланта. Но сложность заключается в том, что талант принадлежит Вечности и реально являет Бесконечность жизни. По этой причине вряд ли возможно дать короткую и исчерпывающую его дефиницию. Самое короткое общее определение таланта, наверное, звучало бы так: **Дарованная Богом человеку способность отражать и реально воплощать Вечность и Бесконечность жизни.** Однако это определение требует раскрытия. Придется дать не одно, а много определений таланта, описывая различные его грани и творческие признаки, но, даже прибегнув к такой полифоничности, мы не сможем исчерпать всей полноты этой необъятной темы. Впрочем, прорисовка основных подходов к проблеме – это уже внесение принципиальной ясности в столь запутанную и затертую тему как талант.

Первоначально слово *талант* означало весы, а затем то, что взвешивалось на этих весах, значит, основной смысл этого слова заключался в некоей мере, которую мы прилагаем к тому, что пытаемся взвесить или оценить, то есть талант и сам был некоей мерой, своеобразным идеалом, мерилем высших способностей, а не вообще любых способностей. И там, где этот идеал исчезает из нашей жизни или мельчает, там и сама общественная и культурная жизнь быстро затухает, а ею начинают управлять люди, обладающие уже совершенно определенными способностями к кощунству, вероломству, убийству, воровству и т.д., то есть, как принято ныне выражаться, криминальными талантами.

Так о каком же идеале-мериле идет речь в определении таланта? Очень многие люди ссылаются на Евангельскую притчу о талантах. Но о тех ли талантах там идет речь, которые мы сегодня ищем? Нет, там говорится о других талантах – талантах религиозных, помогающих человеку спастись самому и помогать спастись другим, искать прежде Царствия Небесного, а потом уже всего остального – искать Славы Божией и никогда не искать своей. Святитель Иоанн Златоуст библейский талант называл символом духовного дара человеку от Бога. Значит, в Евангелии речь идет именно о дарах духа и они, по словам апостола Павла, являются в слове мудрости, в слове знания, в

пророчестве и чудотворении (см.: 1 Кор. 12, 8–10). Эти дары у человека появляются не от природы, а от Бога по мере его духовного созревания. Вот это и есть тот идеал, которым можно измерять все другие таланты – там, где эта мера отсутствует, там талант мельчает, заужается и вырождается в какое-нибудь необычное достижение. Но идеал, в меру отпущенного человеку таланта, должен становиться реальностью, иначе и сам идеал превращается в отвлеченную абстрактную идею – в результате чего он обесценивается или снижается.

Чтобы понять каким образом идеал соотносится с прочими талантами и способностями необходимо показать как он конкретно проявляется в качестве таланта религиозного, ибо религиозный талант открывает в человеке высшие способности, а талантливость – и есть высшая способность.

Открытие Божиего замысла о мире и человеке, постижение Воли Божией, понимание действия Божиего Промысла и соработничество во всем этом с Богом – есть творческая задача человека. И талант, в этом смысле, есть способность к такому творческому бескорыстному и бескомпромиссному труду, в котором доступными для человека средствами выражается Божий замысел о мире.

Талантливый человек стремится к освобождению от своего «я», от всего чисто человеческого, случайного в нем – с тем, чтобы обрести в себе непреходящее Божественно-человеческое начало. И здесь талант раскрывается еще в одной своей важной грани – способности к жертвенному, в отречении от себя, служению Богу. Или, иначе говоря, это способность к самозабвению в себе случайного для обретения себя подлинного в самостоянии в Боге. Человек вообще может состояться как человек только в этой самоотдаче. Это неотъемлемое качество человека, как такового, как существа, носящего в себе образ и подобие Божие. Поэтому и талант как совокупность высших качеств, присущих человеку, – есть способность к самоотдаче и жертве, ибо жертвенность есть качество священное – и этой жертвою освящается человек. В этом жертвенном служении он и становится подлинным человеком.

Но служить Богу можно только определенными способностями – нельзя, например, служить Богу способностью к дальнему плевку или способностью съесть больше всех куриных окорочков и выпить больше всех кружек пива. Значит, талант – это не всякая способность, а специфическая, которой можно служить Богу. Талант – это дар, исходящий от Бога – и поэтому он и должен быть возвращен Богу умноженным соработничеством с Ним. Поэтому человек не только обладатель таланта, но и его создатель, то есть талант – это одновременно и потенция, и реализованная актуальность. Талант – это способность к высшей, духовной деятельности, которая продвигает к высшему и самого творческого автора, и тех, кто пользуется плодами его творческого труда, но именно поэтому талант не может быть

природной способностью, ибо сама природа и все, что от нее рождается, занимает в мироздании совсем не высшую ступень.

Талант в спорте

Могут задать вопрос: «А как же спортивный талант? Является ли он природной способностью, ведь спортивные достижения связаны с телом, а оно связано с рождением, то есть с природой»? Мы привыкли связывать спортивный талант с конституциональными возможностями тела, но есть примеры, когда рекордсменкой по плаванию на дальнюю дистанцию стала пловчиха с усеченными конечностями (и руки, и ноги), а на рекордные результаты в беге претендует спортсмен, лишенный ступней, и бегающий на специальных приспособлениях. Поэтому спортивный талант – это нечто преодолевающее природную конституцию и ограниченность тела. Чтобы достичь чего-то в спорте необходимо усилие воли, а направление воли – это вектор свободы, и это уже область духа.

Но здесь возникает другой вопрос: «На что направлена наша свобода? Достойно ли это реализации»? Ведь в древности спортивные соревнования были подготовкой к воинскому делу – они были проверкой боевой готовности соревнующихся к защите отечества. Воин готовился к этому прежде всего духовно, настоящий воин – это воин духа, жертвующий своей жизнью ради жизни других. Сегодня спорт стал областью замкнутой на самой себе – спортивное достижение стало и смыслом и целью занятий спортом. Чего только не делают в наши дни для достижения высоких спортивных результатов?

В своей книге «Олимпизм и Новый мировой порядок» (Белград, 2000) баскетболист мирового уровня Любодраг Симонович раскрывает тайные механизмы большого спорта и, в частности, подробно описывает практикуемую спортсменами систему допингов, приема стимулирующих препаратов и гормонов во время тренировок. Во время тренировочного процесса спортсмены наблюдаются десятком врачей-специалистов, каждый из которых выписывает спортсменам кучу препаратов для усиления работы органов, роста мышечной массы, увеличения количества крови. Таблетки спортсменам приходится принимать горстями – такова дневная норма препаратов (20 таблеток) [146]. И они вынуждены все эти таблетки принимать (за этим строго следят). В некоторых странах спортсмены заключают специальные контракты, в которых специально оговаривается обязательный прием препаратов.

Раньше многие допинговые препараты не были запрещены – и ими пользовались почти все профессиональные спортсмены. Но и после того, как допинг-контроль усилили, многие спортсмены продолжают принимать некоторые препараты во время тренировочного процесса, прекращая их прием тогда, когда допинг-

контроль уже не может установить его наличие в крови. Существуют также различные способы, с помощью которых спортсмены обходят допинг-контроль – здесь спортсменов обязывают обманывать и идти на унизительные уловки, когда чистая моча с помощью хитроумных способов подается на анализ в комиссию по допинг-контролю, а также принимать специальные препараты, скрывающие присутствие допинга в организме [147]. По оценке профессора Вильямса, специально занимавшегося вопросами допинга, в США «среди тяжелоатлетов-штангистов и в бодибилдинге свыше 90% спортсменов принимают анаболики; среди метателей ядра, копья и диска, а также среди регбистов 70–80% из них использует это средство; среди спринтеров и десятиборцев – 40–50%; а в видах спорта на выносливость – 10%» [148]. Но эти данные устаревшие – сегодня уже в большом спорте невозможно удержаться, не прибегая к допингу.

Олимпийская чемпионка, рекордсменка мира, американская бегунья Джеки Гриффит-Джойнер, известная под прозвищем «Фло-Джо», в списке спринтеров на сто метров не в мире, а только в США находилась на семнадцатом месте. «В течение года, – сообщает Любодрог Симонович, – она достигла результатов, про которые Чарли Френсис (Charlie Francis) – бывший тренер Бена Джонсона (Ben Johnson) – сказал, что они “уничтожили историческую орбиту развития спорта” и что ее результаты “на пятьдесят лет впереди запланированных результатов”». Она ни разу не была поймана на допинг-контроле, но в печати постоянно появлялись свидетельства тех, кто продавал ей мужские гормоны роста. Журналисты называли ее «гермафродитом, накаченным допингом» [149].

Сегодня спортсмен становится лишь винтиком в спортивной индустрии, в которой фармацевт стал важнее самого спортсмена – и спортсмен, отказывающийся участвовать в этом химическом соревновании, не имеет никаких шансов выйти на арену большого спорта. Причем же здесь его талант? Важнее его умение вертеться, лгать, договариваться и расплачиваться с теми, кто обслуживает его напигованное химией тело. Мастер спорта по лыжным гонкам, доктор медицинских наук, профессор факультета физической культуры и спорта Московского педагогического государственного университета им. Ленина Владимир Дубровский говорит о роли врача в современном спорте: «Элитный спорт держится на врачах» [150]. Но если элитный спорт держится на врачах, то, значит, талант спортсмена сегодня играет слишком малую роль, а вот талант врача определяет все успехи и результаты в спорте. Парадокс современного спорта – спортсмен сегодня представляет достижения совсем в другой области.

Еще один парадокс – считается, что спорт улучшает здоровье, но реально из-за такого интенсивного приема препаратов спортсмен к сорока годам становится развалиной. В Италии со спортсменом,

вступающим в большой спорт, даже заключается специальный договор, которым те, кто обязывают спортсменов принимать анаболики и другие средства, снимают с себя ответственность за последствия от приема химических средств. В типовом договоре спортсмен должен подписаться и под такой фразой: «по свободной воле желаю подвергнуться терапии медикаментами... Ознакомлен с возможными токсическими воздействиями» [151]. Это грех против своего тела и обман доверчивых зрителей, но этот грех кажется невинным по сравнению с тем грехом, на который решаются многие спортсмены, чтобы повесить себе на грудь кусок золота, серебра или бронзы.

Во время беременности у женщин увеличивается количество крови на 40%, увеличивается сердце, количество красных кровяных телец, резко возрастает количество гормона прогестерона, который увеличивает силу и гибкость в мышцах, а также повышает выносливость организма, а это приводит к тому, что спортсменки добиваются высоких результатов. Непосредственно перед соревнованиями спортсменки специально беременеют, а затем избавляются от плода. Поистине это кровавые жертвы высокому результату, популярности и золотому тельцу. Неужели в этом заключен смысл таланта? Ведь талант – это способность видеть мир в масштабах Вечности, а в этих масштабах часто то, что мы ценим, теряет свою значимость, а то, на что мы прежде даже не обращали внимания, приобретает непреходящее значение. Но только в этих масштабах и можно увидеть реальность мира и любого явления и поистине оценить его. В том числе и спорт подлежит суду Вечности. Но не о Вечности думают спортсмены, когда перед соревнованиями их соединяют в любовные пары, а тренеры спят с малолетними спортсменками лишь для достижения высокого результата. Когда было установлено, что секс накануне соревнования резко повышает результаты – такая «подготовка» к соревнованиям стала узаконенной нормой, спортсмены должны были выполнять предписания тренеров и по расписанию спать с тем, кого ему назначали в пару на ночь перед соревнованием [152]. В таком виде спорт стал не достижением, а падением – изменой Богу, человеку и даже здравому смыслу.

Спортсмен в наше время стал объектом экспериментирования. Все новые и новые препараты, еще по-настоящему непроверенные, вводят в употребление спортсмены. Они соглашаются на экзотические хирургические операции. Например, некоторые прыгуны, чтобы достигнуть более эффективного отталкивания подрезают себе сухожилия на ногах. Сегодня, рискуя своим здоровьем, ибо никогда не бывает стопроцентной гарантии при любой операции, они достигают своей цели, но что ждет их через несколько лет или в старости, ведь то, что способствует отталкиванию, не помогает, а мешает ходьбе. Уже обсуждается возможность улучшения физических возможностей с помощью генной инженерии. Спортсмен и здесь станет заложником и

первым подопытным «кроликом» новых технологий, позволяющих выйти на уровень невиданных достижений в спорте, еще зародышем подвергнувшись атаке генов, собранных от лучших спортсменов мира. Вряд ли что-то может остановить тех, кто стоит у руля в большом спорте, если речь идет о больших деньгах. Спорт уже сегодня порождает уродов, у которых даже невозможно точно определить пол [153], а завтра он породит монстров и не знающих усталости роботов.

Спортсмен в наше время – это, скорее, шоумен, его достижения применяются почти исключительно в этой области. Спорт, как шоу, предельно оторван от реальной жизни. Доходит до абсурда: какая-нибудь немощная, прихрамывающая бабулька способна опередить выдающегося спортсмена-атлета, например, в косьбе, в сборе ягод, в прополке огорода. Поэтому проблемы современного спорта – это проблемы духовные. Да и вообще талант – есть нечто целостное, он охватывает всю духовную, психическую и телесную жизнь человека, – и если теоретически мы можем сделать подобное разделение, то в жизни это сделать невозможно. Занятия телом прежде называли физической культурой, то есть частью вообще культуры, в лоне которой происходит становление человека. Дух соревнования в физическую культуру был привнесен тогда, когда это целостное восприятие культуры и ее значения было утеряно и когда материальное первенство стало единственным критерием положения в обществе. Спорт в нынешнем виде – это плод такого исключительно материального подхода к миру и человеку. Но человек это не только тело – да и сами спортсмены подтверждают этот тезис, поэтому и талант в спорте – это не физическая одаренность и телесные способности.

Талант и нравственность

Талант – это также и способность к благоговению перед тайной иного мира и красотой этого – перед Премудростью Божией. Восхищение тайной и красотой Божиего мира рождает в человеке смирение, потому что его высокое призвание к соработничеству с Богом наиболее ярко иллюстрирует ему неготовность и неспособность к этому в своем нынешнем состоянии. Человек ясно осознает, что без Бога он не способен к изменению, поэтому главный признак таланта – это смирение перед Божественной волей. А творчество, в этом смысле – есть смиренное служение Богу, потому что любое подлинное творчество предполагает бытие Того, Кто создал этот мир и управляет им. Вера в существование Бога является необходимым условием всех подлинных творческих усилий, открытий и реальных достижений человечества, что подтверждается опытом выдающихся людей науки, искусства и других отраслей культуры.

Талантливый человек должен обладать живой, способной к

отклику на Божественные призывы и укоры совестью, ибо бессовестный человек не может родить ничего неподдельно талантливого, он способен только на создание суррогатов и подражаний, по той простой причине, что его творчество будет только имитировать Божественное руководство и участие, но никогда не будет являться таковым по существу, ибо голос совести, учат нас святые отцы, есть призывы и укоры Бога к человеку.

Даже если талантливый человек способен к созерцанию высших смыслов, преображенной красоты и образцов высокой нравственности, но не обладает той степенью искренности, которая охватывает его до глубины потаенных уголков души, то все, что он откроет в этом созерцании, будет искажено его лицемерием и искривлено скрытым лукавством. Победить лукавство невозможно собственными силами, поэтому центральная молитва христианской веры содержит просьбу к Богу избавить нас от лукавого (см.: Мф. 6, 13).

Подлинная сила творчества рождается не от человеческого лукавства, а от Божией правды, ибо не в силе Бог, а в правде. А глубина осмысления бытия приходит вместе с благоговейной, смиренной молитвой, поэтому творческое служение Богу и людям невозможно без молитвы. И талант – это, прежде всего, способность к молитве, искреннему покаянию и изменению себя. Кто не может или не хочет меняться, тот вольно или невольно укрепляется в своем эгоцентризме. Эгоизм делает человека слепым для горнего мира, а, стало быть, и не талантливым. Только тот, кто способен выйти за рамки эгоизма и искренне любить, тот и может называться талантливым. Талантливый человек не стремится к популярности и власти – он борется со своим властолюбием и побеждает его, потому что властолюбие несовместимо с талантом, ведь талант – это дар, который необходимо свободно отдавать, а властолюбие – это страсть, направленная на собственное эго, заставляющая других поклоняться и служить ему, а не Богу.

Талант связан с правдой Божией и правдивостью, можно даже определить талант, как способность к правдивости и неспособность к лицемерию и лжи. Ложь отравляет душу и делает ее неспособной к созерцанию и творческой реализации пережитого, потому что это требует мобилизации лучших качеств души, а отравленная душа все равно, что подстреленная птица – вроде и крылья есть, а летать уже не может. Лицемерное же отношение к жизни приводит к пошлости, а пошлость иссушает душу и делает ее безблагодатной пустыней, в которой все живое хиреет, уродуется и умирает. Человек с такой изуродованной душой не может породить ничего полноценного, значимого и здорового.

Талантливый человек обязательно должен обладать нравственным опытом преодоления греха, потому что талант,

испорченный греховой жизнью, обесценивается и даже становится чем-то противоположным таланту. Но это должен быть свой опыт – его нельзя заменить беседой об этике, рассказом о морали или созданием образа нравственного человека, потому что без опоры на собственный нравственный опыт это будет пересказом чужого опыта. Без собственного опыта человек не сможет реализовать свой талант, потому что талант питается живым переживанием своей греховности и причастностью к преображенному миру. В борьбе с грехом талант крепнет – и свет преображенного мира светит ему во тьме мира. Без нравственной борьбы с грехом талант всегда опошляется, он теряет свою глубину, которая выражается в целостности (целомудрии).

Пошлость – это скольжение по самой поверхности жизни, в ней совсем нет никакой глубины. И если Бог не пошлет человеку страдание, которое уже не по свободе, а по закону погружает человека на глубину бытия, то он так глиссером и проедет по океану жизни. А так как он не видит глубины жизни, то обязательно наткнется на какой-нибудь подводный риф житейского океана. Бездумное, самоуверенное скольжение по поверхности житейского моря, как правило, заканчивается кораблекрушением и катастрофой.

Творчество в философской концепции Н.А. Бердяева

Русский религиозный философ Н.А. Бердяев противопоставлял творчество и нравственное совершенство.

«Творческий гений ни за что дается человеку, – писал философ, – он не связан с религиозным и нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику... Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит “по ту сторону добра и зла”» [154]. Эта мысль была с восторгом принята творческой интеллигенцией, очевидно потому, что это оправдывало ее богемную жизнь. Собственно, эта бердяевская мысль стала неким знаменем эпохи, под которым вступила в мир безнравственная культура пост-модерна. Однако такое выведение творческого акта и творца за рамки этики совершенно необоснованно. Даже пример Пушкина, на жизнь которого ссылается Бердяев, как на жизнь гуляки праздного, опровергает тезис философа, потому что великий поэт пережил глубочайший творческий кризис, из которого он вышел через нравственное покаяние. «*Кажется, я переродился*» [155], – пишет Пушкин своему другу Петру Плетневу. Перерождение было началом нового творческого периода. Да и жизнь таких гениев, как Достоевский, Гоголь, Лермонтов свидетельствует о том, что нравственность была центральной темой их творческого и жизненного кризиса, после которого в их творчестве появились совершенно иные темы и мотивы.

Бердяев не понимает того, что аскетика – есть реальное осуществление добра, иначе он не написал бы, что «этика творчества зовет к реальному энергетическому осуществлению самой правды, самого добра, духовности, просветления жизни, а не к символическому и условному осуществлению добра через аскетические упражнения, добрые дела и пр.» [156]. Идея философа о том, что в творчестве действует иная, более высокая этика свободы творчества не подтверждается практикой. Что-то мы не наблюдаем у творческих людей образцов более высокой этики [157]. Если действительно творец в творчестве, как пишет Бердяев, реально энергетически осуществляет идеалы высокой нравственности, свойственной человеку до грехопадения, то где же действительные плоды этого приобщения, где святость, рожденная этой этикой? Ну, а если нет плодов, то тогда это виртуальное, а не реальное приобщение – и на самом деле такое творчество только в лучшем случае остается бесплодным, реально же в творчестве происходит не то, что было до грехопадения, а именно то, что произошло с ним после его.

Бердяев был в области мысли импрессионистом, человеком, увлекающимся своими идеями, терявшим в этой увлеченности элементарное критическое чувство [158]. Поэтому наряду с прозрениями у него постоянно встречаются мысли сырые, недодуманные и весьма сомнительные. Так и эта мысль опровергается простым соображением. Культура должна давать образы совершенства во всем: в истине, в красоте, в нравственности. И тот, кто хоть в какой-то мере не приобщился к совершенству, не способен о нем рассказать другим. Недаром святые отцы духовную жизнь представляли как нечто целостное, как знание истины, как нравственное сохранение себя и как правильное богообщение. Вот, например, что пишет по этому поводу преподобный Симеон Новый Богослов: «Только тот ум, который соединяется с Богом посредством веры (истины запечатленной в догмате – *свящ. В.С.*) и познает Его чрез делание заповедей (*посредством нравственности*), только такой наивернейше сподобляется видеть Его и созерцательно (*правильное богообщение – умозрение*)... Но если кто не имеет непогрешительной веры (*истины*) и добрых дел (*высокой нравственности*), на того никак невозможно низойти благодати Святого и поклоняемого Духа (*не может иметь правильного богообщения*)» [159]. Мы видим – если в этом триединстве что-то нарушается, то и вся духовная жизнь, теряя эту целостность, приобретает другой знак [160]. И нравственность в постижении истины играет решающую роль, недаром словом целомудрие мы означаем целостное постижение истины и одновременно чистоту жизни, ибо «*волнение похоти развращает ум*» (Прем. 4, 12).

Святые отцы о таланте

Святой праведный Иоанн Кронштадтский писал о роли нравственности в творчестве: «Большинство людей как бы намеренно предаются всяким страстям и мерзостям, всяким порокам и остаются нераскаянными. Горе людям, зарывающим таланты свои в землю и не умножающим данного Богом залога для своего же блаженства, славы Божией, для безмерной благодати и щедрот» [161]. Могут на это возразить, что Иоанн Кронштадтский говорит об аскетическом, внутреннем делании, а не о светском творчестве. Но вчитаемся внимательно в то, что он говорит в другом месте: «Не должно ни у кого и спрашивать, нужно ли распространять Славу Божию пишущей рукою, или словесно, или добрыми делами. Это мы обязаны делать по мере сил своих и возможности. Таланты надо употреблять в дело. Коли будешь задумываться об этом простом деле, то диавол, пожалуй, внушит тебе нелепость, что тебе надо иметь только внутреннее делание» [162]. Творчество подобного рода он понимает как общественное служение наряду с другими формами такого служения. «Каждый из нас, братия мои, – пишет он, – должен служить друг другу своими талантами, способностями, силами, своим служебным положением, имуществом, образованием, и не себе только угождать» [163].

Святитель Филарет Московский мысль об общественном служении распространяет на всех: «Не всякой богат; однако почти всякой может подать нищему, если не талант, то лепту: подобно сему не всякой так образован и опытен духовно, чтобы подавать ближним сильную духовную помощь; но почти всякой, и немощный, может сколько-нибудь помочь немощнейшему, и не высоко образованный менее образованному; и даже не образованный образованному; потому что не все так в духовном, как бывает в телесном» [164].

Творчество – это служение любви, потому что оно обращено к людям, поэтому и талант – это, прежде всего, способность к созидательной любви, состраданию и содействию. «Молитва общая от лица всех и в жизни учит нас, – пишет святой праведный Иоанн Кронштадтский, – делиться житейскими потребностями с другими, чтобы и в жизни у нас все было общее и как бы едино, чтобы во всем была видна любовь взаимная, также, чтобы каждый свои способности употреблял во благо других, кто как может, а не скрывал талант свой в земле, не был бы эгоистом и ленивым. Мудр ты – дай совет немудрому; образован – научи невежду; силен – помоги бессильному; богат – помоги бедному» [165].

Талант – это также способность к осмысленному и осознанному как нравственная необходимость творчеству, это способность пробуждать свой разум и будить его в других людях, потому что там, где разум спит, там царит духовная тьма – и в ней рождаются безнравственные чудовища. Таланту необходима чистая обитель – его

свойства таковы, что он не может совмещаться с нечистым – там, где нечистота преизбыточествует, талант покидает его обладателя, поэтому высшая нравственность является условием обитания и развития таланта. Талант, таким образом, это способность к аскетическому воздержанию от злых мыслей и поступков и способность к действенному нравственному изменению. Там же, где происходит измена нравственности, происходит и измена своему призванию и таланту. Талант умножается там, где человек принимает свое предназначение от Бога и следует за Ним в нравственном подвижничестве.

Приняв свое предназначение, талантливый человек открывает в себе иную, преображенную жизнь – приобщается к ней сначала сам, а потом открывает эту жизнь другим посредством своих произведений. Такому человеку не нужно ничего выдумывать – он просто описывает то, что созерцает, то, к чему приобщился, что реально пережил – это духовное творчество, в нем нет ничего от собственной самости. Тот же, кто изобретает и измышляет что-то от себя, – занимается природным творчеством, – творчеством от своей падшей природы.. Природа, однако, не может ничего родить того, что не является ей соприродной – она и рождает только природное, она реализует природные способности, то есть те способности, которые проистекают от пораженной природы: тленной, страстной и смертной. Подлинный талант не от природы, а от Бога, он соприроден не тленному естеству, а нетленному, преображенному. Чтобы человек мог дорасти до духовного творчества, ему необходимо изменять свою природу, преображать ее. Можно сказать, что духовность в творчестве пропорциональна преображению падшей природы человека. Также и подлинный талант есть дар преображать природу, изменять свои природные способности в духовные.

Страсти, говорят святые отцы, есть извращенные добродетели. Тот, кто стремится к неподдельной добродетели, тот преображает свои страсти. Соответственно и творчество бывает от извращенной добродетели, – страсти, и от подлинной добродетели, – преображенной страсти, или иначе бесстрастности. Между этими полюсами имеются ступени восхождения к преображению своей природы, – и это зависит от нравственного подвига и доброделания, но мерилом творческих достижений может быть только сопричастность преображенному миру. Между духовным и природным творчеством лежит целая пропасть. Талантливость же заключается в умении преодолевать эту пропасть.

О природном и духовном творчестве

Природное творчество есть раскрытие себя – самореализация, а не открытие новой реальности. Поэтому чаще всего мы и слышим от людей, занимающихся подобным творчеством, слова о

самореализации – и это определение соответствует существу того, чем они занимаются. Но что реализует человек в таком природном творчестве? Из природы можно реализовать только природу, а если это природа падшая, то самореализация будет ни чем иным, как реализацией падшей природы.

В духовном творчестве самореализация не важна, там важно только одно: верно передать истину и красоту горнего мира, отраженную в земной реальности. Так, например, в церковном творчестве раньше было не принято подписывать свои произведения, потому что не важно было, кто их создал, – важно было только, верно ли это произведение отражает преображенное бытие, – сверхреальность. Творческий человек должен быть сосредоточен на созерцании преображенного бытия и отражать его – он не может руководствоваться в своем творчестве указаниями людей, не способных к созерцанию. Талант, в этом смысле, это способность отражать преображенную действительность и неспособность к творческому компромиссу, ибо компромисс будет изменой Богу, дающему талантливому человеку возможность приобщаться к сверхреальности.

Талант – это способность к прозрению Божиих замыслов, буквально, зрение идей в некой умной очевидности. Причем зрение здесь имеет двойной смысл, который уже заключен в этимологическом содержании самого слова – в *зрении*, как созерцании, и в *зрении*, как дозревании до этих идей. Именно это и привлекает внимание к талантливому человеку, потому что его прозрения становятся зримыми и очевидными для всех, кто свободно ищет истину и внимает созерцателю. Талант – есть способность так открывать свое сердце Богу, что оно становится пронизанным Божественным светом, способность изменяться под действием этого света, способность совершенствоваться и созидать совершенную жизнь, потому что совершенство – одно из сокровенных качеств бытия. Мы все призваны к совершенству – Бог дал нам заповедь-призыв: *«Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный»* (Мф. 5, 48). Приобщенность к бытию – это приобщенность к совершенству, потому что, где нет совершенства, там нет и истинного бытия, а есть только его виртуальное изображение. Поэтому талантливый человек не изображает бытие, а являет его, как это должно происходить и в проповеди, о которой апостол Павел говорит: *«И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы»* (1 Кор. 2, 4).

Так как талант – это духовная способность, то он есть и способность к религиозности, к ее реализации. Настоящий талант всегда связан с религиозностью. Подлинно талантливый человек не может быть не религиозным, так как целостность невозможна без религиозности, а талантливость без целостности.

Талант и мастерство

Творческий акт состоит из созерцания, из Божественного вдохновения и реализации открывшегося в этом созерцании. Собственно талантом назван этот дар познания Божественных замыслов, Божьей воли, так как существует и нереализованный талант – о нем говорится в притче о талантах (см.: Мф. 25, 14–30). Но нереализованный талант не обладает полнотой и целостностью, точно так же, как и не проросшее зерно, он сгнивает на корню, идя на удобрение зерну проросшему.

Реализованный талант воплощается в мастерство. И когда человек достигает определенной степени мастерства, то талантливость становится качеством всей жизни и проявляется во всех ее сферах. В этой стадии реализации таланта с особой силой открывается его целостность и всеохватность.

Сегодня понятие *талант* и *мастерство* непременно связывают с личным успехом, он является критерием талантливости, но подлинное достижение заключается отнюдь не в личном успехе, а в общественном достижении – движении человечества к преображенному миру. Любовь к народу действенна – она должна приносить живой плод, способный удовлетворить народную жажду веры и благоговения перед Вечностью. Если тот, к кому привлечено внимание народа и кто занимает не последнее место в общественной иерархии, использует эти ресурсы для обретения личной славы и обогащения, то он неправильно использует данное ему от Бога положение и талант – поэтому по истинному счету нельзя его успех назвать достижением пред Богом, ибо это не помогает спастись ему лично и всему народу, который всегда подражает своей элите. Более того, то, что сегодня называют успехом, на самом деле часто является судьбоносным провалом, ибо в достижении успеха не брезгают никакими средствами, важен только результат, но конечный результат использования таких противозаконных средств – измена Богу. Да и успех в их личной земной жизни для всего народа оборачивается нравственной катастрофой, потому что они сеяли семена лицемерия и разврата.

Это не служение Богу и народу, а угождение себе – за это каждому, кто достиг такого положения в обществе, но не использовал его для общего блага, придется отвечать перед Богом. Талант – это не просто личный дар, личное благо, а дар, дающийся человеку для того, чтобы использовать его в целях общественного блага, поэтому наличие таланта налагает на человека предельную ответственность, и спрос с него будет особый.

Талант как способность противостоять злу

Самое главное качество талантливого человека – способность

противостоять силе зла, стремиться к добру даже тогда, когда все окружающее активно вовлекает его во зло. Библейский пример с Лотом – яркая иллюстрация этого противостояния не на жизнь, а на смерть. Но для того, чтобы осуществлять добро, нужно уметь его отличать от зла. Поэтому талант напрямую связан с этой способностью, и, в высшем смысле, – это и есть способность отличать одно от другого, ибо различать добро и зло – есть привилегия богов (см.: Быт. 3, 5), то есть высшая способность. Открывая высшие ценности и красоту горнего мира, талантливый человек становится вольным причастником добра и невольным обличителем зла, ибо показывает его несостоятельность, недостоверность и его несоответствие подлинному бытию. За это талантливый человек становится общественным изгоем, ненавидимым всем миром, который живет по закону наслаждения похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской (см.: 1 Ин. 2, 16), где нравственность забыта, а мораль является лишь прикрытием прагматики, заключающейся в целесообразности приобретений для себя, а не для общества. Это свободный выбор человека, ему кажется, что он освобождается, но на самом деле – это всецелое порабощение закону бесконечного падения в бездну и самого человека, и обделенного им общества. Люди, поддавшиеся такому соблазну, разлагают общество, уничтожают все фундаментальные его связи. В таких социальных образованиях власть непременно переходит от бескорыстной аристократии духа к поклоняющейся золотому тельцу олигархии, но и здесь не удерживается, попадая в хищные лапы беспощадных и беспринципных воров и бандитов.

Закон падения, однако, несвойственен таланту, ибо талант всегда восходит, а бездарность падает, увлекая в поток падения и окружающих. Восхождение же требует воздержания от соблазна – аскетического подвига, поэтому талантливый человек почти всегда лишенец: во-первых, развращенное общество из ненависти лишает его благ, во-вторых, – и сам он ограничивает себя в потреблении, ибо обилие и роскошь развращают дух, а в творчестве приводят к пошлости. Зло вообще не может созидать, оно способно только разрушать, оно вообще не может быть причастно жизни, ибо Бог не создал зла – и тот, кто творит зло, не может быть назван талантливым.

Столь разительное отличие, наблюдаемое в мировоззренческом менталитете деятелей современной культуры от деятелей культуры традиционной, объясняется недостойным использованием свободы. Талант же заключается в разумной реализации свободы без злоупотребления ею. Поэтому современную эпоху можно назвать *неталантливой*, хотя таланты ищут повсюду, даже днем с огнем, а не находят, потому что не знают, что надо искать.

О современной потребности в талантах

Таким образом, нынешний повсеместный поиск талантов – есть лишь спекуляция и паразитация на действительном призыве жизни к обнаружению и поставлению в центр общественной жизни подлинных талантов, ибо обновление жизни, в котором так нуждается сегодня мир, невозможно, если подлинно талантливые люди не займут центральное место в духовной, общественно-политической и культурной жизни человечества. Паразиты всегда слетаются на разлагающуюся жизнь, они же первыми набрасываются и на зарождающуюся жизнь, но сила жизни исходит от Бога и потому все паразиты погибнут, когда жизнь вступит в свои права, когда общество одумается, оттеснит паразитов от источников жизни и поставит распоряжаться ими людей, наделенных от Бога талантами. Искать таланты – это жизненная необходимость для любого народа – и если ему удастся найти и выдвинуть истинные таланты для общественного служения, то такой народ ожидает подлинный общественный успех. Там же, где ищут таланты, служащие самим себе, народ постигает пагуба и масштабная катастрофа. Можно сказать, что наше будущее, а в сегодняшней постановке вопроса, и наша жизнь зависят, от того, сумеем ли мы найти и выдвинуть к служению народу истинные таланты.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. РАЗУМ И МИСТИКА. НАУКА И МИСТИКА. ТЕХНОЛОГИЯ И МИСТИКА

Разум и мистика

«Оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума» (Притч. 9, 6)

О разуме в святоотеческом богословии и аскетической традиции

Сегодня распространилось какое-то странное отношение к уму. Часто с амвона или в беседах можно услышать: «Диавол действует через ум, поэтому уму доверять нельзя – им оправдывается любая ложь. Доверять надо, поэтому, только сердечному чувству, а уму ни в коем случае. Ум вообще надо в Церкви отложить – он только мешает нам молиться и спасаться». Принято считать, что именно так учили святые отцы. Но так ли это?

Если обратиться к текстам святых отцов, то можно увидеть, что у них возражений против ума нигде не встречается. Напротив, уму отводится очень важная роль в аскетическом подвижничестве. Святитель Григорий Палама писал: «Мыслительная и разумная природа души одна лишь и создана Богом в большей степени по образу Божию... “Образ” находится не в теле, а в уме, высшей части человеческого естества. Если бы в человеке было что-нибудь еще

более высокое, тогда “образ” находился бы там» [166]. Его поддерживает святитель Григорий Богослов: он считает, что «душа есть Божественная некая струя и приходит к нам свыше или вся или правитель ее – ум» [167]. Преподобный Макарий Великий называет ум «кормчим сердца», а преподобный Антоний Великий величает его «органом духовного зрения».

«Божественность есть ум и слово... – говорит святитель Григорий Нисский. – Видишь в себе самом и слово, и разумение, подражание истинному уму и слову» [168]. Ум, по мнению отцов, «до некоторой степени родственен Богу, он служит умственным образом Его, и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества» (Ориген) [169].

Поэтому отцы советуют ум «упражнять, чтобы он был светел и чист и мог хорошо различать, что требуется для нас, чтоб очистить душу от страстей и украсить ее добродетелями» [170]. Ум нужен для того, чтобы очищать душу от страстей. «Страсть есть неразумная любовь, – поясняет преподобный Максим Исповедник, – либо слепая ненависть» [171]. Следовательно, избавиться от страсти можно путем разума, – путем приведения неразумной любви к разумной, либо приобретением зрения в душе, прекращающего ее слепоту. Но «ум в душе», говорит преподобный Иоанн Дамаскин, это то же самое «что глаз в теле» – он «дух», созерцающий то, что происходит в душе [172]. Поэтому именно он избавляет душу от слепоты, врачует ее от страстей. Очищение от страстей является важнейшей задачей в деле спасения, поэтому ум имеет и сотериологическое значение. Благодаря уму происходит и обожение человека. Сначала, говорит святитель Григорий Палама, ум приобщается Божественному сиянию, а через него и тело становится светоподобным. По важности, которой определяется духовное делание, занятия умом стоят на втором месте после молитвы. «Все свободное время, после молитвы, – поучает Никодим Святогорец, – употребляй на чтение и размышление» [173].

Такое отношение к разуму святые отцы почерпнули из Священного Писания. «Начало мудрости – страх Господень, – поучает в притчах Соломон, – и познание Святого – разум» (Притч. 9, 10). Если с помощью разума можно познавать Святое, то его значение в духовной жизни неоценимо. Поэтому приобретение разума в Священном Писании понимается как благословенное дело, приводящее человека к блаженству (см.: Притч. 3, 13). Апостол Павел, обращаясь к ефесянам, закликает их, чтобы они «не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме» (Еф. 4, 17–18). Он призывает их «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека» (Еф. 4, 22–24). Примечательно, что облечение в нового человека апостол связывает с обновлением ума.

Вообще новый человек должен войти в совершеннолетие ума. *«Не будьте дети умом, – поучает апостол коринфян, – на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни»* (1 Кор. 14, 20).

Ум, по мнению апостола, должен участвовать в молитве. *«Стану молиться духом, – говорит он, – стану молиться и умом»* (1 Кор. 14,15). Этот текст невозможно совместить с утверждением некоторых священников о том, что ум во время молитвы должен быть отключен. Этим и хорош, по их мнению, славянский язык, что текст непонятен – ум не принимает участия в молитве. Если следовать этой логике, то еще лучше молиться на латыни или на языке какого-нибудь африканского племени – здесь уж совсем ничего не будет понятно и ум не сможет подключиться к молитве даже при сильном желании.

Но без ума невозможна духовная жизнь, ибо жизнь духа в человеке связана посредством слова с умом. *«В человеке есть ум, слово и дух, – говорит преподобный Григорий Синаит, – и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и в друг друге, и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа»*[174]. Стало быть, если действительно отключить ум в молитве, то такая молитва не может быть духовной.

Молитвы, составленные святыми подвижниками, несомненно, отражают их молитвенный опыт и имеют вероучительный смысл. Если молитва непонятна молящемуся, то говорить об усвоении ее содержания бессмысленно. В таком случае молитва становится некой магической мантрой, которая действует просто в силу ее произнесения (ex opere operato). Но благодатная молитва, по мнению отцов, всегда связана с умом. *«Благодать, – говорит Диадок Фотикийский, – скрывается в глубине ума, в умном чувстве»*. Преподобный Евагрий Понтийский называл молитву беседой ума с Богом. Поэтому язык молитвы необходимо изучать (делать молитву понятной), ведь на этом языке мы разговариваем с Богом.

В аскетической традиции сам молитвенный подвиг, в результате которого подвижник приближается к Богу, называется **умным деланием**, не сердечным, а именно **умным**. Он связан с произнесением слов и осознанием заключенных в этих словах смыслов, то есть с духовным размышлением. Размышлять же без ума невозможно. Чтобы не потерять в молитве нить разумения, – подвижники рекомендуют при появлении первых признаков автоматизма замедлить ее произнесение и даже остановиться.

«Псалтирь», по которой во все времена молились подвижники-аскеты, содержит и такие псалмы, которые имеют характерное указание: *«в разум»*. Размышление важное дело в аскетике. Умение сопоставлять смыслы слов и делать из этого правильные выводы позволяет обнаруживать ложь и учиться избегать ее. Такое умение иначе называется логикой. Но если мы отвергаем ум, то отвергаем и логику, – тем самым мы лишаем себя главного оружия в борьбе с

ложью. Нельзя забывать о том, что в Писании «отцом лжи» назван диавол (см.: Ин. 8, 44), а одно из имен Бога – Логос. Ведь «*Господь творит правду*» (Пс. 102, 6) и «*любит правду*» (Пс. 32, 5). Логика – это лекарство от заблуждений незрелого или нездорового ума. Логика действует до определенных пределов, – откровение о Боге можно выразить только логическим парадоксом – антиномией. Но это не означает того, что всякое противоречие в здравом смысле (в формальной логике) можно оправдать подобным парадоксом. В этой сфере логика вполне справляется со своей функцией.

Святые отцы к нарушению логического строя мысли относились очень серьезно. Святитель Григорий Нисский в каноническом послании пишет об этом: «грехи, касающиеся мысленной способности души, признаны от отцов тягчайшими». Логика есть неотъемлемое свойство разума, – без логики нет и самого разума. Нарушение в логике – это разрушение разума; без разума человек становится беззащитным по отношению ко лжи, а ложь приводит к нравственному падению. Поэтому Писание и призывает нас: «*Храни здравомыслие и рассудительность*» (Притч. 3, 21).

Но многие святые, не обладая большими рассудочными способностями, имели удивительно развитое нравственное чувство, помогающее им различать такие тонкие нюансы греха, о которых мы даже никогда не задумываемся, – это особый дар Божий. У грешного человека нравственное чувство в значительной степени атрофировано, и ему без разума не обойтись: такое качество ума как его беспристрастность делают его незаменимым при нравственном выборе. Он проверяет все движения сердца, все его порывы – и там, где эти порывы переходят в страсть, – обличает эту страсть во лжи, которую он обнаруживает через противоречия мысли.

Напоенное ложью сердце не может дать подлинного мира. Но разум, восстанавливая через логику правду, может утихомирить взволнованное ложью сердце, ведь он формирует чувства. Святитель Филарет (Дроздов) на примере проповедника показывает, как ум действует в отношении сердца. «Убеждение ума проповедника, – пишет он, – само собой перерождается в нем в живое чувство сердца». Подмечено, что эмоциональная реакция на какое-либо событие или слово может быть прямо противоположной, если человек обдумал происходящее и сделал правильные выводы. «Неправильное употребление чувств – от ума», – говорит преподобный Иоанн Лествичник. А преподобный Максим Исповедник связывает происхождение зла с неправильным отношением к уму: «Некоторые говорят, что зло отсутствовало бы в сущих, если бы не было некоторой силы, влекущей нас к нему. Но эта сила есть не иное что, как небрежение естественными энергиями ума» [175]. «Причина страсти – чувство», – открывает нам тайну происхождения страсти преподобный Иоанн Лествичник. Страсть начинается с

эмоциональной привязанности, с приятного чувства. *«И увидела жена, что дерево... приятно для глаз и вожделенно»* (Быт. 3, 6), – так говорится в Библии о том, что предшествовало грехопадению.

Человек существо не гармоническое (как утверждали древнегреческие философы), а иерархическое. Эмоциональная сфера в этой иерархии занимает подчиненное положение, – более низкое, чем духовная и умная. Поэтому в грехопадении она была повреждена более ума. Именно из-за того, что эмоциональная сфера является слабым звеном в иерархическом устройстве человека, в аскетике существует принцип подавления душевных волнений и борьбы со страстями с помощью ума (умное делание), ибо «неправильное употребление чувств» (страсть) происходит от ума. Но «вместилищем помыслов» подвижники называли сердце, ибо входят помыслы (то есть страстные эмоциональные привязанности) через сердце. Трезвение – есть борьба ума за чистоту сердца, ибо слепое сердце у падшего человека не различает эти привязанности. Дать волю сердцу – значит дать бесконтрольную власть страстям. Ум же обладает способностью самоконтроля, самоограничения, и поэтому, опираясь на свой разум и логику, человек может различать и контролировать свои чувства.

Сам аскетический подвиг спасения начинается с приобретения рассудительности, без которой, по мнению святых отцов, нельзя приступать ни к какому делу [176]. *«Всякий поступай по удостоверению своего ума»* (Рим. 14, 5), – наставляет апостол. В грехопадении у первого человека, хотя сердце было поражено больше, чем ум, – вначале пострадал все-таки ум. «Ум в Адаме не только пал, но первый был поражен, – говорит святитель Григорий Богослов, – и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении» [177]. Но это означает, что ум в первую очередь должен быть очищен и восстановлен. «В какой мере человек очистил свой ум, в такой мере он видит славу Бога», – говорит прп. Ефрем Сирин. «Ибо как свет очей, соединившись с солнечными лучами, становится совершенным светом и таким образом начинает видеть чувственные предметы, так и ум, став единым с Господом, ясно видит благодаря этому духовные предметы» [178] – как будто продолжает его мысль святитель Григорий Палама. Очищение ума в аскетике представляется как борьба с диаволом. Преподобный Силуан Афонский говорит об этом: «Ум с умом борется – наш ум с умом врага» [179]. Если человек не пользуется умом сам, говорит старец Паисий Афонский, им пользуется диавол.

Поэтому аскеты всегда особое внимание проявляют к уму. В аскетике даже существует такая дисциплина как «аскеза ума», – интенсивное чтение и размышление, способствующее очищению ума. И такая практика нисколько не противоречит опыту молитвенного подвига, а, наоборот, делает и саму молитву более действенной.

Молитвенный подвиг у исихастов требует напряжения всех сил, внутренней сосредоточенности, и ум в этой работе исполняет роль некого руководителя или координирующего центра. Благодаря умным усилиям можно силы и энергии сосредоточить, а можно, наоборот, рассредоточить, отвлечь часть сил на какое-то необходимое дело, не оставляя главного, – молитвенного подвига. Святитель Григорий Палама в «Триадах» [180] описывает такой координационный принцип работы ума, называя его «умом-епископом».

К Богу нас приближает покаяние. Святые отцы называли покаяние вторым крещением, воссоединяющим нас с Богом [181]. Чтобы покаяться, необходимо увидеть свой грех, – ум, по мнению отцов, видит грех. «Начало просвещения души и признак ее здоровья, – говорит преподобный Петр Дамаскин, – заключается в том, когда ум начнет зреть свои согрешения, подобные множеством своим морскому песку» [182]. Без покаяния, без осознания своего греха спасение невозможно. Но осознание греха, его опознание невозможно без его наименования, а именование – невозможно без рассуждения. «Рассуждение в новоначальных есть истинное познание своего устройства душевного, – поучает преподобный Иоанн Лествичник, – в средних оно есть умное чувство, которое непогрешительно различает истинно доброе от естественного, и от того, что противно доброму; в совершенных же рассуждение есть находящийся в них душевный разум, дарованный Божественным просвещением, который светильником своим может просвещать и то, что есть темного в душах других» [183].

В практике Церкви Таинству приобщения Тела и Крови Христовой всегда предшествует покаяние. Но этот важнейший после крещения духовный акт назван в Писании греческим словом *μετανοια*, что точнее всего переводится словосочетанием «изменение ума». «Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия» (Рим.12, 2), – наставляет апостол. Познание воли Божией, оказывается, есть сознательный, умный акт. Поэтому и сам христианский путь к Богу – это путь формирования (выращивания) правильного сознания. «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим. 4, 16), – заповедует нам апостол Павел. Но без размышления никакого изменения ума совершить невозможно. Святитель Игнатий (Брянчанинов), обобщая опыт древних отцов-подвижников, писал о роли размышления в аскетике:

«Обыкновенно люди считают мысль чем-то маловажным, потому что они мало разборчивы при принятии мысли. Но от принятия правильных мыслей рождается все доброе, от принятия ложных мыслей рождается все злое. Мысль подобна рулю корабельному: от небольшого руля, от этой ничтожной доски, влачащейся за кораблем, зависит направление и, по большей части, участь всей огромной

машины» [184] «Мыслям ложным, – поясняет святитель, – всегда соприсутствует и содействует темный и лукавый дух обольщения. Отец лжи – диавол, так говорит Евангелие; ложь – дьявольское свойство. Усвоивший себе мысли ложные усвоил себе диавола, вступил в сродство с отверженными ангелами, сделал для себя соединение с Богом несродным, неестественным. Чуждый Бога – чужд спасения и жизни духовной.

Будем сохранять себя от мыслей ложных и истекающих от них сердечных ощущений. Из таковых ложных мыслей и ощущений составляется так называемая «прелесть», или самообольщение, имеющие бесчисленные разнообразные виды, по степени, по роду принятых человеком ложных мыслей и ощущений за истинные» [185].

В святоотеческом богословии ум не противопоставляется сердцу, как это часто делается сегодня. Наоборот, святые отцы говорят о браке ума и сердца, в котором и ум, и сердце, питаясь друг от друга, приобретают новые качества, присущие преображенному человеку. «Умная, или внутренняя молитва, – поясняет Никодим Святогорец, – есть, когда молящийся, собрав ум внутрь сердца, оттуда не гласным, но безмолвным словом воссылает к Богу молитву свою» [186]. В этом соединении «ум, – по словам преподобного аввы Исайи, – печется о душе и хранит ее непрестанно, пока она родит с ним, и он воспитает чад ея. И, наконец, они бывают одно сердце, душа покоряется уму». Сердце – это средостение нового человека. Оживленное сострадательной любовью ко всему сотворенному оно теперь в свою очередь печется об уме – поставляет его на правильное место в духовной жизни и оживотворяет его. Это попечение ума о сердце и сердца об уме, возводящее их в новое качество жизни – и называется браком.

Духовная жизнь обладает целостностью, она охватывает «все составы человека». И если происходит разрыв этой целостности, то это разрушает человека. Ум, оторванный от сердца, холоден – он не способен к той отзывчивости, которой напивает его сострадательное сердце. Но и чувствительное сердце, возгретое без ума, не может раскрыть в себе подлинное сострадание и любовь, потому что не имеет в себе необходимой для этого чистоты и умения распознавать ложные чувства. То, что святые отцы называют сердцем – есть восстановленная целостность человеческой природы в браке обновленного ума и оживотворенного сердца.

В аскетике существует определенная последовательность духовного делания. Святые отцы, рассказывает об этой последовательности святитель Игнатий, «сперва научают обуздывать нечистые стремления нашего тела, соделывать его легким, способным к духовной деятельности, потом обращаются к уму, выправляют его образ мыслей, его разум, очищая его от мыслей, усвоившихся нам по падении нашем, заменяя их мыслями обновленного естества

человеческого, живо изображенного в Евангелии. С исправлением ума святые отцы заботятся об исправлении сердца, об изменении его навыков и ощущений. Очистить сердце труднее, нежели очистить ум: ум, убедясь в справедливости новой мысли, легко отбрасывает старую, легко усваивает себе новую; но заменить навык навыком, свойство свойством, чувствование другим чувствованием, чувствованием противоположным, это – труд, это – усиленная, продолжительная работа, это – борьба неимоверная» [187].

Господь точно указывает источник, из которого исходит все зло мира – и этот источник не ум, а сердце человека. Он говорит: *«из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления»* (Мф. 15, 19). Пока злодеяние есть лишь мысль, его можно легко разоблачить благочестивым размышлением. Когда же оно принято неразумным сердцем – оно становится опасным, потому что может осуществиться в действительности – победить зло в стадии сердечного приятия гораздо сложнее. Поэтому у подвижников всегда было настороженное отношение к неочищенному сердцу. «Я не знаю другого падения монаха, – наставляет авва Дорофей, – кроме того, когда он верит своему сердцу» [188]. Поэтому до времени распознавания и очищения своего сердца свободная сердечная молитва строго настрого запрещается.

Чистота сердца зависит от чистоты ума, – если не будет в уме дурных мыслей, то их не будет и в сердце. Святитель Феофан Затворник в письме к будущему старцу Феодосию Карульскому пишет: «Если внимать себе и исправлять мысли и чувства, отрывать и право восстанавливать и держать, то все придет в порядок... Не допускай худых мыслей, – и навсегда заключишь тем дверь души твоей для сатаны» [189].

Если же непросвещенному сердцу дать бесконтрольную волю, то человек может «впасть в образы и мечтания», а это, по мнению отцов, есть «свойство неразумных животных, а не существ разумных» [190].

Мечтание (то есть воображение, фантазирование) подвижниками не допускалось – они считали это дьявольским наветом, а самого дьявола называли фантазером. «Реальность, – говорит преподобный Иустин (Попович), – по сути, не что иное, как логосность» [191]. В образах, которые использует любой мечтатель, содержание и форма объединены, причем содержание не имеет той ясности, которую оно имеет в понятиях-словах. Это смешение содержания и формы может привести к смещению, к сдвигу сознания (к «прелести») – воображаемая реальность может быть принята за реальность подлинную, что, собственно, и происходит во лжи. Поэтому воображать что-либо на молитве запрещалось. Слова молитвы, как имеющие ясное содержание, не давали подвижнику возможности **впасть в образы**. Отсюда советы вникать в смысл

прошений, останавливаться на молитве, когда содержание молитвословий затемняется [192]. Молитва – это сознательная работа, не только эмоциональное общение. Это и ученическое делание, ведь девяносто процентов молитвенных текстов – это тексты учительные.

Воображение подвижники называли «свойством неразумных животных», то есть относили само воображение к душевно-телесному уровню, которым наделены и животные. «Воображение – способность формировать и удерживать образы – есть способность чернорабочая... самая низшая! – наставляет святитель Феофан Затворник. – Уж поэтому не след ему позволять являться со своими образами в высшую область, какова молитва... Если допустите образы, то есть опасность молиться мечте... Помнится одно, сказанное о старце, который образно представлял Бога. Когда ему растолковали, что так не следует, он сказал: “Вы отняли у меня Бога”... А у него отняли не Бога, а мечту его» [193]. Процесс же мышления неотделим от слов-понятий, – и это дает человеку возможность не уклониться в низшую сферу, а приобщиться к высшей, духовной, *«ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные»* (Евр. 4, 12).

Кто глубоко исследовал свое сердце, тот мог убедиться, что сердце его представляет собой джунгли – причудливые, экзотические заросли, куда не проникает свет, и где водятся тысячи диких животных. Возгревание такого сердца может привести к тому, что джунгли разрастутся и совсем перестанут пропускать свет, а в кромешной тьме расплодятся кровожадные хищники. Только *«чистые сердцем... Бога узрят»* (Мф. 5, 8) – бесчувственное, заросшее сердце не способно Его увидеть и познать Его волю. Доверие такому необузданному и «необрезанному» сердцу – есть доверие своим страстям. Вот почему необходимо отдавать наше сердце в послушание уму, который способен его просветить. «У кого ум боголюбив, тот просвещен сердцем и зрит Бога умом своим, – открывает тайну умозрения святой Афанасий Великий. – Как тело без души мертво, так душа без ума бездейственна (бесплодна) и Бога достоянием своим иметь не может».

Преподобный Исаак Сирин открывает и другую тайну ума, созерцания которого вводят «в область совершенной любви». Любовь «водворяется в чистоте души». Но чистота души приобретается в восхождении ума в созерцание. «Сие созерцание, – поучает он, – бывает пищею ума, пока не придет он в состояние принять созерцание высшее первого созерцания, потому что одно созерцание передает человека другому созерцанию, пока ум не будет введен в область совершенной любви» [194]. Святые отцы вообще приписывают уму вот эту высшую созерцательную способность. Митрополит Филарет (Дроздов) писал: «Надобно... чтобы мы никакую, даже в тайне

сокровенную, премудрость не почитали для нас чуждой и до нас непринадлежащей, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию» [195].

Само христианство, по слову святителя Григория Нисского, «есть уподобление Божеству» [196]. Христос называет Себя Истиной, поэтому уподобление Божеству – есть уподобление Истине, следование за Истиной. Но разве возможно такое уподобление в отказе от словесного, умного делания, ведь Бога нашего мы еще именуем Слово. Ум в таком уподоблении является главнейшим помощником. Можно сказать, что без ума нет христианства, потому что без ума невозможно уподобление Христу. Но это уподобление именно уму Христову, а не пользование плотским человеческим умом, который уподоблен уму бесовскому.

Христиане никогда не чуждались и знания о мире, не сторонились учености, а такое знание требовало напряженной работы ума. «Всякий имеющий ум, – поучает святитель Григорий Богослов, – признает ученость первым для нас благом. И не только благороднейшую и нашу ученость, которая... имеет своим предметом одно спасение и красоту умосозерцаемого, но и ученость внешнюю, которой многие христиане по невежеству гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога» [197]. В этом отношении святые отцы явили для нас пример разносторонних познаний. Блаженный Иероним говорит про них: «Не знаешь, чему более дивиться в них: глубокому ли постижению слова Божия, или светской учености» [198]. Святитель Филарет (Дроздов) очень точно определил отношение подлинной веры к знанию. «Вера Христова, – говорил он, – не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством» [199].

В православной иконографии существует икона Богородицы «прибавление ума». Как связать духовную практику моления возле этой иконы с утверждением некоторых священнослужителей о его ненужности? Из житий преподобного Сергия Радонежского и святого праведного Иоанна Кронштадтского мы узнаем, что в отроческие годы, из-за отсутствия интеллектуальных способностей, они оба испытывали серьезные трудности в учебе. Если бы для святости ум был не нужен, то непонятно тогда: почему Бог не оставил их в блаженном неведении чистоты их сердца, а все-таки откликнулся на их молитву и дал им блестящие умственные способности?

Человек – есть образ и подобие Божества; он призван к совершенству, к такому совершенству, которым обладает Бог (см.: Мф. 5, 48). И мы бы рассуждали странно, если бы думали, что Бог не обладает совершенством ума. Поэтому человек, входя в Единое Тело Христа, – в Церковь, вовсе не должен отказываться от ума, а, наоборот, обязан его совершенствовать.

Приведенного материала вполне достаточно для доказательства того, что православное Предание не содержит в себе того негативного

отношения к уму, которое явилось у нас в последнее время. Напротив, и в Священном Писании, и у святых отцов в аскетической практике все важнейшие духовные деяния, приближающие человека к Богу и ведущие его по пути спасения, однозначно связаны с умом [200].

Ум в деле спасения является инструментом нравственного совершенствования, возрастания личности и формирования духовности.

Причины появления недоверчивого отношения к разуму

Но откуда же у нас взялось недоверчивое отношение к разуму? Еще в XVII веке, в связи с влиянием Запада, пред русским сознанием прямо был поставлен вопрос о том, как относиться к разуму, какое место должен он занимать в духовной жизни. Вопрос решался по-разному. Старообрядцы, влияние Запада связывали по преимуществу с тем, что оно происходило через религиозный рационализм, – и в этом была значительная доля правды – рационализм имел другой мистический источник, вел свое начало от того змиева научения, которому подверглись Адам и Ева в раю. Но, выступая против рационализма, они впадали в другую крайность, – отвергали и вообще всякое разумное делание. Протопоп Аввакум писал: «Аз есмь ни ритор, ни философ, дидакальства и логофетства неискушен, простец человек и зело исполнен неведения» [201].

Начиная с XVIII века Церковь столкнулась с рационализмом и вольнодумством, которые были занесены на Русь западным ветром и быстро, как это было в то время со всем, что приходило к нам из Европы, вошли в моду. Детей из высшего сословия воспитывали заезжие французские гувернеры, которые вместе с французским языком передавали им идеи новейшей философии, характерные для эпохи Просвещения. Эта философия лишь выявила то, что и так содержалось в западном богословии – и было некритически усвоено западными отцами вместе с основами греческой философии, в которой интеллектуализм был поднят на высшую ступень. В ней интеллектуальное заслоняло реальное – и тем самым создавало оковы рационализма для человека. В XVIII веке рационализм выступал под знаменем науки, авторитет которой в то время был непререкаем, и оспаривать высказывания таких философов, как Дидро, Вольтер, д'Аламбер считалось дурным тоном, свидетельством невежества и отсталости.

Даже в общеобразовательных школах строжайшими инструкциями предписывалось, что преподавать Закон Божий нужно в русле новых веяний. Профессор П.В. Знаменский пишет: «Чтобы не заразить детей суеверием и фанатизмом, законоучителям не рекомендовалось распространяться пред учениками о чудесах, о ветхозаветных казнях Божиих, о страшном суде, о вечных муках и подобных предметах, а рекомендовалось внушать им

преимущественно правила морали и естественной религии, да толковать побольше о веротерпимости» [202]. Как это сходно с тем, что происходит сегодня!

Плоды такого протестантского «просвещения» явились тотчас же – стали пренебрегать постами, обрядами, насмехаться «над духовенством, крестными ходами, сорокоуствами, почитанием святых икон и т.д.» [203]. Сознание протестантствующих коренным образом изменялось. В обрядах и таинствах они видели уже только символы, в богослужении выделяли только проповедь, а смысл христианской жизни сводили к морали. Такая рационализация способствовала тому, что ум постепенно терял связь со своим духовным источником и провозглашался самодостаточным: возникала новая вера, уводящая из Церкви, – **вера в рассудок**. Ум, призванный постигать главные ценности жизни, сконцентрировался на ценностях второстепенных, мелких, а порою и вовсе пошлых. Это была настоящая болезнь ума, затронувшая и состояние духа.

Болезнь проникала в сознание народа, разлагая общество изнутри. Истоки этой болезни проанализировали русские религиозные философы. Происхождение этой болезни они связывали с тем, что направление «европейского ума обнаружило односторонность». Из-за этого «жизнь была лишена своего существенного смысла. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (то есть христианство) сделались для него посторонними и чужими... а прямой его собственностью оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего кроме себя и личного опыта, – этот самовластвующий рассудок, – эта логическая деятельность, отрешенная от всех познавательных сил человека» [204]. Так, по мнению Киреевского, начиналась эта болезнь. Развитие ее он сравнивает с внедрением «прелести». «Разум, – пишет он, – обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство в слепую страсть, красота – в мечту, истина – во мнение, существенность – в предлог к воображению, добродетель – в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской» [205]. Преподобный Амвросий Оптинский писал о религиозном влиянии рационализма: «В кругу переученых усиливается мнение, что совсем и бесов нет» [206]. Сначала решили, что нет бесов, а затем, что нет и Бога. Девятнадцатый век в век двадцатый въезжал на необъезженном еще, но сильном и молодом коне атеизма – и плотский рассудок, в который невольно преобразовался ум, стал подгоняющим этого коня хлыстом.

Святые предчувствовали, к чему приведет такой рационализм – они прозревали грядущие социальные катастрофы и бунт народа

против Бога. «Уму, – писал святитель Феофан Затворник, – следует слушаться того, что заповедано Господом. Как только примется он законодательствовать, то нагородит не зная что, расстроит и нравственные, и религиозные, и житейские, и политические порядки; все пойдет вверх дном. Великое несчастье для общества, когда в нем дают уму свободу парить, не удерживая его Божественною истиною! Это гнев Божий. В этом разгаре умственного своеуправия лучше всего укрываться в простоту веры» [207]. Народ и прятался от этого безумия в простоту веры, в недоверие к «идеям», которыми его пичкали агитаторы-народники. И в этом народ был прав, но беда в том, что его недоверие к идеям перерастало в недоверие к уму, как таковому.

Сейчас, в силу трагического разрыва преемственности богословской мысли, мы питаемся по большей части тем, что было выработано до революции. Посмотрите на свою полку с духовной литературой – вы увидите, что ее в основном заполнили издания до 1917 года, то есть как раз того времени, когда Церковь вынуждена была бороться с рационализмом. Такое отношение к уму в то время было оправданным и понятным. Но сегодня нам грозит другая (противоположная) опасность – иррационализм и мистицизм неоязычества и оккультизма. Поэтому высказывать сегодня недоверие уму, да еще в категорической форме, просто опасно. Это все равно, как если бы при нападении на нас сверхдержавы, оснащенной новейшим вооружением – мы начали бы вдруг кричать: «Братия, вооружайтесь – готовьте ядра для пушек, сабли, луки и стрелы!» Такой призыв во время реальной войны был бы очевидной глупостью – на него бы никто не откликнулся, а призывающего сочли бы или сумасшедшим, или предателем. Но, к сожалению, в духовной брани такая глупость не столь очевидна.

Святые отцы учили, что в грехопадении человек потерял целостность, ум его вместо познания Истины, Красоты и Любви обратился к познанию внешнего мира и тем самым потерял свою способность познавать непреходящие, вечные ценности. Чтобы восстановить целостность человека, необходимо восстановить его и в умном достоинстве, в этой умной способности познания вечных ценностей. Невозможно восстановить целостность человека, не восстановив в нем утраченную познавательную способность ума. Рационализм и мистицизм (иррационализм) – это крайности на пути познания Бога; они свидетельствуют о продолжающемся распаде целостности человека. Без нравственного обновления человека рациональный и мистический пути познания ведут в духовный тупик. Рациональное познание Бога невозможно в силу ограниченности и неясности тех понятий, которыми мы пользуемся. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит об этом: «Я оплакиваю род человеческий, так как, ища необычных доказательств, люди приводят человеческие понятия и слова – и думают, что изображают

Божественное естество» [208]. А мистическое познание без верного учения становится не боговедением, а бесовидением.

Наука провозгласила, что разум и вера несовместимы. В нашем сознании осталась такая ложная альтернатива. И теперь мы, обретая веру, сразу же отказываемся от разума и бросаемся в мистицизм. Но это есть другая крайность. **Мистическое познание без трезвого подхода и правильных основ веры может стать открытием совсем не того духовного мира, который открывался святым.** Поэтому познание Бога возможно только в целостности. Размышление же есть необходимый этап восстановления целостности человека. Без этого этапа (без школы трезвения) сердечное пробуждение может стать пагубным для ищущего Бога, – он может найти не Бога, а демонов. Таких случаев в истории подвижнического делания мы находим тысячи.

О связи иррационализма с мистицизмом и демонизмом

Появление на Западе рационализма, как это не покажется странным, на самом деле связано с отвержением разума в деле спасения, ведь крайности всегда взаимосвязаны. Западные отцы, провозгласив тезис о непознаваемости Бога, вместе с этим отвергли и всякое Его разумное постижение и приобщение к Нему через нетварные энергии. Протоиерей Иоанн Мейендорф пишет по этому поводу: «Пропасть между верой и рассудком, между Богом и падшей человеческой природой, унаследованная от Августина, сохраненная в томизме и даже еще расширенная в номиналистической схоластике Оккама, осталась общим признаком западного христианства, как до, так и после Реформации» [209]. Поэтому рационализм стал некой компенсаторной реакцией на искаженный опыт приобщения к Божеству. Но такой рационализм – есть лишь недоброкачественный мистицизм, попытка заполнить пустоту в мистическом опыте рациональными и юридическими категориями. Отсутствие верного учения всегда ведет и к ложному мистическому опыту.

Мы не осознаем всей серьезности сегодняшнего духовного врага – **мистического иррационализма.** Повторяя сегодня столь категорические формулы отвержения разума, мы невольно поддерживаем этот иррационализм, потому что идея ненужности ума – это чисто восточная и оккультная идея. В Православии, как мы убедились, такой идеи нет, но вот в медитационной практике буддийских монахов идея ненужности ума является основополагающей, потому что только через отсечение ума возможно, по мнению буддистов, достигнуть нирваны. «Мы должны достигнуть пассивного состояния, немышления, конечной пристани, нирваны, покоя» [210] – поучал Будда [211].

Если молитва – это сознательная работа, то медитация – это разрушение сознания. Для того, чтобы отсечь ум, существует

определенная медитационная техника, которая постепенно приводит практикующего к остановке мышления. Но не есть ли это впадение в то самое состояние «неразумных животных», о котором нам поведали подвижники-аскеты? Ведь, отказываясь от ума, человек отказывается и от совести, которая обличает его через слово.

«Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают» (Пс. 48, 21), говорится в Писании. Да, животное обладает определенной целостностью – в нем нет той раздвоенности, которую обнаруживает в человеке совесть. В своих ощущениях и образах животное очень целостно переживает мир – это делает его очень сильным, способным к тому, чего человек в своей раздвоенности достичь не может.

Преодолеть раздвоенность можно не только путем умерщвления ума и совести, но и другим, более достойным человека путем – длительной словесной молитвенной борьбой (невидимой бранью) со страстями, просвещением сердца умной молитвой и духовным размышлением. Целостность здесь достигается не отсечением слова, а его созревaniem, приобретением полноты осмысленности. Это и есть то «молчание и тайна будущего века», о которой нам поведали святые отцы [212]. «Исихия, – пишет В.Н. Лосский, – это собственно христианское выражение бесстрастия, когда деятельность и созерцание рассматриваются не как два образа жизни, а, наоборот, сливаются в осуществлении умного делания» [213]. Бесстрастность дает подвижнику преизбыточную благодать и такую власть над стихиями и материей, которая нашим экстрасенсам и не снилась. Но это доступно только тому, кто стяжал любовь ко всей твари, и потому никогда не воспользуется этой властью во зло. Молчание подвижников есть верность Христу-Логосу и следование за ним в аскетическом подвиге. Молитвы – это словесная духовная практика, но цель ее – безмолвие. «Молчание будущего века» – не просто молчание, а молчание о невыразимом – о том, чего не может познать ограниченный человеческий разум, но может открыть ум и сердце Христово в их брачном соединении. Духовное превосходит земной ум – истина открывается духом. Духом созерцается нетварный свет, который, по словам святителя Григория Паламы, будут созерцать христиане в вечности. Однако созерцанию Божественных смыслов всегда предшествует подвиг преодоления своей ветхости в слове.

Отказ от подвига преодоления себя в слове – измена Христу, вызов Богу, попытка восхитить покой и целостность противозаконным, бессловесным путем. Она всегда будет обречена на неудачу, ибо украсть «молчание будущего века» и жизнь вечную невозможно. Святитель Григорий Нисский связывает смертность с бессловесностью.

«С естества бессловесных, – пишет он, – перенесена мертвенность на естество, сотворенное для бессмертия, – возможность умирать,

которая была отличием естества бессловесного» [214].

Теософы утверждают, что «зло зародилось с первым проблеском сознания» [215]. Но, если это так, то борьба с сознанием – есть борьба со злом. Из такой теории рождается и магическая практика отсечения сознания. Маг с помощью различных средств подавления сознания (включая наркотики и гипноз) совершает бегство от слова и преодолевает раздвоенность, уподобляясь «бессловесным тварям». Это обеспечивает ему связь с духами, исполняющими его повеления. Власть дает ощущение целостности, – достигнутой зрелости. Но на самом деле это ведет к разрушению человека как целостного универсального существа, направляет его не к духовному возрастанию, а к деградации. Маг и гипнотизер, чтобы подавить волю другого человека, стремятся отсечь сопротивление его разума, отключить логическую часть его сознания. Попробуйте критически отнестись к гипнотизеру, и эта критика вызовет в нем непроизвольную агрессию (скорее всего он просто выведет вас из зала). Интересно, что точно такую же реакцию обычно вызывает осмысленная молитва кого-то из присутствующих. Дело в том, что и критическое отношение и молитва разрушают тот мост, который гипнотизеры устанавливают с подсознанием своих «подопечных». Но это верный признак нечистоты духа, связи со злобными демонами, ибо сказано: *«Не обличай нечестивца, чтобы он не возненавидел тебя; обличай мудрого, и он возлюбит тебя»* (Притч. 9, 8).

Интересно, что усвоение масонского мистического опыта предполагает отказ от разума. «Весь религиозный опыт, – описывает опыт масонов протоиерей Георгий Флоровский, – расплывался в какую-то зыбь пленительных и томительных переживаний... Разуму с его понятиями противопоставляется Откровение. Но не столько Откровение историческое или писанное, сколько «внутреннее», то есть некое «озарение» или «иллюминация». Священное Писание есть немой наставник, указующий знаками на живого учителя, обитающего в сердце» [216]. Любопытно, что у Андрея Платонова в романе «Чевенгур» один пролетарий-строитель коммунизма характерно формулирует смысл коммунистического строительства: «Что нам ум? – Мы хотим жить по желанию!» [217]

Борьба с умом имеет мистическую подоплеку. Интересно свидетельство одного йога высокого посвящения. По евангельскому совету: *«Испытайте духов, от Бога ли они»* (1 Ин. 4, 1), он решил проверить того духа, которым был водим. «Иисус, прииди в мое сердце, – произнес он, – если Ты – единственно истинный Бог, то я хочу только с Тобой иметь отношения». Затем он обратился к духу:

«Шакти, исповедуешь ли ты Иисуса как Господа? Если нет, то я осуждаю тебя именем Иисуса». «Потом, в течение двух часов, – рассказывает он, – дух Шакти и вся энергия, обретенная мной благодаря занятиям йогой, покинули мое тело, уйдя через ноги в

землю. Когда я поднялся, то понял, что во мне произошли существенные перемены. Я снова стал Рональдом Кохеном, тем, кем был когда-то очень давно. **Я вдруг осознал, что в мою голову приходят мысли и я начинаю думать** (выд. мною – *свящ. В.С.*). Когда я был йогом, то мой разум оставался совершенно пустым в то время, когда я, пусть даже несколько минут, сидел неподвижно. Полное отсутствие мыслей. Вернулись ко мне и внутренние ощущения. Всего лишь несколько часов назад я почти ничего не чувствовал, меня ничто не трогало. В буквальном смысле слова я был пустой оболочкой, в которой действовал нечистый дух» [218].

По роду своей священнической и миссионерской деятельности мне часто приходилось сталкиваться с прельщенными и бесноватыми, с раскольниками и сектантами, экстрасенсами и колдунами. Всем им свойственно одно объединяющее их качество – они совершенно неспособны к критическому диалогу. Как только им задаешь вопрос, затрагивающий их «веру» или критикующий их дело – так тут же они или переходят на ругательства, или выключаются из диалога (не слышат того, что им говорится), или игнорируют то, что было аргументировано им высказано, продолжая свой монолог ровно с того места, на котором их прервали вопросом. Это говорит о том, что логосная часть души каким-то способом блокирована в сознании – религиозно табуирована – в эту область вступать им нельзя, там можно погибнуть от одного сознания, что ты вступил на эту запретную территорию. Да это и поистине так – если эти духи вступают на эту логосную территорию, то им наступает конец.

В книге «От чего нас хотят “спасти” игумен N убедительнейшим образом доказывает, что явления, связанные с так называемыми НЛО, есть феномен бесовской деятельности. Ссылаясь на мнение известного ученого В.П. Казначеева, игумен пишет: “На молекулярно-биологические объекты, – утверждает академик, – оказывает влияние внемолекулярный компонент, имеющий, возможно, внеземное происхождение и обладающий отрицательным пси-полем. Яд посторонней биопсихической энергии все больше заполняет окружающее человека пространство”. Влаиль Петрович рисует апокалиптическую картину своеобразного интеллектуального СПИДа, который нас ожидает. Чужеродное поле, по его мнению, поражает прежде всего мозг. А один пораженный индивидуум может инфицировать до миллиона субъектов! В итоге целая армия инфицированных лиц начинает неадекватно воспринимать и толковать окружающую действительность, создавая эпидемическую ситуацию “интеллектуального смыва”. Эти лица, основываясь на своих химерах, образуют всевозможные секты, общественные движения со странной ориентацией, развязывают разномасштабные конфликты. Разубедить пораженных людей в неадекватности их мыслей и деяний невозможно по причине органических изменений в нейронных сетях

мозга. Дальнейшее развитие болезни завершается распадом личности, но физическая активность сохраняется. Перед нами – классический пример зомбирования человека неизвестными разумными силами» [219].

Но если действительно демоны поражают разум, то и бороться с этим нужно не только молитвою, но и укреплением разума, ибо качество ума (да и сила веры) во многом зависят от направления воли, в конечном итоге, от свободного выбора человека. Православные подвижники утверждают, что большинство психических болезней являются бесовским одержанием. В русском языке для наименования таких болезней есть показательное для контекста данной статьи слово – с-ума-сшествие или умалишение. Как известно, некоторые из психически больных перед самой смертью вдруг обретают разум. Подмечено также, что психопатам присуща особая внушаемость именно в эмоциональной (бессловесной) сфере. Это говорит о том, что их болезнь на самом деле была бессознательным бегством от ответственности: они отдали свой ум бесам, которые не могли бы его похитить без внутреннего согласия человека. В сумасшествии часто заключен и другой смысл – это бегство от бесовского лжеименного ума, от плотского мудрования и познания, но это бегство в никуда – в виртуальный мир, не соотнесенный с живым миром, который движем логосами.

Замечено, что глухонемые, если они не овладевают в достаточной мере (через специальную технику) осмысленной речью, значительно отстают в развитии от обычных людей, хотя у них нет никаких физических изъянов мозга. Они в своем развитии ограничены физическим недостатком – глухотой. Но если мы сознательно или по невежеству лишаем человека осмысленного овладения речью, то мы лишаем человека возможности стать полноценным человеком. Поэтому рекомендации некоторых священников во время молитвы отключать ум и не вникать в смысл текста, – фактически являются методикой (буддистской), с помощью которой можно успешно добиться задержки в этом развитии. Именно эта задержка создает в человеке противоречие между духом, требующим изменения, и неверно сформированным сознанием, ограничивающим эти изменения. Это приводит к тому двойственному состоянию, в котором или дух начинает взламывать эту удушающую форму сознания, или неверно сформированное сознание начинает умерщвлять дух.

Раздвоенность, если она не преодолевается подлинным путем, вызывает в душе человека (на подсознательном уровне) сильнейшую депрессию. Поэтому многие пытаются сегодня преодолеть эту раздвоенность суррогатным путем – впадением в транс, в котором сознание отключается. Для этого используют алкоголь, наркотики, танцы под роковую музыку, сексуальные оргии, развлечения. В потребительском обществе человек становится вещью, – теряется как

личность, – и тем тоже как бы решает проблему раздвоения. Но все эти средства по-существу являются лишь бессознательной попыткой подавить в себе умную деятельность. Бунт против ума – это бунт плоти против Духа, восстание похоти на образ Божий в человеке. Премудрый Соломон, прошедший через подобное искушение, с горечью восклицает: *«Волнение похоти развращает ум»* (Прем. 4, 12), а развращенный ум не способен противостоять похоти. Подобным образом человек попадает в замкнутый магический круг, образованный собственными страстями.

Отказ от ума ведет к духовному бесплодию. Поэтому не отказываться надо от ума, а очистить его от ложных идей, влекущих человека в водовороты житейского моря, от стереотипов сознания, от магических технологий и программ – отрезвить его молитвенно-аскетической дисциплиной, что приведет в конечном итоге к освобождению плененного этими соблазнами сердца, которое в таком обновленном состоянии станет способным повести человека по ступеням лестницы духовного восхождения.

Та брань, которая ведется сегодня против Церкви, проходит под знаменем борьбы с разумом. Поэтому решения Архиерейского Собора о развитии богословской науки, о введении обязательного образования для пастырей, – нужно понять как прямой призыв вооружаться богословским знанием и разумом, дабы суметь дать отпор иррациональным антихристианским силам. Продолжать антирациональную направленность церковных проповедей XVIII и XIX веков, – значит бежать с поля невидимой духовной брани, которую Церковь ведет сегодня против легионов бесов неоязычества и оккультизма.

Эпоха Вселенских Соборов была для Церкви эпохой воцерковления ума, эпохой борьбы с ересями, восстающими на Истину. Но и каждый христианин в своей жизни проходит те же этапы, что и Церковь, поэтому для него тоже наступает время воцерковления разума. Иначе христианин будет не способен бороться с теми духами злобы поднебесной, которые возжигают в нем вожделения плоти. Поэтому сегодня, когда духовная жизнь в Церкви начинает возрождаться во всей полноте, перед пастырями стоит вполне определенная задача – просвещать разум своей паствы, отказом от бесовского знания и лжеименного разума (см.: 1 Тим. 6, 20), приводить к уму Христову.

Наука и псевдонаучные стереотипы

Наука и новая религиозная эпоха

Уже сейчас можно подметить характерную для нашего времени тенденцию: объяснить многие явления, которые еще не так давно принято было толковать строго научно или атеистически, – с

религиозной точки зрения. Даже область здравоохранения все больше и больше насыщается различными оккультными методиками, – любая рекламная газета предлагает сегодня много подобных «медицинских» услуг. Современный человек невольно постоянно сталкивается с тем, что прежде было под запретом или секретом. Раньше о существовании и жизни духов нельзя было даже заикаться, а если кто-то смел на эту тему что-нибудь промямлить, то его в лучшем случае поднимали на смех, а в худшем, – могли и в тюрьму посадить.

Сегодня серии передач о жизни духов и приведений не сходят с экранов телевизоров. В этих передачах мир открывается совсем с другой, неизвестной прежде стороны – в нем обитают загадочные существа, в нем происходят странные, необъяснимые феномены. Но в таком мире уже нельзя жить с прежним мировоззрением, ибо движение в нем по карте, составленной на основе материализма, практически невозможно – на каждом шагу тупик, на каждом повороте западня. Религиозное объяснение мира дает более верные ориентиры и подкупает своей новизной, но и здесь таится огромное количество соблазнов, ибо в религиозном сознании существует обширная область псевдорелигиозных и псевдонаучных спекуляций, недобросовестных толкований, ложных откровений и воззрений. Поэтому и перед религиозным человеком всегда встает вопрос: насколько его взгляд на мир соответствует истине? Он отнюдь не избавлен от насущной необходимости познания мира, – и здесь христианство сыграло особую роль, ибо оно четко отделило мир от Бога, лишив тем самым мир всех Божественных атрибутов и остановив необоснованное языческое поклонение миру. Оно изгнало демонов из природы и освободило человека от ее зависимости. При этом оно сумело сохранить трепетное и заботливое отношение к природе, как к лону рождения человека, как к творению Божьему. Только при таком условии стал возможным трезвый взгляд на мир и его объективное познание. Этим были созданы и условия для возникновения экспериментальной науки, потому что при языческом отношении к природе эксперимент над ней был невозможен. Эксперимент был испытанием (*inquisitio*) природы, при котором она выдавала человеку свои тайны. Эта пытка природы уже сама в себе несла некий нравственный надлом, вызванный уверенностью человека в том, что он имеет право на эту экспериментальную инквизицию природы.

И этот пафос экспериментаторов имеет свой мистический источник. Дело в том, что возникновение эпохи экспериментаторства в науке совпало по времени с отделением от католичества протестантизма. Протестантизм возник на территории бывших варварских племен. Для варваров, еще вчера поклонявшихся дубовым рощам, снятие табу с природы стало поводом для того, чтобы от поклонения идолам перейти к их низвержению, даже к мести им – известный феномен крайних проявлений идолопоклонства. Выйдя из

леса, варвары столкнулись с культурным наследием древних цивилизаций римской и греческой, да еще и в новом христианском облачении. Органично переварить такое наследие за короткий срок для новообращенных варваров оказалось невозможным. Наука стала той областью деятельности, в которой энтузиазм и энергия варваров соединились с их еще не обустроенным менталитетом – и это выплеснулось в создание своего собственного варианта культуры. Унаследованное в такой культурной преемственности знание в варварском менталитете упрощалось, – сужалось, поэтому метафизический фундамент отбрасывался – и мировоззренческое здание выстраивалось на позитивистском и рационалистическом фундаменте.

Рождение экспериментальной науки было осложнено еще одним малоосмысленным фактором – раньше экспериментальной науки появилось то, что можно назвать гуманитарной научной идеологией. Эта идеология, возникшая почти за сто лет до появления экспериментальной науки, никакого отношения к самой науке не имела, а сформировалась на основе новой философии позитивизма – и долгое время существовала независимо от науки. Но затем стала использовать данные, добытые экспериментальным путем, для обоснования этого нового мировоззрения. Эта идеология всегда паразитировала на научном знании. В рамках этой идеологии был выработан крайне рационалистический, совершенно оторванный от реальной жизни, подход. Он был использован в качестве «научной» базы для построения гуманитарной философской космологии, антропологии и социологии. До середины XIX века в этой идеологии отсутствовала ее главная часть, в которой обосновывалось бы возникновение жизни ее самозарождением. Дарвинизм явился тем желанным фундаментом, на котором можно было наконец-то расположить громоздкое здание этой идеологии.

Наука о биологической датировке геологических напластований

Однако сегодня теория Дарвина подвергнута уничтожительной критике средствами самой науки. Основной тезис эволюционистов, оправдывающий невозможность экспериментального подтверждения эволюционной теории – это необходимость длительного времени для преобразовательных видовых изменений. Время видового изменения исчисляется методом достаточного количества поколений и длительностью жизни поколения данного вида. Полученной суммой лет исчисляют и время образования какого-либо геологического слоя. Но сам этот метод может считаться адекватным только при двух условиях: при условии, что переход видов в виды действительно имел место, и еще при том условии, что эти слои действительно образовывались медленным напластованием – один эволюционный

слой над другим. Однако этому противоречит огромное количество фактов, накопленных современной геологической и биологической наукой.

«Одна из загадок, – замечает по этому поводу специалист по молекулярной и химической физике С. Вертьянов, – полистратные отложения. Так называют окаменелости, лежащие сразу в нескольких слоях. Обнаружены деревья, пересекающие до десятка геологических слоев – десятки миллионов лет! Иногда корневые системы оказываются сориентированными не вниз, а вверх. Постепенно сформироваться такие образования явно не могли: деревья бы сгнили и рассыпались. Для образования окаменелости дерево должно быть завалено сразу, чтобы прекратился доступ кислорода... По всей видимости, формирование геологических слоев происходило отнюдь не постепенно, а катастрофически быстро» [220]. Если учесть, что сохранились окаменелые изображения ихтиозавра в момент родов и рыбы, заглатывающей другую рыбку, то становится понятным, что катастрофа застала их внезапно в самый момент этого действия. Другого объяснения подобным окаменелостям не может быть. Современный пример подобной катастрофы рассеял сомнения на этот счет.

В извержении вулкана Сент-Хеленс (США, 1980) напластование слоев шло со скоростью 8 м в сутки, а каньон селевым потоком был образован всего лишь за один день. После изучения результатов извержения у многих ученых возникли серьезные сомнения в самом методе послойной датировки ископаемых останков.

Радиоактивный метод датировок, как выяснилось, самостоятельного значения не имеет – он может применяться только в подтверждение тех датировок, которые делаются методами послойной датировки. Датировки, произведенные радиоактивными методами, превышают миллионы и миллиарды лет. Период полураспада урана составляет миллиарды лет, поэтому изотопный метод применим только к древнейшим объектам. А если все объекты возникли позже, то этот метод вообще не применим ни к каким объектам. Период полураспада радиоактивного углерода составляет 5 700 лет, но этот метод дает разбросы в тысячи лет.

Геологические слои, очевидно, были сформированы катастрофическим путем за более короткое время – и они никакого отношения к последовательному развитию организмов не имеют. Обнаружение в этих слоях определенных организмов, соответствующих якобы последовательному развитию от низших к высшим, объясняется довольно просто. Нахождение в этих напластованиях организмов в закономерной последовательности – указывают лишь на то, что организмы обитали в разных жизненных средах. Эти среды обитания находятся как раз в той самой послойной последовательности (слой над слоем), в какой эти среды обитания

находятся по отношению друг к другу. Низшие беспозвоночные обитали на дне морей и океанов, рыбы обитали выше в прибрежных зонах. Земноводные еще выше в болотистых прибрежных зонах. Млекопитающие в самых верхних слоях, в виду удаления от воды. Катастрофическое движение лавы, земли, песчаных и минеральных наносов накрывало их последовательно слой за слоем в соответствии с их средами обитания.

Таким образом, ни статиграфический, ни радиоактивный методы не могут выдать точные датировки.

Наука о самозарождении жизни

Начало эволюционного процесса представлялось в науке как самозарождение жизни. Сначала случайно образовались молекулы аминокислот, потом они образовали более сложные сгустки – и уже в этих сгустках начался случайный процесс оформления белков. Но сегодня вероятность таких процессов легко просчитывается математическими методами. Оказалось, что вероятность случайного образования белков всего лишь 10^{-325} .

Не так давно было объявлено о том, что ученым удалось синтезировать белок. Но когда серьезно стали проверять результаты проведенного эксперимента – обнаружилось, что синтезировали вовсе не белок, а полимер – некое подобие белка, не имеющее никакого отношения к живому. Сегодня серьезные ученые-биохимики отрицают возможность самозарождения белка.

И даже если б вдруг возник бы таким невероятным способом живой белок – это еще не живая клетка, в состав клетки входит множество сложных образований. Для стимуляции химических превращений в клетке необходимы ферменты. Вероятность их случайного возникновения $10^{-40\ 000}$. Кроме ферментов в клетку входят еще более сложные образования. Если учесть все сложные образования, входящие в состав клетки, то вероятность возникновения живой клетки составит величину, которая может похоронить все фантазии на тему ее самосборки. Это совершенно фантастическая величина, ее даже трудно себе представить, ибо в земной жизни мы не оперируем такими величинами – она равна $10^{-100\ 000\ 000\ 000}$!

Кроме вероятностей самообразования макромолекул существуют еще и прямые запреты такого возникновения. До сегодняшнего времени предполагалось, «что на древней Земле отсутствовали прямые запреты таких процессов, хотя их было по меньшей мере два. Первый запрет, – рассказывает об этом Вертьянов, – разрушение формирующихся из аминокислот белковых молекул водой в результате реакций гидролиза. Второй запрет – немедленное окисление соединений аминокислот кислородом. Предполагалось, что в древности на планете отсутствовал кислород, и тогда-то смогли

зародиться макромолекулы, сформировавшие простейшие микроорганизмы. Но в самых древних породах содержится двуокись железа, так что нет оснований предполагать отсутствие кислорода в древней атмосфере. Если бы все же кислород отсутствовал, то ультрафиолет, проникающий сквозь такую бескислородную атмосферу, не имеющую защитного озонового слоя, разрушил бы молекулы белков. Итак, для самопроисхождения жизни и отсутствие кислорода плохо, и его наличие тоже плохо.

Есть и третий запрет. Предполагалось, что первоатмосфера состояла из метана и аммиака – компонентов, необходимых для самосинтеза аминокислот. Как показали экспериментальные исследования и компьютерное моделирование древней атмосферы, эти газы разрушились бы ультрафиолетовыми лучами (поскольку кислорода и озона нет), а первичная атмосфера теоретически могла состоять лишь из азота и углекислого газа. Возникает справедливое недоумение: откуда же тогда появились аминокислоты, из которых состоят белки?

Ученые указывают на множество замкнутых порочных кругов в гипотезе самозарождения, например: ДНК воспроизводятся только с помощью белковых комплексов рибосом; клеточные мембраны могут синтезироваться только на мембранах; АТФ синтезируются только на мембранных комплексах, синтез которых без самих АТФ невозможен.

Самообразование жизненно важных макромолекул требует огромного количества взаимно исключающих условий, не позволяющих теоретикам молекулярной эволюции составить целостную научную концепцию. На сегодня нет серьезной научной теории о том, где и как на Земле мог идти синтез белка. Существующие гипотезы, включая новейшие (формирование жизни на основе РНК-геномов, так называемый мир РНК), описывают лишь мелкие разрозненные фрагменты предполагаемого процесса. Они выглядят искусственно и вызывают лишь улыбки специалистов. Среди современных экспериментаторов, как утверждают генетики, все меньше сторонников случайного происхождения жизни»[221].

Наука о физических условиях жизни и их стабильности

Когда ученые рассуждали о случайном возникновении жизни и последующей эволюции, то были уверены, что сам мир физический стабилен и неразрушим на протяжении всего огромного эволюционного периода. Само возникновение белковой жизни мыслилось в рамках этого физического мира – как более сложное сочетание этих уже имеющихся физических и химических элементов. Но все оказалось гораздо сложнее, даже существование элементарных частиц и химических элементов, как выяснили ученые, обусловлено очень многими параметрами, малейшие изменения которых привели

бы к распаду всей физической Вселенной.

«Было установлено, – пишет исследователь тайн жизни на земле Ю.Н. Голубчиков, – что самые фундаментальные законы природы, действующие и для мельчайших элементарных частиц, и для скоплений галактик, удивительным образом задаются несколькими фундаментальными константами. К ним относятся: постоянная Планка; константа, обратная скорости света; гравитационная постоянная всемирного тяготения; заряд электрона (единичный точечный заряд); масса электрона; константа слабого ядерного взаимодействия; константа сильного ядерного взаимодействия.

Поначалу считалось, что изменение этих фундаментальных характеристик вызовет всего лишь соответствующие пропорциональные последствия. И только современные исследования показали, что если бы произошли хотя бы малейшие изменения этих характеристик Вселенной, то последствия для нее оказались бы самыми катастрофическими.

В 1966 году было известно всего о двух таких постоянных характеристиках, к концу 1960-х годов их насчитывалось уже восемь, к концу 1970-х – двадцать три, к концу 1980-х – тридцать. Сегодня физики указывают приблизительно на сорок таких констант.

Интересно, что ни одна из них не вытекает ни из каких теорий. Каждая из них выглядит случайной и не связанной с другими, и казалось бы, могла иметь и другие значения. Но каждый раз выяснялось, что любая из этих констант критически важна для существования нашего мира. Все они согласованы между собой с поразительной точностью. Без этого согласования становится невозможным существование не то что органических молекул, а самой Вселенной.

Из этих сорока характеристик 26 должны быть присущи всей Вселенной. Изменись хотя бы на доли процента любая из них, существование Вселенной станет попросту невозможным. Галактики, звезды и планеты никогда бы не образовались, если бы количество протонов не равнялось количеству электронов с точностью до 10^{-35} в минус 35 степени процентов (35 нулей после запятой)» [222].

Таким образом, включая случайную вероятность возникновения такой корреляции физических постоянных во Вселенной, число вероятности возникновения жизни необходимо увеличить еще на порядок. Да и с самой биологической жизнью, если бы она вдруг и возникла таким невероятным способом, возникли бы определенные осложнения, потому что сохранить ее было бы трудно при постоянно изменяющихся условиях существования. То, что эти условия на протяжении длительного времени не менялись, является настоящим чудом – как будто Кто-то Невидимый специально озаботился тем, чтобы поддерживать и охранять жизнь.

Наука об эволюции в животном мире

Даже если предположить, что такое невероятное событие, как возникновение живой клетки все-таки произошло... Впрочем, назвать вероятностью невероятность само по себе противоречит здравому смыслу и научной логике. Но, все-таки, допустим, что это произошло. Здесь ученый мир подстерегали бы новые тупики. Ведь дальнейшая эволюция, какой она представлялась дарвинистам, мыслилась как постепенное усложнение от одноклеточных организмов – ко многоклеточным, от бактерии – до человека. Однако биологи установили, что жизнь не может существовать в виде отдельной клетки, что жизнь представляет собой совокупность организмов, – биоценоз. Она может существовать только в такой совокупности, – это означает, что эта совокупность должна была уже существовать изначально. Если изначально должна была существовать совокупность сложных организмов, то как же она смогла возникнуть путем усложнения? Есть только два ответа на этот сложный вопрос: такая совокупность была создана одновременно, или она существовала всегда, – вечно. Но второй ответ для нас неактуален, так как вопрос всегда стоял только один – каким образом мир возник? И, складывая все невероятные вероятности возникновения жизни и все невероятно узкие условия ее существования, вряд ли можно ставить вопрос о ее случайном возникновении.

Главный тезис теории Дарвина – это возникновение новых видов путем естественного отбора. Приспособление к новым условиям обитаемой среды должно было привести к возникновению переходных видов. Однако столетиями активный поиск таких видов не принес никаких результатов. Все палеонтологические находки, считавшиеся прежде доказательствами наличия переходных видов, при пристальном и критическом их изучении таковыми не оказались. Так, например, представителем переходного вида от летающих ящеров к птицам считался археоптерикс, наличие у которого коготков на крыльях и зубов считалось несомненным свидетельством такого преобразовательного процесса. Однако оказалось, что и современные птицы, такие, как гоацин и турако, имеют точно такие же когти. Да и все прочие признаки, – такие, наличие которых считалось несомненной принадлежностью переходного вида от динозавра к птицам, – имелись или имеются у птиц. По всем же остальным признакам, присущим только птицам, таким, как наличие перьев, полых костей, воздушных мешков и легких, позволяющих дышать в полете – археоптерикс является полноценной, но диковинной птицей.

Никакими находками не подтверждается и происхождение млекопитающих от рептилий. В современной палеонтологической науке «прямые предки млекопитающих животных неизвестны» [223], и для ученых, изучающих такие переходы, «до сих пор остается

загадкой», каким образом явилось на земле первое животное млекопитающее [224]. Профессор геологии и палеонтологии Гарвардского университета С. Гулд утверждает, что виды животных, которые можно увидеть в окаменелостях, являются там «полностью оформленными» и такими же «заканчивают свою историю» [225].

Дарвинизм, хотя и не соответствовал требованиям научной теории (об этом позже), но, тем не менее, согласно был принят научным миром как теория. Однако для подтверждения теории всегда требуется эксперимент. Эволюционисты всегда ссылались на то, что эволюция длилась в течение миллионов лет – поэтому такой эксперимент не может быть поставлен. Однако эксперимент все-таки был проведен. Дело в том, что в эволюционном процессе совсем не важно количество лет для его осуществления, а важно лишь количество поколений, необходимых для его обеспечения. Бактерии сменяют поколения очень быстро. Если другим организмам и животным, по подсчетам эволюционистов, для смены необходимого количества поколений потребуются миллионы лет, то бактериям на этот же процесс всего лишь три года. Эксперимент проводили в течение десяти лет, то есть более чем в три раза увеличив количество поколений. При этом создавались различные условия, которые, по мнению ученых, способствовали бы процессу эволюции. Но, не смотря на все старания ученых, эксперимент не удался – видового изменения у бактерий не наступило.

Генетики объяснили этот феномен. «Работы российских генетиков (1970–2006 гг.) академика РАН Ю.П. Алтухова, академика РАЕН Ю.Г. Рычкова, член.-корр. РАН Л.И. Корочкова, д.б.н. Е.А. Салменковой и др., – рассказывает об этом С. Вертьянов, – стали принципиально новым этапом в осмыслении проблемы вида и видообразования.

Исследовав рыб, моллюсков, насекомых, амфибий, рептилий, птиц, млекопитающих, ученые показали, что геном эукариот состоит из мономорфной и полиморфной частей. Вариации полиморфных генов имеют широкий спектр и обеспечивают внутривидовую изменчивость, определяя второстепенные адаптивные признаки. Мономорфные гены совершенно одинаковы у всех особей одного вида, изменения в них летальны для организма, они кодируют жизненно важные, кардинальные признаки вида, свойственные только ему как уникальному образованию. Поэтому вид определяется как совокупность особей, идентичных по видовым признакам, кодируемым мономорфными генами (виды могут различаться всего несколькими мономорфными генами).

Благодаря этому открытию (авторы удостоены Госпремии РФ) стало понятно, почему виды консервативны и не преобразуются в другие: оказывается, каждый вид имеет отличительные видовые признаки, кодируемые мономорфными генами, изменения в которых

пагубны» [226].

Ученые-генетики подвергли критике и такое положение эволюционистов, как гомологические органы. Например, сходство в устройении передних конечностей позвоночных считалось подтверждением образования новых видов. Но если бы действительно рука человека произошла от лап животного, то это обязательно нашло подтверждение на генетическом уровне. Однако эту эволюционную связь на уровне генов ученые не обнаружили.

То, что ученые называли *рудиментами* – органами, которые у эволюционного предка играли важную роль, а у наследовавшего его потомка бесполезным органом – оказались все, без исключения, органами, имеющими определенное значение для жизни. Например, у человека таких рудиментарных органов насчитывали аж 180, но к ним относили и щитовидную, и вилочковую, и шишковидную железы. То, что называли *атавизмами* – оказались просто уродствами, такими же, как рождение особей с двумя головами и пр. Например, ссылаются на случай рождения мальчика якобы с хвостом. Но при исследовании «хвост» оказался кусочком зародышевого слоя.

А биогенетический закон Геккеля о том, что вид в период эмбрионального развития повторяет стадии, которые вид должен был пройти в процессе эволюции, оказался просто подтасовкой и искажением фактов. Геккель искажил пропорции, подрисовал жабры. И был в этом обмане уличен эмбриологами.

Однако до сих пор изображения эмбрионов Геккеля и страшные картинки хвостатых мальчиков красуются в учебниках по биологии. Этим их авторы расписываются в том, что они идут на подобный «вопиющий обман» – фактически на научное жульничество, исключаяющее их из рядов честных исследователей.

Что касается переходных видов от обезьяны к человеку, то доказательств такого процесса также обнаружено не было. Все те найденные останки, которые были внесены в реестр переходных видов, – таковыми признаны не были. Одни из них, – такие, как, например, *питекантроп* и *синатроп* – оказались просто людьми, с развитым мозгом, присущим людям формой челюстей, характерно отличающихся от формы челюстей обезьяны. Устройство вестибулярного аппарата, который позволял ходить на двух ногах. Другие – такие, как *австралопитек* и *рамапитек* – настоящими обезьянами со всеми присущими им признаками – малым объемом мозга, характерной формой челюстей, устройством вестибулярного аппарата и отсутствием суставного замка, не позволявшим им прямохождение. *Эоантроп* (пилдаунский человек), как выяснилось в результате обследования в 1953 году, оказался вообще скандальной подделкой, в которой древний человеческий череп был соединен с челюстью современной обезьяны. Челюсть для придания ей возраста была специально обработана химическими красителями, и зубы для

сходства с человеческими были искусно обточены. *Гесперопитек* (небрасский человек) явился вследствие недоразумения – его облик воссоздали по одному единственному зубу – такой зуб не мог принадлежать ни человеку, ни обезьяне. Но через несколько лет нашли полный скелет существа, которому принадлежал этот зуб – оказалось, что это всего лишь дикая свинья.

Синантроп (пекинский человек) появился в ряду предков человека по недоразумению. Черепа настоящих обезьян были найдены в районе со следами развитой человеческой деятельности – по этим признакам решили, что черепа принадлежат переходному виду. Однако разгадка такой деятельности обезьян оказалась довольно простой – люди, обитавшие в этом районе, употребляли в пищу мозг обезьян, проломленные черепа которых и были обнаружены на стоянке древних людей. Рядом в скором времени обнаружили и останки настоящих людей, которых уже никак невозможно было назвать переходным видом, ибо они обладали характерными человеческими признаками. *Питекантроп* был включен в этот ряд вследствие того, что находка останков была фрагментарной – отождествление произошло по бедренной кости и крышке черепа, толщина которой не соответствовала толщине кости человеческой. Загадка разрешилась позже, когда были найдены подробные останки первобытных людей. Все сомнения и предположения отпали – питекантроп оказался вполне развитым человеком. Обезьяноподобного у него ничего не было, но череп у него действительно был феноменальным – он в 2 раза толще черепа современного человека.

Что касается *неандертальцев*, *эректусов* и *гейдельбергского человека*, то сегодня ни у кого из антропологов не возникает сомнения по поводу их принадлежности к людям – даже термин *обезьяноподобные* к ним не применяется.

Таким образом, в ряду так называемых «переходных видов от обезьяны к человеку» не осталось ни одного представителя этих видов. Однако, надо заметить, что в самом антропологическом методе до сих пор существует много стереотипов, которые активно используются в сравнительной антропологии. Например, необсуждаемый тезис о том, что мозг является органом мышления, а, стало быть, материальный объем мозга является доказательством принадлежности к существу мыслящему. Но фактический материал, имеющийся в распоряжении ученых, опровергает это устоявшееся мнение. При трепанации черепов у многих совершенно здоровых психически и не имеющих никаких интеллектуальных изъянов людей – было обнаружено значительное поражение участков мозга, а иногда и его полное отсутствие. О таких случаях в своей хирургической практике рассказывал святитель Лука (Войно-Ясенецкий).

Мозг, по мнению И.П. Павлова и И.М. Сеченова, является всего

лишь координационным органом в организме, переводящим сигналы-сообщения от различных органов в мышечные импульсы. При отсутствии мозга эти координационные функции на себя берет, очевидно, какой-то другой орган, тогда как мышление сохраняется не в координационном органе, а где-то в другом месте, не принадлежащем телу. О чем свидетельствуют случаи поражения мозга при инсультах. У человека, например, нарушена мышечная связь зажигания электрической лампочки с выключателем – он, имея непораженное мышление, быстро связь восстанавливает – и нажимает выключатель, добывая свет, но тут же об этом забывает, по той простой причине, что у него разрушена мышечная связь. У него нарушен стереотип, хранящий эту связь, но не нарушена творческая мыслительная способность эти связи образовывать. Характерно, что лечение инсультов связано со специальными физическими упражнениями, восстанавливающими мозговые связи с мышечной координацией многократным повторением стереотипных движений.

Сакрализация науки

Интересно заметить, что неожиданностью для многих ученых явились результаты подсчета вероятности случайного возникновения живой клетки. Неожиданностью для них это было только по той простой причине, что они, по их собственному признанию, даже и не думали, что живая клетка могла возникнуть иначе. Проще говоря, – они просто верили, без всякого исследования, в то, что жизнь возникла и развивалась случайным путем. По этой же причине для ученых стало неожиданностью и то, что генетики засвидетельствовали происхождение человечества от одного мужчины и одной женщины – Адама и Евы. Иначе говоря, теория случайного происхождения жизни и развития ее путем изменения видов долгое и очень долгое время (впрочем, даже и до сих пор) оставалась **необсуждаемым сакральным мировоззрением**, именно сакральным, потому что оно было исключительно предметом веры. И именно поэтому ученое сообщество столько лет находилось под гипнотическим влиянием «теории» Дарвина. В кавычки мы взяли это слово по той причине, что его теория оказалась вовсе не теорией. Она стала **основой религии нового времени** – гуманитарной идеологии самозарождения жизни без вмешательства Бога. Дарвинизм явился только как очередной миф этой гуманитарной идеологии – и поэтому и был положен в основание этой религиозной идеологии.

Другим фундаментальным камнем этой идеологии стало учение К. Маркса о саморазвитии человеческого общества, недаром Маркс и Дарвин создали свои теории в одно и то же историческое время. Одним из трех «китов», на которых было выстроено новое мифологическое мировоззрение, явилось также учение З. Фрейда о *либидо* как основе психической, физической и духовной жизни

человека. Но главным камнем – основным фундаментом этого мировоззрения, несомненно, была «теория» Дарвина – она позволила выстроить все здание новой гуманитарной идеологии. Без этого фундаментального камня все мировоззренческое «здание» не смогло бы устоять и на долгое время сделаться храмом современного человека, в котором он приносил жертвы этому идеологическому идолу. И этому идолу современный человек поклонялся (и до сих пор поклоняется) всем сердцем своим, всею душою своею, всем разумением своим и всею крепостию своею (Мк. 12, 30) – точно так, как положено поклоняться Богу.

«Теория» Дарвина, как мы выяснили, была принята на веру. Она не объясняет фактов, известных науке (таких фактов просто не имеется) и не предсказала новых фактов, неизвестных прежде науке, то есть эта «теория» по определению философа и логика Рудольфа Карнапа, осмыслившего структуру научного метода, не является научной. Теория должна объяснять и предсказывать целый ряд явлений, но если этих явлений нет и быть не может, то, естественно она не может объяснить наличествующие факты и предсказать подобные факты в будущем.

«Теория» Дарвина даже в своей логике является тавтологичной, то есть она не выдерживает тех требований, которые предъявляются к научному методу. Цитируя Карла Поппера, протоиерей Михаил Дронов в своей статье «Наука или метафизика», в которой он разбирает учение Дарвина, пишет: «Карл Поппер констатирует, что формулировки, которыми дарвинисты пользуются, откровенно тавтологичны. Например, такие как “механизмы эволюции”, как “естественный отбор” и “приспособляемость”. По сути дела они обозначают одно и то же. Тем не менее, с одной стороны, мы утверждаем, что “если бы виды не приспособились, то они были бы устранены естественным отбором”. С другой стороны, если бы виды были устранены, это должно было бы произойти в силу плохого приспособления к условиям существования. То есть “приспособление” и “отбор” в нарушение элементарных правил логики тавтологически подтверждают друг друга... Теория эволюции не подходит ни под определение эмпирических законов в науке, как их описал Рудольф Карнап, ни под его определение теоретических законов... Если эволюционизм не является ни научной теорией, ни законом логики, – делает окончательный вывод протоиерей Михаил, – то надо искать где-то посередине. Идею эволюции нельзя вывести чистым усилием рассудка, как математические или логические закономерности. Тем не менее она является определенным умозаключением, экстраполирующим какие-то элементы практических наблюдений. Для подобных умозаключений, не верифицируемых средствами наук о природе, в современной сетке знаний также есть своя ячейка. Это метафизика» [227].

Сегодня подобные идеологические изыски четко отделяются от самой исследовательской науки. Так, например, член-корреспондент РАН Л.И. Корочкин, отвечая на вопросы С. Вертьянова, автора научно-популярного очерка об эволюции, отметил, «что все эволюционные теории безусловно являются чисто гипотетическими, своеобразной философией. Будь то дарвинизм или синтетическая теория эволюции, системные мутации Р. Голдшмидта или модель прерывистого равновесия Стэнли–Элдриджа, гипотеза нейтралистской эволюции Кимуры, Джукса и Кинга или мозаичная эволюция Н. Воронцова – все эти модели являются лишь предположениями, непроверяемыми и противоречащими друг другу» [228]. Корочкин определяет эволюционные теории как своеобразную философию, то есть отделяет их от научных теорий. Мы называли эту философию религиозной философией – метафизикой. Иначе говоря, – это мистика – мистика гуманитарной идеологии – безбожной религии нового времени.

Мифологическая научная идеология и новое слово в науке

Эту мифологическую идеологию часто смешивают с подлинной наукой. Но те ученые, которые занимались серьезным изучением и осмыслением устройства мира и человека, никогда не отрицали бытие Божие, потому что наука никогда не задавала себе таких вопросов, а тем более не решала их. Идеология существовала параллельно с наукой и жертва этому идеологическому идолу (согласие с этой идеологией) была даже негласным условием допуска в научный мир. Те, кто был внутри науки, имели возможность отличить подлинную науку от ее гуманитарной идеологической интерпретации, – те же, кто наблюдал ее снаружи, принимали за науку ее идеологическую обертку. В этой идеологической оболочке скрывался диавольский соблазн человечества, поверившего в то, что оно способно быть самодостаточным.

Деятели науки прекрасно понимали ограниченность научных представлений о мире, потому что они изучали ограниченную материей часть бытия. Идеологи же заявили, что мир именно такой, каким он представляется в научных изысканиях – и другого мира нет. Это заявление послужило поводом для объявления науки главным судьей об устройении мироздания. Мироздание в таком узком взгляде на него потеряло свою многомерность – стало плоским и безжизненным, а деятели науки стали обслуживать адептов такого мировоззрения. Такой ограниченный взгляд на бытие стал источником разрушительной деятельности человека. Сегодня мы пожинаем плоды этой деятельности. Наука не смогла в полноте ответить человечеству на важнейшие вопросы, мучившие его: «Кто такой человек»? и «Каков мир, в котором он живет»? Претензии

науки на некий чистый, независимый от человеческого взгляда на мир, объективизм – оказались ложными, так как сами же деятели науки доказали, что никакое восприятие невозможно вне рамок определенного мировоззрения, вне рамок теории. В том-то и дело, что научное мировоззрение оказалось слишком узким, чтобы вместить мир в его сложности и единстве. Да и мир явился совсем не в свете объективизма – даже мельчайшие, как прежде казалось, зависимые от механического воздействия, частицы материи реагировали на отношение к ним человека. Но ведь это говорит о том, что они занимают в Бытии, скорее, место субъекта, чем объекта.

Современный системный кризис является прямым результатом ограниченного мировоззрения. В науке, как той части человеческого знания, которая внесла немалую лепту в разрушительную деятельность человека, сегодня также наблюдается кризис системы взглядов. Первопроходцы науки делают такие открытия, которые ломают все сложившиеся и принятые методологические аксиомы и стереотипы.

Взять хотя бы нашумевшее открытие в области физики профессора Башкирского госуниверситета Нажиба Валитова. Он теоретически обосновал и экспериментально доказал, что информация посредством магнитных и гравитационных полей распространяется мгновенно независимо от расстояния по всей бесконечной Вселенной. Таким образом, и все объекты в ней взаимодействуют моментально. Его теория, по подсчетам ученых опровергла 12 законов термодинамики, 20 разделов химии, 28 разделов физики, 40 разделов механики. Он утверждает, что время может обращаться в массу и энергию, а масса и энергия затем могут снова обратиться во время. Такие открытия кардинально изменяют у современного человека привычные представления о мире, – и заставляют его о многом задуматься, ведь последнее утверждение Валитова подтверждает, что возможно воскресение мертвых, недаром и сам автор этих открытий сделался верующим человеком.

Даже в самой теоретической физике появилось понятие *метафизика*. Э.А. Тайнов попытался осмыслить физические явления с неожиданной стороны, – на основе философии и православного богословия он создал метафизику квантовой физики, которая объяснила дотоле необъяснимые явления микромира. Метафизика, в данном случае, явилась, по существу, аксиоматической основой научной теории [229]. Еще В. Гейзенберг убедительно показал, что научные законы являются закономерностями лишь статистического характера, – эти закономерности вовсе не открывают сущности изучаемого предмета, а только более или менее правильно описывают его. Но если это так, – то, не зная сущности изучаемого явления, а только приспособляясь к его использованию, мы всегда рискуем оказаться в роли разрушителей созданного Богом мира, ведь

мы не знаем последствий извлечения этого явления из контекста жизни и его неумеренного или даже умеренного использования. Поэтому в теории науки возник сегодня серьезный кризис, суть которого в кризисе мировоззрения, в самой парадигме мышления. И характерно, что разрешение этого кризиса люди науки ищут сегодня на путях религиозной метафизики. Эти вопросы становятся сейчас предметом обсуждения даже на научных конференциях. В рамках XII Рождественских чтений на научной конференции по теме «Христианство и наука», проходившей в стенах университета им. М.В. Ломоносова на физическом факультете, было сказано буквально следующее: «Предмет физики XX в. оказался метафизическим в точном смысле этого слова, то есть современная фундаментальная физика фактически перешла в метафизику. В итоге физика к концу XX в. прошла, в соответствии с законом отрицания отрицания, основные этапы развития и вышла на следующий виток спирали. Исторически возникнув путем выделения из греческой метафизики, пройдя этап феноменологии, она вновь осознала себя как религиозную метафизику. Впервые в истории стало возможным определить физику так же, как в Библии определена религия, а именно, как обличение вещей невидимых» [230].

Наш ученый, доктор технических наук, академик Международной академии информатизации при ООН В.Д. Плыкин, на основании проведенных им опытов с водой создал новую модель Вселенной. «Человечество, – пишет он, – тысячелетиями искало начало начал. Модель показала, что **этим началом являются информация и энергия**. Все остальное вытекает из них и строится из них. Вспомните формулу Эйнштейна. В ней материя первична, энергия – производная от массы материи. Эйнштейн был материалистом, поэтому формулу мог записать только так.

Мой вывод: материя – это следствие, информация первична. Значит, не нарушая математических законов, можно записать, что масса, материя – это энергия, уплотненная в 90 миллиардов раз. Чтобы получить каплю материи, нужно иметь озеро энергии.

Материя – это энергия в определенном состоянии, зависящем от той информации, той программы, которую заложил Творец.

Приходит информация, и энергия начинает формировать полевые структуры, энергия начинает осуществлять ту программу, которая задана. Энергия упаковывается в определенный вид состояния: в тонко-материальное, плотно-материальное, сверхплотно-материальное. Все, что мы называем материей, оказывается, есть энергия в сверхплотном состоянии. Но существует энергия в более тонких состояниях, это иные миры, там другая материальность.

Мы, люди Земли, живем в физическом мире, в мире следствий, причин которых мы не знаем. Наша материалистическая наука

изучает следствие, а изучая следствие, никогда не получишь причин, так как они находятся в информационно-энергетических потоках Вселенной» [231].

Ученые запустили на орбиту земли мощный телескоп. Оттуда открывается иной, более широкий обзор Вселенной. Но вдруг они столкнулись с неожиданным препятствием в ее изучении – 40% того, что можно увидеть в этот телескоп, оказалось совершенно неведомым современной науке, потому что оно не поддается спектральному анализу, а, стало быть, по определению материей не является. Расчеты количества материи во Вселенной показали, что расчетное ее количество на порядок больше количества существующей физически плотной материи. Мир оказался устроенным иначе, чем нам он представлялся, – чем тот мир, устройству которого нас учили. Этот образ мира рухнул под напором новых открытий и фактов.

Однако ничего принципиально нового об устройстве материального мира ученые не сказали. Еще святые отцы, такие как преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин учили, что материальный мир является вторичным по отношению к миру идей-логосов, которые в свою очередь берут начало в ипостасном Логосе, то есть во Святой Троице. Что касается разоблачения учеными теории эволюции, то и здесь ученые не открыли ничего нового. Задолго до обобщающих выводов многих ученых по поводу эволюции святитель Афанасий Великий учил: «Из тварей ни одна другой не предшествовала, но все созданное произведено вдруг и в совокупности одним и тем же повелением» [232]. Здесь речь идет и о совокупности организмов (биоценозе), в которой только и может существовать биологическая жизнь. О невозможности видовых изменений нам также задолго до прозрения ученых на эту тему поведал святитель Василий Великий. Он считал, что природа существ такова, что «коня она делает преемником коню, льва – льву, орла – орлу, и каждое животное, сохраняемое в следующих преемствах, продолжает до скончания Вселенной. Никакое время не повреждает и не истребляет свойств животных. Напротив того, природа их, как недавно созданная, протекает вместе со временем» [233].

Однако в споре креационистов и эволюционистов содержатся все-таки крайние суждения, не соответствующие библейской картине творения. Креационисты утверждают, что мир создан в своем совершенном и законченном виде и в себе творческих потенций не содержит, а эволюционисты утверждают, что мир имеет сам в себе возможности самозарождения и самостоятельного творческого развития. Мир создан Богом, но седьмой день творения продолжается – мир должен преобразиться, его преобразование произойдет через преображение человека. Человек – соработник Богу и в этом смысле сотворец, но его сотворчество зависит от его изменения, от становления как богоподобного человека. Адам носил в себе образ

Божий и начатки богоподобия, которое ему предстояло еще осуществить своим творческим соработничеством с Богом. Грехопадение осложнило эту задачу, но не отменило ее – Христос Своим крестным подвигом восстановил эту возможность. Кроме того и сама материя обладает некоей творческой способностью. В книге Бытия, повествующей о творении, Бог повелевает воде собраться «*в одно место*» (Быт. 1, 9), но она собирается «*в свои места*» (Быт. 1, 9) – в результате чего явилась суша и появились различные водоемы, в которых могла зарождаться и развиваться жизнь в ее многообразных формах. Вода прочитывает задание Божие творчески, осуществляя замысел Божий – и Бог принимает этот творческий акт, увидев, «*что это хорошо*» (Быт.1, 10). Вода, земля принимают участие в Творении, они по повелению Бога производят (см.: Быт. 1,11; 1, 20) растения и животных. Чтобы это сделать, вода и земля должны обладать творческим потенциалом, мало того, они должны понимать смысл задания, а стало быть, обладать тем, что это задание понимает. Библейская картина творения гораздо шире наших привычных, но весьма ограниченных представлений о возникновении мира – она примиряет крайние точки зрения, включая взгляды адептов этих крайностей в более полное воззрение на творение.

Исчезло и скептическое отношение ученых к Библии. Открытие русского математика Ивана Панина заставило ученых пересмотреть свое отношение к этому источнику. Иван Панин доказал, что во всем тексте Библии закодирована цифра семь, но ведь седмичному циклу подчинено и все мироздание, например, лунный цикл, сроки беременностей у всех живых существ, а также световая волна, пронизывающая весь космос (световой спектр содержит семь цветов), всего лишь семь основных музыкальных тонов образуют и весь необъятный космос музыкальных произведений.

Чего только стоит одна первая фраза Библии: «*В начале сотворил Бог небо и землю*» (Быт.1, 1). В оригинальном тексте (на иврите) в ней содержится семь древнееврейских слов, состоящих из 28 (7х4) букв, причем первые 3 слова (подлежащее и сказуемое) содержат 14 (7х2) букв, и столько же букв содержится в 4-х последующих словах (дополнения). Самое короткое слово стоит в середине фразы, – букв в этом слове 7, столько же в слове стоящем слева, число букв в среднем слове и в слове справа тоже равно 7. Подобную фразу вообще невозможно составить человеку, если даже очень постараться, – пробовали, причем потратили несколько месяцев, но ничего не вышло.

Такому коду подчинена вся Библия, по нему можно даже восстанавливать текст, если в нем утеряны какие-нибудь слова, или вставлены кем-нибудь другие. Кроме того, этому коду подчинены и иные закономерности, например, упоминание имен, – сумма, составляющая число упоминаний, всегда кратно числу семь. Таких

закономерностей в Библии огромное число, вероятность их случайного возникновения по теории вероятностей равна нулю.

На основе его открытий были составлены компьютерные программы, с помощью которых проводились исследования очень многих текстов. Исследования показали, что в мире не существует ни одного текста, написанного рукой человека, который был бы так строго и красиво организован, как текст Библии, и что человек принципиально не способен создать подобные тексты. Кроме того, текст Библии пропустили через специально составленную для криминалистических целей программу, выявляющую автора текста, причем в криминалистике ее уже весьма успешно использовали. Результат оказался неожиданным, несмотря на то, что всем было достоверно известно о множестве авторов библейских текстов, компьютер ответил, что автор всех текстов только один. Поэтому вывод напрашивается сам собой. Библия есть творение разума, который превышает человеческие возможности, она не написана людьми и авторы, именами которых названы библейские книги, вовсе их авторами не являются. Единое авторство книги, написанной многими людьми, нельзя иначе объяснить, как только тем, что они были вдохновляемы при написании одним и тем же Духом.

В Библии не только каждая буква и слово обладают соответствием контексту целого, который удивительно согласован с каждой буквой, но и цифры, кроме их обычного значения, выражают законы, заложенные в природу Богом. Исследователь таких законов К.Л. Леонтьев показывает на родословной Адама, что отношение дат рождения и смерти Адама, его сына и внука находится в удивительном математическом соотношении, которое соответствует октаве, квинте и кварте. «Если принять во внимание, – пишет он, – что такой результат зависит от 12-ти чисел (три даты смерти и девять чисел годов отцов, в которые рождались у них первенцы), то трудно допустить, что наблюдаемая гармония случайна. Достаточно любое из 12-ти чисел изменить хотя бы на единицу и от этой гармонии не останется и следа» [234]. То, что это не совпадение подтверждается наблюдениями и другого характера. Так, например, «соответствующие основным музыкальным интервалам числовые отношения входят в качестве численных факторов или показателей степеней в наиболее общие или самые общие формулы физики, химии и других наук. Этими отношениями определяются оптические параметры Солнца и земной атмосферы, свойства человеческого зрения и многое другое» [235].

Интересно, что размеры ковчега 150х25х15 м идеально соответствуют только ныне известному соотношению ширины и длины 6:1, обеспечивающее судну наилучшие ходовые качества в дрейфе, а соотношение ширины и высоты дает судну наибольшую устойчивость при качке. У человека в то время не было таких знаний –

размеры ковчега были указаны Ною Богом.

Есть наука, которая изучает законы гармонии и красоты. На первый взгляд, можно отнести эту науку к гуманитарной области, но это самая что ни на есть точная наука, потому что исследовательские ее методы основаны на математическом анализе. Так вот, в Библии присутствует набор цифр, которые являются своеобразными модулями, образующими гармоничные отношения и пропорции.

Нарисованная в книге Бытия картина сотворения мира полностью соответствует современным научным представлениям. Просто в Библии последовательность творения изложена архаичным языком. Даже библейские чудеса, которые для очень многих людей явились камнем преткновения в доверии Писанию, нашли научное подтверждение. Например, библейский рассказ о том, что солнце по молитвам Иисуса Навина остановилось на сутки. Расчеты астрономов показали, что единственный раз в истории было заторможено движение земли (чувственно это воспринималось как остановка солнца) – и событие это совпадает со временем похода Иисуса Навина на Палестину. Моисей, не имеющий ни одного научного прибора, не владеющий экспериментальной методикой, вдруг описывает происхождение и бытие мира с той научной точностью, которой наука достигла только в настоящее время. Объяснить этот феномен можно только тем, что Моисей получил эти сведения от Бога. А подтвержденные чудеса говорят об истинности всего того, что написано в Библии.

Библия не перестает удивлять ученых. «Несколько лет назад, – пишет К.Л. Леонтьев, – американские ученые в области математической статистики были поражены открытием профессора математики Элиягу Рипса, который доказал, что содержание Библии состоит не только и не столько в ее фабуле, но и в том, что зашифровано в ее тексте. В результате расшифровки оказалось, что в тексте Пятикнижия можно получить слова и понятия, говорящие о вещах или событиях, которые, казалось бы, никак не связаны с основной нитью библейского повествования, или о событиях, происходивших много позже написания Библии. Эти доказательства настолько очевидны и математически безупречны, что они привели в состояние оцепенения многих ученых, которые Книгу Книг воспринимали как обычное человеческое творение» [236].

Ученые доказали, что мир устроен иначе – и это имеет огромное значение для изменения нашего мировоззрения, для понимания роли человека в мироздании. Но их открытия имеют двойственное значение. С одной стороны, – они развенчивают миф о мире как мире исключительно материальном и тем самым изменяют представление о человеке и его роли в мироздании, с другой стороны, – расширяют возможности человека и новых технологий. Последнее обстоятельство особо настораживает, ибо в падшем состоянии человек не способен

обуздать свои аппетиты – стало быть, расширяются и его возможности разрушительно воздействовать на себя и на мир. Модернизационный и интеллектуально-познавательный пафос у ученых остается. Но отставание нравственного роста человека от роста его познавательных и технологических возможностей может привести мир к катастрофе. По сути дела, наука, открывая доступ к использованию энергий и материалов этого мира, не дает представления о подлинном источнике этих энергий, ведь изучаемая наукой сторона жизни – это лишь поверхность огромного бесконечного континиума Бытия, неизвестного науке. Каким образом эта поверхность связана с другими пластами жизни, мы не ведаем. К примеру, мы пользуемся электричеством, – без него жизнь современного человека немыслима – но никто не может дать гарантии того, что его использование не разрушает другие неизвестные нам слои жизни. Однако человек упорно стремится использовать неизвестные ему миры, – управлять ими. Окультизм открывает перед современным человеком новые возможности в новых слоях Бытия. Заметим, что сближение науки и религии вызвало огромный интерес к оккультизму. Оккультизм по задачам и даже методам настолько оказался близок к науке, что религиозные поиски современного человека, выросшего на дрожжах научного мышления, вылились в реанимацию оккультной мистики и практики.

Наука и научность

Сегодня сами люди науки гораздо трезвее относятся к своим теориям и открытым ими законам. В. Гейзенберг, как уже было сказано выше, показал, что открытые наукой законы описывают всего лишь статистические закономерности. Но если это так, то в такой статистике возможны исключения – и, стало быть, то, что мы называем чудом, вовсе не противоречит научным законам, а является лишь исключением, не входящим в число статистических случаев. Значит, вера в чудо – это не какие-то там бабушкины сказки, а уверенность в том, что невидимо для нас существует – принадлежит бытию, однако статистическому учету не подлежит.

Надо сказать, что наше мышление сформировалось под влиянием классической физики, в которой все процессы описывались как строго детерминированные. А это означает, что эти процессы можно было точно учесть, – подсчитать, измерить. У нас уже в языке заложена эта логика и уверенность, ведь научное мышление активно внедрялось в обыденное сознание. Но если в науке эта уверенность рухнула, то в обыденном сознании эта уверенность еще долго будет существовать, тем более, что эта устаревшая теория до сих пор используется идеологами, ибо с ее помощью можно легко манипулировать и управлять сознанием. И. Пригожин пишет по этому поводу: «В 1986 году сэр Джеймс Лайтхил, ставший позже президентом

Международного союза чистой и прикладной математики, сделал удивительное заявление: он извинился от имени своих коллег за то, что “в течение веков образованная публика вводилась в заблуждение апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, по крайней мере с 1960 года, что этот детерминизм является ошибочной позицией”. Не правда ли, крайне неожиданное заявление? Мы все совершаем ошибки и каемся в них, но есть нечто экстраординарное в том, что кто-то просит извинения от имени целого научного сообщества за распространение последним ошибочных идей в течение трех веков. Хотя, конечно, нельзя не признать, что данные, пусть ошибочные, идеи играли основополагающую роль во всех науках – чистых, социальных, экономических, и даже в философии. Более того, эти идеи задали тон практически всему западному мышлению, разрывающемуся между двумя образами: детерминистический внешний мир и индетерминистический внутренний»[237].

Настоящие ученые всегда очень скромно оценивали возможности науки и прекрасно понимали, что наука занимается очень узкой сферой жизни – их научное мышление не мешало им быть людьми религиозными. Они никогда не переносили методы научного мышления в другие области знания. Н. Бердяев метко назвал такой перенос **научностью**

. «Никто серьезно не сомневается в ценности науки, – писал он, – но в ценности и нужности научности можно серьезно сомневаться. Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должны покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно... критерий научности заключает в тюрьму и освобождает из тюрьмы все, что хочет и как хочет... Но научность не есть наука и добыта она не из науки. Никакая наука не дает директив научности для чуждых сфер» [238].

«Научность» – это удел тех людей в науке, которые не достигли серьезного уровня знания. Известный физик-теоретик К.П. Станюкович говорил, «что обычно верующий – это недостаточно образованный человек. Когда человек не располагает знанием – для него вера в Бога естественна. Когда же он находится в процессе освоения знаний, как правило, он становится атеистом. Он проникается убеждением во всеисильность науки и знаний. Ему кажется, что Бог является лишним в научной картине мира. Но потом, когда он освоит накопленный наукой объем знаний, он становится верующим в Бога, конечно не в привычном смысле. И я, – говорил К.П. Станюкович, – в этом смысле являюсь верующим»[239].

Серьезный ученый совмещает свой научный багаж с верой в Бога и даже объясняет нам, по какой причине происходит расхождение

этих двух взглядов. И причина эта оказывается настолько банальной, что о ней не стоило бы даже упоминать – это научная некомпетентность или, иначе и проще говоря, невежество. Чем компетентнее ученый, чем больший у него научный багаж, тем с большей уверенностью мы можем утверждать, что он верит в Бога.

Такие известные и авторитетные ученые, как. Коперник, Галилей, Ньютон, Кеплер, Декарт, Лейбниц, Линней, Дарвин, Ломоносов, Планк, Вейль, Пастер, Гершель, Паули, Комптон, Моррисон, Эддингтон, Фарадей, Ампер, Броун, Эдисон, Таунс, Беккерель, Рейнольдс, Томсон, Рамзай, Либих, Коши, Дэви, Фридман, Циолковский, Павлов, Эйнштейн, Гейзенберг – сумели это сделать, они были людьми верующими в существование Бога.

Этот список, состоящий исключительно из имен всемирно известных ученых, свидетельствует о том, что научное и религиозное мировоззрение совместимы. Более того, из этого становится ясным, что серьезный ученый не только не отвергает религии, но, наоборот, именно в силу своего серьезного подхода к науке, неизбежно приходит к Богу. Френсис Бекон считал, что лишь «малое знание уводит от Бога, большое знание приводит к Нему» [240]. Приведенный выше список (который можно значительно расширить) – это список тех ученых, которые, собственно, создали и продвигали вперед науку – это, в основном, основатели новых отраслей науки и открыватели фундаментальных научных законов. Тогда как же возможно утверждать, что серьезная наука несовместима с религией, если ее создателями и «пахарями» ее первых борозд были люди верующие? Не наука, а лишь научность несовместима с религией, но научность ничего общего не имеет ни с религией, ни с настоящей наукой – и потому не может совместиться ни с тем, ни с другим. А наука, вышедшая из лоно религии, легко входит в соприкосновение с религией, если те, кто ей занимаются, погружаются на глубину научного знания.

Однако, к глубокому прискорбию, наука с самого своего зарождения постоянно пересекалась с оккультным знанием – и оттого в своей парадигме мышления несла зловещие семена того метода и способа мысли, который древний змий хитро внедрил в человека в раю. Этот способ фрагментарного мышления – метод неполного, а стало быть, ложного именованя. Дьявол был отцом лжи – и главная ложь, которая была предложена человеку – это ложь фрагментарного именованя – сам способ мышления, сам ум, который формируется на основе такого мышления. В апостольских посланиях такой способ мышления называется плотским мудрованием и плотским умом (см.: Рим. 8, 7; 2 Кор. 1, 12) или лжеименным знанием (см.: 1 Тим. 6, 20).

Это мешает науке, как поиску истины в сотворенном мире, вернуться в то лоно, где началось познание человека как правильное именованя явлений мира, как внутреннее познание сущности этих

явлений под непосредственным руководством Бога. Но освободившись от кандалов такого мышления и возвратившись в лоно своего подлинного зарождения, наука перестанет существовать в качестве метода познания феноменов природы, перестанет быть просто статистикой, учитывающей явления для дальнейшего их использования, а станет частью целостного мудрого познания природы, как утробы зарождения жизни во времени и созревания ее для Вечности. Иначе говоря, наука должна обновиться и в каком-то смысле должна перестать быть наукой, – в том ее качестве, в каком существовала до этого времени. Иначе она будет обречена служить разрушению мира, а не его созиданию.

Современная наука подтверждает существование духовного мира

«Мне нетрудно поверить, что злой дух привел в движение свинью, и гораздо труднее поверить, что добрый дух привел в движение столик». (Г.К. Честертон)

Мы живем сегодня в мире изменившемся. Изменение это заключается совсем не в том, что мы вместо «Жигулей» ездим на иномарках, и не в том, что мы лучше стали одеваться, а в том, что сегодня мы стали видеть жизнь в большей полноте. Судите сами, ведь совсем недавно мы были сплошь атеисты. Мы были уверены, что в мире ничего, кроме материи не существует, что жизнь наша определяется производственными отношениями, а явления духа есть лишь надстройка над базисом. «Динозавры» такой идеологии еще не вымерли – они еще в большом количестве скитаются по долинам новой жизни, но выжить им в новой жизни будет уже невозможно – они лишены возможности размножаться.

Наука, на которую в подтверждении своих взглядов раньше любили ссылаться атеисты, сегодня их подвела. Еще в 1931 году австрийский математик Курт Гедель доказал, что состоятельность какой-либо логической системы невозможно доказать с помощью средств самой системы. Для этого надо привлечь в качестве аксиомы некие данные из другой системы, но и состоятельность этой системы также нуждается в подтверждении своей состоятельности средствами другой системы. И так до бесконечности. Таким образом, он доказал, что наука в своем поиске истины всегда пользуется недоказуемыми постулатами (той информацией, которая над этой системой, иначе метафизикой), которые принимает **на веру**. После этого каждый честный ученый уже не имел права упрекнуть верующих людей в том, что они принимают на веру догматы христианского вероучения. Кроме того, наука и теоретически, и практически доказала, что она все время сталкивается с неизвестным и вынуждена на него опираться.

Поэтому честный ученый должен признать: возможно, что это неизвестное соприкасается и даже опирается на какое-то Неизвестное, Которое неизмеримо выше и сложнее того неизвестного, с которым установлен непосредственный контакт.

В конце XX века идеологический фундамент всех фундаментальных наук был поколеблен еще более, хотя, собственно, сама фундаментальная наука никогда и не возводила себе незыблемого фундамента, но он был выстроен, правда, не очень убедительно, в гуманитарной идеологии. В 1998 году наш ученый-химик, профессор Башкирского госуниверситета Нажиб Валитов доказал, что любые объекты во Вселенной через электромагнитные и гравитационные поля взаимодействуют друг с другом мгновенно, независимо от расстояния между ними.

Он доказал также, что в равновесных обратимых процессах время может превращаться в массу и энергию, а затем этот процесс может идти в обратную сторону. Практически его выводы означали, что возможно физическое (телесное) воскресение [241].

Голландский физик и математик Хендрик Лоренц математически доказал, чтодвигающийся объект уменьшается в объеме при увеличении скорости, а при достижении скорости света превращается в нулевую величину – при скорости же выше скорости света, – в мнимую. Сегодня многочисленным повторением экспериментов на колайдере в Швейцарии было установлено, что частицы нейтрино движутся со скоростью большей, чем скорость света. Но ведь и Нажиб Валитов доказал, что информация распространяется мгновенно, то есть со скоростью фантастически превышающей скорость света. А теперь представим, что движущийся во Вселенной объект световой и информационный (словесный) или нейтринный – он будет мгновенно оказываться в любом месте бесконечной Вселенной и, не имея никакого объема, проходить через любые препятствия. Христос преобразился на Фаворе, явив новое, качественно иное состояние тела, – световое. Но он есть Слово – Слово совершенное целостно пребывает в Его теле – и делает и тело словесным, послушным Его воле и мысли. Ну, тогда вполне понятным и абсолютно достоверным становится, например, такой феномен, как прохождение Его сквозь стену. Человек есть образ и подобие Божие. Святые, подвигом достигавшие такого подобия и являвшие его в новом световом состоянии тела, также могли появляться неожиданно в любом месте, знать о происходящем от них за сотни километров – являть настоящие чудеса.

Парадокс нашего времени – ученые доказали возможность того, что вызывало у них наибольшее недоверие к религии: возможность чудес и воскресения. Этим наука только подтвердила то, чему всегда учила Церковь – она из вечного оппонента религии, каким ее сделали те, кто создавал гуманитарную идеологию, сегодня в своих первопроходцах становится ее союзником и апологетом. Но эти

первопроходцы выходят за те границы, которые наука прежде всегда упорно охраняла, да и сейчас продолжает карать их пересечение. На этой границе, наука, скорее себя истощивает. Мир открывается перед нами в безграничных своих просторах.

Гуманистическая эпоха принесла в мир особое самоощущение человека. Человек почувствовал, что он может найти объяснение всем явлениям, происходящим в мире. Научные теории, с помощью которых человек объяснял мир, подавали ему повод долгое время находиться в такой уверенности. Но вот наступил XX век – и перед наукой возникли неразрешимые проблемы: многие явления физики элементарных частиц уже не могли быть объяснены с помощью существующих теорий.

Конец XX века поставил науку в тупик еще в одном отношении – ученые столкнулись с такими явлениями, которые вообще не могли быть объяснены с помощью теорий даже новейшей науки – эксперты науки произнесли только одно слово по этому поводу: «чертовщина». Конечно, ученые не могли довольствоваться подобным мистическим объяснением, – это было, скорее, эмоциональной оценкой, неким ругательством, а не попыткой объяснить эти явления средневековой терминологией. Поэтому мужи науки по обыкновению стали создавать научные гипотезы. Однако эти гипотезы странным образом напоминали то, о чем уже издревле учила Церковь. Но о гипотезах позже, – сначала же факты.

«В течение всего мая 1876 г. существа, которых английская пресса назвала невидимыми демонами, наводняли г. Нанкин в Китае. Китайцы, носившие космы, ходили по улице, прикрывая голову руками, ибо в течение этого месяца и доброй части лета невидимые существа буйствовали, отрезая у людей волосы. Затем ужас распространился на Шанхай и другие города.

В течение почти полугода в 1922 г., начиная с рождества и кончая летом, жертвами нападения стали жители Лондона. Сообщалось, что «женщин среди дня хватили невидимые руки и буквально на глазах у свидетелей обрезают волосы».

Время от времени подобные случаи происходили в США, Канаде, Англии, Шотландии, Германии, Скандинавских странах. Причем в некоторых случаях выстриженные волосы тотчас исчезали.

А вот свидетельства и более серьезных происшествий. В декабре 1921 г. газета «Нью-Йорк таймс» сообщила об инциденте на борту немецкого парохода «Брексее», который за день до этого вошел в порт Хорсенс в Дании. Накануне ночью капитан, совершая свой традиционный обход судна, увидел на палубе человека, сражавшегося с тем, что газеты потом назвали «неизвестным и невидимым существом». На глазах у капитана на лбу боровшегося человека вдруг появилась рана длиной в 4 дюйма, похожая на ранение от удара ножом. После этого пострадавший упал на палубу без сознания. В

капитанской каюте при врачебном осмотре перед потрясенными свидетелями открылись другие раны, причем одежда над ними оставалась неповрежденной.

23 сентября 1957 г. в г. Атланте (штат Джорджия, США), согласно записям в полицейском протоколе, «неизвестное существо или существа» весьма буйно проявили свое неодобрение концерту 14-летнего пианиста Дж. Рида, обрушив крышку клавиатуры на его пальцы. При этом было разбито четыре пальца на руках мальчика. Кроме того, невидимые руки били парня по лицу, выбив ему три зуба. В результате избиения подросток потерял сознание и пришел в себя уже в больнице. И сам мальчик, и окружающие его люди, во время концерта находившиеся в той же комнате и состоявшие из членов семьи и друзей, не видели никого рядом с пианистом» [242].

Да! Действительно загадочные явления! А главное, что все это совершалось, так сказать, на глазах у изумленной публики – при многих свидетелях; и еще к тому же налицо, а в некоторых случаях прямо-таки на лице, – были материальные доказательства. Однако в то время наука предпочитала подобного рода явления просто не замечать или отмахиваться от них объяснениями типа: «это массовый гипноз». Эти явления были предметом внимания только падких до сенсаций журналистов.

Наши мужи науки вообще молчали – они выполняли идеологический заказ. Все эти явления происходили на «диком» буржуазном Западе – и поэтому ясно было, что у них и не такие темные дела могли произойти. «Казалось бы, со всеми суевериями и предрассудками покончено навсегда... И вдруг какая-то чертовщина. В том числе и у нас. Да не единичный случай, а буквально поток самых невероятных сообщений из Москвы, г. Енакиево, совхоза “Коммунарка”, из-под Клина... Явления, прямо скажем, из ряда вон выходящие: летают предметы, меняя самым противоестественным образом траектории, из стены вырывается поток огня, откуда-то сверху падают записки с угрозами жильцам квартиры, слышатся голоса, стуки... Все эти явления теперь для общности называют старинным немецким словом “полтергейст” – “шумный дух” [243].

Делами такого рода поначалу занималась милиция, наука пока молчала. Сотрудники милиции, как известно, народ дотошный, наблюдательный и скрупулезный. Профессия обязывает все примечать, все фиксировать, до всего доискиваться. Кроме того, милиция не любит мистики – она верит не в чертей, а в факты – вот эти сухие факты она и обязана вносить в протокол. И вот появились документы совсем другого рода, это уже не газетные статейки, написанные падкими до слухов и до духов журналистами, а сухие протоколы, в которых, к примеру, писалось и такое: «во время разговора с жильцами на веранде из двери в комнату, где расположен электросчетчик, неожиданно влетела пробка, перемещавшаяся в

пространстве в сторону головы майора Карташова. Не долетев пару метров, она резко упала на пол. Во время движения пробка изменила направление полета. Развернувшись влево по направлению к первоначальному направлению. Незадолго до этого Карташов лично с усилием завернул до упора обе пробки. Осмотр комнаты показал, что в помещении никто не присутствовал. Счетчик укреплен на внутренней стенке, напротив двери. Высота от пола – примерно два с половиной метра. Дотянуться до него взрослый человек может, лишь став ногами на стул» [244]. Это было записано в официальном рапорте начальника Борисовского городского Отдела внутренних дел подполковника милиции А. Шибалко.

Еще интереснее этот же самый эпизод выглядит в неофициальном рассказе того самого майора Карташова, который упоминается в рапорте. «Я стою спиной к дверям из дома, – рассказывает майор, – держу в поле зрения прихожую. Беседовал как раз с Надеждой Исааковной (хозяйка дома, где происходили странные явления – *свящ. В.С.*), когда заметил, что из комнаты, где находится счетчик, вылетает пробка, поворачивается по касательной примерно на 90 градусов и летит прямо мне в голову. Мне бы увернуться, но решил выждать. Пролетев дверь на веранду, пробка упала мне под ноги. Тотчас же схватил ее – думал, может, горячая, ведь должно же быть какое-то объяснение этим полетам. Нет, нормальная температура. Вместе с И.С. Шило (капитан милиции – *свящ. В.С.*) бросились в помещение – правой пробки нет, вторая вывернута на три-четыре оборота. Надежда Исааковна махнула рукой, мол, не заворачивайте, скоро и эта вылетит» [245].

Милиция не искала объяснения столь странным явлениям, – это в ее задачу и не входило, – она выполняла то, что является ее профессиональным долгом: милиция искала виновного, но эти поиски, разумеется, не увенчались успехом. Вот тогда уже свое веское слово должна была сказать и наука.

В научных кругах явлениям полтергейста нашлось столько объяснений, что их даже перечислить в формате небольшой главы будет весьма сложно, но в рамки предложенных гипотез не вмещаются очень многие явления, связанные с полтергейстом, поэтому эти гипотезы и нельзя по-настоящему назвать объяснением этого явления. Сами же ученые подвергли эти гипотезы весьма обоснованной критике.

С помощью существующих научных теорий объяснить явления подобного рода было невозможно – это признали и сами люди науки, серьезно исследовавшие данное явление. Нужны были новые теории, – пока их не было, ученые выдвигали новые научные гипотезы, которые могли бы наилучшим образом объяснить эти феномены. Из научного тупика ученых вывела одна женщина, к которой обращались те, кто пострадал от полтергейста и хотел хоть каким-нибудь способом

от него избавиться. Причину полтергейста она видела в том, что его каждый раз кто-то насылал. Обратившихся к ней она направляла в храм, чтобы они исповедовались и причастились. Затем она сама читала молитвы, – и явления полтергейста прекращались.

Ученые, члены секции по изучению аномальных явлений, задались вопросом: «Как можно пространство заставить вдруг действовать по некой системной модели, заставить его реагировать даже на присутствие жильцов?»

«Изучение явления заставило нас склониться к тому, чтобы признать существование неких тонких структур. Это структуры, имеющие свойства разумности, могут реагировать, подчиняясь определенным командам. Некоторые экстрасенсы говорят, что видят структуры, описывают их. По их описаниям, выглядят они самым разнообразным образом: в случаях, связанных с полтергейстом, упоминают, в частности, антропоморфные формы. С этим, возможно, бывает связано и восприятие призраков человеческих фигур, часто сопровождающих феномен» [246].

Все эти факты заставили ученых совершенно иначе взглянуть на проблему. Многие «исследователи все больше склоняются к мысли о присутствии на Земле неких существ, построенных на других началах, а не на хорошо знакомой нам биологической основе. Академик Академии медицинских наук В.П. Казначеев пишет, что не считает невероятным существование на Земле иных, не биологических, а, скажем, полевых форм жизни. О возможных существах, чье тело построено не на известном нам «молекулярном уровне», а на уровне элементарных частиц, говорил, выступая на международном симпозиуме в Бюрокане, академик В.Л. Гинзбург.

Очевидно, что такое существо, представляющее собой поле или состоящее из элементарных частиц, должно быть наделено свойствами, совершенно непривычными с точки зрения человеческого опыта. Оно свободно проникает сквозь другие тела и предметы, пропускает свет, то есть оно не воспринимается органами зрения человека. Способы потребления энергии из окружающего пространства у такого существа также совершенно иные, отличные от известных нам, как отличны и само название и цели, и смысла бытия» [247].

Ученые столкнулись с необъяснимыми с точки зрения современной науки феноменами. Единственное разумное объяснение этих феноменов – их производят живые существа, наделенные интеллектом. Эти существа пребывают в параллельном сверхтонком мире, который пересекается с нашим миром, – и вот на этом пересечении этих двух миров и происходят эти феномены.

Но теперь на минутку остановимся и спросим: «А что же такого нового во всех этих гипотезах, которые дают единственное разумное объяснение описанным выше феноменам? Может быть, это новое –

есть просто хорошо забытое старое?» Похоже, что наши предки знали об этом мире гораздо больше, чем все ученые вместе взятые, потому что они знали и способы контакта с этим миром – это магия, колдовство, спиритизм, гадание и т.д., а также и способы защиты от назойливых существ этого мира, так сказать технику духовной безопасности. И техника духовной безопасности, как убедились в этом и сами ученые, состоит в молитве, в осенении крестным знаменем, причащении, кроплении святой водой и каждении. Здесь уместно задать вопрос: «Так кто же всего этого боится?» Читатель уже, наверное, по описанию самих феноменов давно догадался о ком идет речь. Да это злые духи, демоны, которых в православной Церкви принято называть бесами.

Знание о существовании такого параллельного мира, населенного духами, было почерпнуто нашими предками как из духовного опыта столкновения с этими существами, так и из Откровения, зафиксированного в Священном Писании, в котором рассказывалось о создании Богом мира невидимых существ – ангелов. Треть же созданных ангелов по гордости ниспала с неба – они-то и стали теми бесами, с которыми пришлось опытно столкнуться ученым. Что эти бесплотные существа есть именно те бесы, о существовании которых всегда учила православная Церковь, можно легко убедиться, ведь все феномены полтергейста исчезают после освящения тех мест, где хозяйничает полтергейст.

Еще во времена, когда об этом нельзя было писать, мне лично свидетельствовал один знакомый священник о том, как все феномены разбушевавшегося полтергейста в нашумевшем на всю страну случае в Клину, моментально исчезли, после того, как он произвел там освящение квартиры. Об этом, однако, в газетах тогда не написали, хотя в них чуть не каждый день публиковались материалы об этом загадочном явлении.

Оказалось, что религиозные верования это вовсе не сказки и мифы, рассказанные темной неграмотной бабулей своим внукам, а реальность, с которой может столкнуться каждый человек, и даже нерелигиозный. Все так называемые «мифологические» существа, населяющие мифологическую Вселенную различных верований, от самых примитивных до самых рафинированных, имеют отнюдь не мифологическое, а реальное духовное бытие.

Различные гномы и тролли, циклопы и исполины-джины, лешие и водяные, русалки и речные нимфы, рогатые, козлоногие и звероподобные сущности – это те облики, которые могут принимать падшие ангелы. И с ними часто человеку приходится иметь дело. Сегодня с помощью особой техники эти существа фотографируют – удивительно! но на этих фотографиях обнаруживают «мифических» кентавров, грифонов и прочую публику, описанную в мифологической литературе.

В интереснейшей книге «От чего нас хотят спасти», изданной «Даниловским благовестником» в 2001 году, игумен N на огромном материале рассматривает все необычные, загадочные феномены, известные человечеству. Он обобщает материал и делает примечательные выводы:

«Многочисленные наблюдения показывают, что существа параллельного мира (СПМ) могут материализовывать не только предметы, имеющие форму реальных объектов нашего мира, или предметы, якобы изготовленные “братьями по разуму из других галактик”, они часто материализуются сами, принимая при этом облик человекоподобных существ, получивших общее название гуманоиды. Их формы и размеры при этом могут быть самыми невероятными. Чаще всего СПМ материализуются в виде человекообразных существ ростом от 2 до 3 метров, одетых в серебристые комбинезоны. Но нередко их наблюдают и в виде козлоногих фигур, покрытых густой шерстью (с хвостами или без них), уродцев и карликов ростом от 80 до 120 см. Несколько реже они появляются в образе 15-ти метровых монстров или 20-ти сантиметровых гномиков.

Именно эти существа (СПМ) во все века вызывали у людей мистический ужас, появляясь (помимо вышеуказанных форм) в виде полупрозрачных привидений и призраков. Именно они уплотнялись из белесого облачка на медиумических сеансах, принимая неотличимый от медиума облик двойника, которого присутствующие могли потрогать руками. Именно они являются людям в виде русалок, гномов, леших, домовых или неуловимого «снежного человека», который неожиданно растворяется в воздухе при попытке его догнать, оставляя ученых теряться в догадках: куда же он все-таки исчезает?

В последние годы уфологи применяют для обнаружения существ параллельного мира современные приборы. Об этих исследованиях пишет В. Забелышенский: «Очень удобны электронно-оптические преобразователи ИК-излучения и термовизоры АГА (Швеция), не требующие специальных фотоматериалов и дополнительного времени для получения изображения объекта... Большое внимание уделяется обнаружению НЛО (СПМ) именно в инфракрасном спектре излучения. Для этого используют фото-киноаппаратуру с пленками, чувствительными к ИК-излучению... Так исследовательская группа известного итальянского уфолога Л. Бакконе смогла сделать снимки и обнаружить наличие в атмосфере и на поверхности земли невидимых объектов и форм квазичеловеческого типа (то есть человекоподобных) с лучистыми и магнитными свойствами» [248].

Общение с этими падшими существами, особенно добровольное, для человека смертельно опасно. Об этом свидетельствуют и сами ученые, которые глубоко погрузились в изучение этой проблемы. «Исследования в этой области далеко не безобидны, – считает

Ермилов и его коллеги, члены секции по изучению аномальных явлений, – они могут вывести на путь этой практики (на путь магической практики – *свящ. В.С.*)» [249].

Любое общение с падшими духами может привести к тому, что человек начнет постепенно терять разум – просто сходить с ума, или к тому, что он залезет в петлю. Общающийся с падшими духами может подвергнуться и прямому нападению бесов, буквально физической расправе. Таких случаев известно достаточно много и в современной жизни, и в древней. Они описаны в патериках в назидание нам, чтобы держаться от падших духов подальше. Наконец, общение со злыми духами опасно в самом главном отношении, – в духовном, потому что их деятельность направлена на то, чтобы повредить человеку в этой жизни и не дать ему возможности войти в будущую.

Сегодня, когда открылись знания о духовном мире, все ринулись его познавать, нисколько не задумываясь о последствиях такого познавательного контакта с ним. Иеромонах Анатолий (Берестов), глава душепопечительного центра Русской Православной Церкви, оказывающего реабилитационную помощь пострадавшим от контакта с духами, свидетельствует, что за последнее время резко возрос поток приходящих к ним за помощью. Таких пострадавших уже насчитывается свыше 20 000 человек. Помочь им чрезвычайно сложно. Даже пройдя курс реабилитации, они еще долгое время остаются под влиянием тех духов, с которыми они имели контакт.

Таким образом, современная наука подтвердила только то, чему издревле учила Церковь. Ученые вынуждены были признать наличие тонкого мира, населенного разумными существами и подтвердить мнение Церкви о том, что общение с этими существами небезопасно для человека. Ученые также сделали открытие, что в мире, граничащем с духовным миром, в мире дробящейся на элементарные частицы, исчезающей материи, – нарушаются и не действуют все известные ученым физические законы. Этим наука косвенно подтвердила, что и в нашем мире, граничащем с другим, духовным миром, где законы материального мира уже не действуют, возможно такое же нарушение законов, их преодоление, то есть возможно чудо. Но об этом всегда говорила Церковь – и верующие люди, из опыта столкновения с духовным миром, всегда знали, что такое чудо может совершиться.

Поэтому сегодня наблюдается интересный феномен: религия и наука находят общий язык не только в сфере познания мира, но и в области мистики, ибо и религия и наука считают, что общение со злыми духами опасно. Этим религия и наука сегодня объединяются в борьбе с оккультизмом (с черной мистикой), религиозная практика которого строится на том, чтобы сотрудничать с падшими духами. Однако в скобках надо отметить, что происходит и другой процесс – процесс сближения научной и оккультной методики.

Тайна телевидения

«Придет время, когда в жилища проникнут бесы под видом небольшой коробки, а их рога будут торчать на крышах» (св. Косьма Эталос, XVIII в.)

Телевидение и нравственность

Закончился XX век, характерный прежде всего тем, что он объединил человечество на информационном поле. В первой половине века это объединение совершилось радиовещанием, во второй – телевидением. Теперь на смену им приходит всеобщая компьютеризация. Эти изобретения создали для человека массу удобств, освободив его от очень многих процессов, позволив ему информационно охватить весь мир, не вставая со стула.

Казалось бы, такое информационное единство должно было бы способствовать реальному соединению человечества на непреходящих нравственных началах. Однако, именно в XX веке мы наблюдаем падение нравов, попрание веры в Бога и, как закономерный исход из всего этого – катастрофическое падение ценности человеческой жизни. XX век принес миру столько крови, что этот кровавый поток без преувеличения можно назвать вторым потопом, но только кровавым.

Не связаны ли как-то эти процессы? Конечно, нравственно-разлагающее действие этих средств массовой информации имеет прямую связь с теми процессами, о которых мы упомянули. Эта связь очевидна – об этом много писалось. Суть этого воздействия можно свести к тому, что через телевидение в наш дом непрошено вошли чуждые нам люди, идеи, этика. Но нет ли в воздействии телевидения не столь заметной для глаза, тайной связи? Не имеет ли отношение к этим процессам телевидение вообще, как технический феномен, заставляющий нас световую вибрацию на экране воспринимать как реальность? Меня интересуют также такие вопросы: «Может ли повлиять на нравственность просмотр передач, не имеющих отношения к нравственности? Улучшились бы нравы человечества или пали, если бы телевизионная программа состояла бы из непрекращающихся передач “В мире животных”, “Клуб путешественников” без всякого идеологического содержания и комментария, где показывалась бы, скажем, только природа?»

На первый взгляд ответ очевиден: «Нравственность предполагает выбор и, если этот выбор не предлагается в передаче, то – нет, ведь на нравственность нельзя повлиять магически, тогда она будет лишена своего основного содержания, – свободы. Поэтому это не ухудшило бы нравы, а, скорее, улучшило бы, потому что вид природы возбудил бы в человеке любовь к природе, а это, в свою очередь, возбудило бы любовь и к человеку». Но, однако, это не совсем так – и я постараюсь читателю показать: почему это не так.

Сегодня телевидение пришло в каждый дом. Современный человек уже не мыслит свою жизнь без телевизора. Все свободное и несвободное время у него озвучено телевизором. Что же привлекает человека к экрану? Что заставляет его целый день, а иногда и ночь просиживать у телевизора, смотря порой совершенно бессмысленные и непонятные ему передачи? Что же привлекает его именно вот в этом бессмысленном созерцании? Если мы найдем ответ на этот вопрос, то нам откроется самая главная тайна телевидения, самая его сокровенная сущность.

Утерянные в грехопадении способности человека

Бог создал человека по образу и подобию своему (см.: Быт. 1, 26), «вдунул в лицо его дыхание жизни» (Быт. 2, 7) и наделил его способностью созерцать и познавать сокровенное существо жизни. Именно поэтому Господь и позволил ему нарекать имена животным (см.: Быт. 2, 20) – наречение имени было обнаружением и выявлением этой невидимой, сокрытой сущности живого.

В Адаме Господь положил начало и иным качествам, которые у Адама в раю должны были развиваться и приобрести полноту. В полноте эти качества явил Господь наш Иисус Христос. Он сотворил много чудес, преодолевая законы, которым подчинена материя. Ему подвластны были стихии. Еще до Воскресения тело Его было способно преодолевать силу тяготения в хождении по водам (см.: Мф. 14, 25–27), а по воскресении оно стало обладать еще очень многими качествами, о которых мы можем только догадываться, зная о том, как Господь, пройдя сквозь закрытые двери, явился среди учеников (см.: Ин. 20, 19). То, что эти способности не являются исключительной прерогативой Бога, а являются качествами, присущими человеку, свидетельствуется Самим Иисусом Христом, который говорит Своим ученикам: *«верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит»* (Ин. 14,12). Иисус не явил ничего из того, что не свойственно было человеку изначально – Он лишь показал величие человека, как царя природы, открыл его истинное предназначение в служении Богу и людям.

В грехопадении же мы эти качества утратили. Страсти, рожденные в грехопадении, совершенно изменили душу и тело человека, сокрыв в ней эти качества – от них осталась лишь бессознательная память. Само слово: **страсть**, в котором так и слышится другое слово: **старость**, очень точно выражает суть происшедшего с человеком. У него в душе и в теле наступила старость, некое окостенение – остановка процесса развития этих качеств – и он, вместо вставания в жизнь вечную, устремился к смерти – в нем начались процессы стагнации и распада.

Все живое имеет свойство удерживать жизнь, бороться за нее, преодолевая препятствия, возникающие на пути его развития и

становления. Если мы закатаем траву под асфальт, лишив её условий существования – мы увидим, что трава начнёт активную борьбу за жизнь, находя отдельные трещинки, будет взламывать и пробивать придавливающую корку монолитной массы. Вот это и есть самая существенная характеристика жизни – преодолевать то, что препятствует ей. И это свойство Бог дал всему живому.

В природе эта сила не имела возможности преодолевать барьер смерти. Человеку же Бог даровал «дыхание жизни» (Быт. 2, 7), которое давало ему возможность вращаться в жизнь вечную. Адам, по учению святых отцов, потенциально имел бессмертие – и должен был обрести его актуально. Но Адам не выполнил своего предназначения – и «дыхание жизни» в нем теряет это свойство перерасти в жизнь вечную. Человек утрачивает это, только ему свойственное, качество. Он, растратив «дыхание жизни», как бы теряет человеческое достоинство, и в каком-то смысле уподобляется животным, точно также как «блудный сын», утратив отцовское наследство, уподобляется свиньям, едя с ними из одного корыта.

Сталкиваясь теперь с тем, что препятствовало его жизни – человек не имел уже достаточно сил, чтобы побеждать эти препятствия – страсти отнимали у него эту силу. Если Адам, памятуя о своей близости к Богу, имел этой силы еще достаточно для того, чтобы прожить 930 лет, то мы эту силу утратили почти совсем – срок нашей жизни стал ничтожно малым. Имея и так скудный запас, мы быстро истощаем и его, отдаваясь безоглядно страстям и не принося покаяния.

Если вспомнить жизнь святых, которые обретали пред Богом благодатные силы, преображая свое тело, то мы увидим, что жизнь их была полна препятствий. Там же, где этих препятствий было недостаточно, святые сами создавали их себе, неся аскетический и молитвенный подвиг.

Мы же немощны, мы не умеем и не хотим преодолевать препятствия – мы устремлены к комфорту, порой мы не хотим даже двигаться, не то, чтобы нести подвиги. Мы расслаблены и, если Бог по своему милосердию не скажет нам однажды: «*Встань, возьми постель свою и иди в дом твой*» (Мф. 9, 6), то есть не приведет нас к вере и не введет нас в дом наш, в дом Божий, то мы так и покинем этот мир в расслабленном состоянии.

Однако, в бессознательной глубине души любого человека осталась все-таки память о том благодатном времени, когда человек был еще не падшим и обладал вышеописанными качествами. От Адама мы унаследовали не только первородный грех, но и память о том, что человеку открыты иные возможности познания и преодоления пространства и времени.

Соблазны телевидения

Телевидение как раз и откликается на эту глубинную потребность человека быть иным. Человек вливается в телевизор, не понимая, что же его так притягивает к нему? Перемещаясь с героями фильмов и передач изо дня в день, из эпохи в эпоху, из одного места в другое, он смутно осознает, что он также мог бы перемещаться, но только не иллюзорно, а реально. Это припоминание находится на такой неосознанной глубине, что его даже нельзя назвать сознанием. Но это, если так можно выразиться, неосознанное сознание обладает некой подлинной силой, точнее остатком той силы, которую когда-то Господь вложил в человека. Вот эта подлинная, реальная сила и заставляет человека часами просиживать у телевизора. Бесконечный, безостановочный просмотр передач создает у человека иллюзию того, что он вышеупомянутые качества получил, что он их в процессе просмотра развивает.

Потребность в созерцании, в зрении, то есть созревании, которое происходит в человеке через созерцание и осмысление – через умозрение – через зрение посредством ума и через созревание самого ума и расширение сердца – есть органическая потребность человека. Это первичная его духовная потребность, без нее невозможно духовное становление человека. Этот жизненный корень созерцания и питает тягу человека к познанию. Только тяга к телевизионному познанию является суррогатом познавательной потребности, – отравляющей и уродующей человека страстью.

Связь человека с Богом и называется религией – и эта связь должна быть реальной, а не виртуальной. У святых она была, можно сказать, «телевизионной», а это говорит о том, какой она должна быть вообще у человека. В этом-то сокрыта самая главная тайна телевидения. Телетрансляция – есть суррогатная замена самой насущной потребности человеческой жизни – потребности в богообщении. Этим объясняется и тайна такой прочной и одновременно порочной привязанности человека к телевещанию, – причем, именно к феномену самой трансляции, а не к содержательной его части. По этой причине человек способен часами смотреть малосодержательные и бессодержательные программы – его удовлетворяет просто картинка, святающийся дисплей, который своим синим светом свидетельствует о том, что связь вроде бы есть.

Но в этом-то кроется и главная тайна даже не развращающего, а повреждающего воздействия телевидения на человека. Это воздействие происходит на онтологическом, жизненно важном уровне. Если с идеологическим, безнравственным влиянием телевидения еще как-то можно справиться, то на онтологическом уровне от этого воздействия можно защититься только установлением подлинной связи, подлинной трансляции. Однако в том-то и дело, что телевизионная связь мешает устанавливать человеку связь с Богом,

потому что занимает то место, на котором эта связь должна быть установлена. В этом главный вред телевидения.

Телевидение поддерживает и ускоряет душевный распад и деградацию в человеке. Святые отцы называли человека «существом словесным» – мыслящим, что и отделяет его от животного мира. Телевидение приучает человека воспринимать все в образах и представлениях, по святым отцам это «есть свойство неразумных животных, а не существ разумных» [250]. Потоком образов логосное начало подавляется в человеке. Фантазирование уводит его в мир грез, в мир виртуальный, который не так уж невинен, как нам это представляется, ибо первым в состоянии «многосоставного воображения», «возмечтав и наполнив ум своими образами равенства Богу, ниспал Люцифер» [251]. Вслед за ним и Адам ввергся в «чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь». Воображение питает страсти, расслабляет волю и подавляет мышление.

Просиживая сутки напролет у телевизора, мы прожигаем жизнь – отдаем её дьяволу, который забирает у нас то, что и так малой толикой отпущено нам Богом для нашего спасения. Мы уходим из этой жизни, так и не установив связь с Богом – опустошенными, не рожденными в жизнь вечную и засеянными духовными плевелами, которые дьявол обильно вкореняет в нас через телевидение. Мы как зачарованные, вглядываемся в синюю лампу, ища в ней ответов на все жизненные вопросы, но лампа неспособна ответить нам на них по истине – она только символически изображает нам ответы.

Это настоящая магия, когда неживое вдруг делается живым, начинает двигаться, говорить, петь, улыбаться. Нам уже становится ненужным наш подлинный, не иллюзорный мир, потому что в нем трудно – в нем надо преодолевать препятствия. Мы сидим, уставившись в синюю лампу, любовно потираем её, переключая клавиши – и из неё вылетает невидимый услужливый джин, который исполняет все наши желания.

Вот это волшебство и привлекает нас. Здесь, при мерцающем свете волшебной лампы – легко. Мы можем, не вставая с постели, прожить то одну жизнь, то другую, то третью... – сколько успеем за день и за ночь. Мы имеем возможность преодолевать любые препятствия и выживать даже там, где нам угрожают самые невероятные опасности. У нас возникает иллюзия, что мы сильны, здоровы, полны сил.

На самом же деле мы лежим на постели, как библейский расслабленный, и не имеем сил даже для того, чтобы встать с нее, не то, чтобы преодолевать препятствия. Но и эти последние силы, которые позволяют нам все-таки лежать на постели, а не в морге – мы с такою охотой и удовольствием отдаем дьяволу, который, усмехаясь, что он так ловко нас обманул, ведет нас к смерти опустошенными.

Телевидение создает нам иллюзию полноценной, здоровой, чудесной и вечной жизни – у нас создается ощущение, что мы исполнили свое предназначение. В этом и состоит дьявольская уловка, – показывая нам виртуальный мир, он отводит нас от реального, где только и возможно покаяние и подлинное изменение. Действительно, зачем же каяться, если ты здоровый, сильный, вечный, если у тебя есть все, если ты все можешь? При таком самоощущении не только покаяние не нужно, но и Бог не нужен. Таким лукавым образом телевидение отводит нас и от Бога, закрывает от нас связь с Ним. А без Бога становится невозможной нравственная жизнь, потому что, как сказал Достоевский, если Его нет, то все дозволено. Кроме того, чтобы совершить нравственный выбор – необходимы благодатные силы, а эти силы оказываются растраченными на пустяки, на просмотры видовых передач. Поэтому не так невинны эти пасторальные, умилительные видовые картинки, как кажутся на первый взгляд – и это, как мы убедились, стоит в прямой связи с тем падением нравов и с той кровью, которые наблюдаем мы в XX веке.

На инсценированных комиксах (на невинных вымыслах, в которых действуют всегда супергерои с супервозможностями), воспитано уже не одно поколение безвольных, ожиревших от комфорта людей, которые оказываются совершенно беспомощными при столкновении с реальной жизнью, с той жизнью, где приходится разрешать труднейшие нравственные вопросы – вопросы, от которых зависит жизнь человека и человечества. Будущее такого человечества сам человек рисует в фантастических рассказах как развитие индустрии виртуальной реальности, как предпочтение и самим человеком виртуальной реальности жизненной реальности мира. Алкоголизм, наркомания, игромания, в которых также присутствует феномен предпочтения виртуальной реальности, кажутся детскими невинными забавами по сравнению с тем, что готовит себе человечество, открывая новые техногенные возможности создания виртуального мира. Телевидение, как феномен и как мировоззренческий взгляд на мир, способно наиболее адекватно и полно выразить культуру гедонистическую.

В информационном плане телевизор вещь нужная. Вообще телевидение может быть неким инструментом познания, учебником жизни, но также как нельзя исчерпать обучение чему-либо знакомством только с учебником, точно также нельзя научить жить, глядя исключительно на экран телевизора. Для этого необходимо все-таки столкнуться с реальной жизнью, приобрести опыт жизни, а не теоретические знания о ней, впрочем, и теоретическое осмысление невозможно без реального жизненного опыта. Это сходство завораживает человека – и ему кажется, что он приобретает опыт жизни. Но сходство не есть тождество – гласит один из законов логики. А народ говорит, когда что-то кажется тождественным:

«Креститься надо, если кажется», очевидно для того, чтобы отрезвиться, чтобы избежать демонического соблазна. В сказках на главного героя, пытающегося попасть в тридесятое царство, чтобы сбить его с правильного пути, злые силы насылают наваждение. Но наваждение – это и есть виртуальная реальность. Сериалы, в которых зритель проживает вместе с героями целую цепь жизней, мечтаемых, насыщенных, динамичных – заслонили для подавленного обыденной реальностью зрителя саму жизнь. Его величество сериал стал ныне главным героем, сумевшим увести нашего современника от решения основных вопросов жизни. Герой сериала вызывает большее сочувствие и заинтересованность, чем больной родственник, нуждающийся в уходе. Но мир экрана с жизнью имеет только внешнее сходство, потому что это организованное пространство, – материал в нем строго отобран идеологически, эстетически и психологически. Это делается с разными целями, но главная – привлечь внимание зрителя, завоевать его сознание. Прикованный вниманием к экрану зритель становится зависимым от него. У смотрящего возникает потребность в экране, он просит, даже требует новых и новых впечатлений. Поистине, зримо и ощутимо осуществилось требование погрязшего в грехе древнего человека: «Хлеба и зрелищ!» Но этот лозунг – есть удовлетворение тех соблазнов, о которых апостол и евангелист Иоанн говорит, как о похоти плоти и похоти очей (см.: 1 Ин. 2, 6).

Прикован человек к телевизору и еще по одной причине – телевидение виртуально удовлетворяет одну важную человеческую потребность. Оно урезанными средствами пространства (одной лишь плоскостью) суррогатно разрешило проблему времени – стало, по существу, машиной времени, легко связующей времена и перемещающей человека и в прошлое, и в будущее. Таким образом, телевидение явилось двойным соблазном – соблазном якобы пространственного перемещения и якобы временного перемещения, но что характерно средствами пространства, да и того-то – усеченного. Такой соблазн возможным стал именно потому, что у современного человека сама парадигма мышления и восприятия преимущественно пространственная, а не временная (об этом подробно в главе «**О времени и пространстве в истории**»).

Виртуальная реальность телевидения привлекает человека еще одной стороной душевной жизни. Всякий человек, как утверждает выдающийся психолог К.Г. Юнг, стремится попасть в обороняющий и питающий материнский зачарованный круг, в состояние младенца, избавленного от всех хлопот, испытывающего на себе заботу всего мира, который прямо-таки заставляет его быть счастливым... Неудивительно, что реальность исчезает из поля зрения!» [252] – восклицает Юнг. «Если эта ситуация драматизируется (ибо бессознательное обычно драматизирует ее) – рассуждает далее Юнг, – то мы видим перед собой, в психологическом плане, человека,

живущего регрессивно, стремящегося вернуться в детство» [253] Место реальных представлений в душе человека занимают проекции реальности, интерпретации ее, выполняющие эту функцию возвращения в детство. Однако если взглянуть на проблему глубже, то человек бежит от реальности мира не столько в детство к счастливой материнской опеке и отеческому наставлению, сколько убегает в материнскую опеку от образа Божия внутри его. Та реальность, в которую он убегает, есть лишь виртуальная интерпретация той реальности, в которую он должен по-настоящему стремиться и от которой он реально, а не виртуально убегает. Телевидение за счет визуализации детского мира эту проблему бегства от взрослого стояния в образе Божиим (соответственно и возврата к нему) – еще более усугубляет.

Здесь описана невинная, так сказать, пасторальная тематическая составляющая телевидения, – описаны и так называемые положительные герои комиксов и вестернов, восстанавливающие справедливость своими феноменальными способностями или увесистыми кулаками. Но большая часть действующих на экранах персонажей – это маргинальные, десоциализированные личности, их влияние осталось за рамками данного анализа, хотя воздействие этих персонажей имеет, несомненно, деструктивный характер. Положительный герой сегодня, к сожалению, стал карикатурой. Осмеяно ныне все, что только можно. Такое осмеяние подобно попранию. Попрание идеалов – это уничтожение идеального как такового. Оно несет в себе разрушительный заряд невиданной силы. Фантазмагория испражняющихся и рыгающих героев Рабле затмевается обыденностью и привычностью этих актов в американском кинематографе. Насколько этот образ человека вошел в менталитет западного человека – свидетельствует любительское видео, постоянно демонстрируемое на ДТВ. Падающие и разбивающиеся люди у нормального человека вызывают сострадание, но экран формирует отчуждение от страдания этих людей – смех убивает нормальные чувства, искажает образ человека.

Телевизионный герой формирует менталитет нации, но сегодня национальный герой, несущий в себе основные черты национального менталитета, фактически отсутствует на телевидении, потому что даже в российском кино действуют герои, являющиеся лишь плохой копией голливудского супермена. Появление на экранах телевизоров фильма Павла Лунгина «Остров» стало событием в культурной жизни России, разорвавшим эту бесконечную череду навязанных русскому человеку чуждых его менталитету персонажей. Зрительская реакция показала, что в народе существует глубинный, бессознательный интерес к религиозной теме святости, как выражению наиболее ценных качеств национального менталитета, как идеалу русского человека.

Сегодня все ощутили на себе дыхание системного кризиса, вызванного прежде всего кризисом мировоззрения. Но если причину кризиса видят в мировоззрении, то и начинать решать эту проблему надо также с мировоззрения. И тут возникает вопрос: «Кто же будет решать эту проблему? Кто способен ее решить?» Мировоззренческие проблемы нации всегда решала интеллектуальная национальная элита, обладающая и материальными, и интеллектуальными ресурсами. Но при системном кризисе, когда надо менять все наши ложные представления о Боге, мире и человеке, такую элиту еще надо воспитать. Кого же сможет мировоззренчески воспитать телевидение, в котором отсутствует национальный герой? Проблема воспитания, таким образом, в кризисное время становится первоочередной задачей выживания нации.

Все это написано не с той целью, чтобы отказаться от телевидения как соблазнительного феномена, а лишь для того, чтобы отнестись к тому, что мы делаем в жизни, сознательно, ибо сознательное отношение – есть начаток нашего нравственного становления, залог ответственного решения вопросов жизни. Разумеется, телевидение может и должно быть использовано для нравственного и просветительского воздействия на народ. Весь вопрос только в том, каково будет содержание передач, или, иначе говоря, какие культурные ценности будут преподаны в качестве образца нравственной, просветительской, хозяйственной, политической, художественной и других видов жизнетворческой деятельности человека. Христиане всегда использовали технические достижения для более широкой проповеди христианства. Уже в первом веке Евангелия были записаны и распространялись в письменном виде по всей ойкумене. Тогда это был самый технически совершенный способ распространения текстов. Поэтому и сегодня христианам необходимо использовать такие способы распространения информации, как телевидение и интернет. Но, вступая на это поле, мы должны знать и о некоторых опасностях самой технологии, которая без должного мировоззренческого наполнения может стать серьезным соблазном человека на пути к Небу.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. ОБЩЕСТВО И МИСТИКА. ИСТОРИЯ И МИСТИКА

Тварный Мессия

*«Проклят человек, иже надеется на человека»
(Иер. 17, 5)*

«Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенная от святых отец, в Никее граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную

веру, или представляти, или предлагати хотящим обратитися к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси; таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира; аще же миряне, да будут преданы анафеме» (7 канон Ефесского Собора).

Догматическое учение в ранней Церкви

Догматическое учение Церкви рождалось в духовном противостоянии тем антихристианским силам, которые с первого дня Ее существования развернули с Ней активную борьбу. Эти силы уже тогда начали подготовку к приходу антихриста. *«Тайна беззакония уже в действии»* (2 Фес. 2, 7) – говорит апостол о самых первых годах существования Церкви.

Внешне, путем гонений, Церковь не удалось поколебать – это только укрепило Ее авторитет в мире – и диавол переменял тактику: он попытался разложить Церковь изнутри с помощью ересей.

В первые три века существования христианства четко сформулированного догматического учения в Церкви не было. Это, однако, не означает того, что не существовало вероучительных истин. Выразителями и живыми свидетелями (*мартыро́с*) [254] истины были мученики за веру, которых в таком обилии принесли Церкви первые три века – их высказывания, их умозрения были, по сути дела, догматичны. Через них и все остальные члены Церкви приобщались к истине.

Сначала еще были живы апостолы – свидетели жизни Христа, затем им в этом свидетельстве наследовали мужи апостольские, их ближайшие ученики. Память о том, что делал и говорил Иисус Христос, была еще свежа, поэтому переживание евангельских событий и истин происходило в удивительной полноте благодатных даров. Оно было столь единодушным (см.: Деян. 4, 32), что строго выверенных догматических формул и не требовалось – члены Церкви усваивали догматические истины веянием Духа Святого, но это не означает того, что Церковь их не знала. Все догматические истины, подобно тому, как в малом семени сокрыто все дерево, были сосредоточены в крещальной формуле и в исповедании Христа Сыном Божиим. Жизнь первых христиан сосредотачивалась вокруг крещения, потому что надо было идти проповедовать и крестить тех, кто входил в Церковь, а богословский смысл такой проповеди сводился к тому, что первые христиане принесли миру весть о Сыне Божием, Спасителе падшего человека. Поэтому первым христианам и не требовалось такого развернутого догматического знания, которое появилось в Церкви позже – истина открывалась в верности Христу.

Появление первых ересей

Но со временем изначальный покров Духа несколько ослабел –

христиане уже не могли усваивать Его дары в той призывной полноте, в которой усваивали их те, кто был при основании Церкви. Поэтому вероучительное единство обреталось теперь в острой полемике, раскрывающей христианское учение – из-за этого возросло отступничество, появились разномыслия и первые ереси. Уже в первом веке среди иудействующих христиан выделилась секта евионитов и «образовала отдельное вполне еретическое общество»[255]. Евиониты считали христианство простым продолжением иудейства – они видели в Иисусе Христе «не Бога-Искупителя, а только великого пророка, подобного Моисею... Отрицая в Иисусе Христе Божественное достоинство, они признавали Его простым человеком, сыном Иосифа и Марии, получившим Божественную силу и достоинство Мессии только в крещении. Таким образом, главного догмата христианства об искуплении Господом Иисусом Христом от греха, проклятия и смерти у евионитов не было» [256].

Характерно, что первая христианская ересь, явившаяся в истории, родилась именно в среде иудействующих, то есть тех, кто, приняв христианство, продолжали соблюдать и Моисеев закон. Апостольский Собор, собравшийся в Иерусалиме в 51-м году, как раз и обсуждал вопрос о том, следует ли христианам соблюдать Моисеев закон.

«Вопрос, подлежащий разрешению, – пишет архиепископ Аверкий, – в сущности был таков: Закон или Евангелие? Моисей или Христос? Благодать или дела закона? Евангельская свобода или иго законное?.. Считать закон Моисеев обязательным в христианстве – значило считать недостаточной искупительную силу закона Христова. Если бы воззрение иудействующих одержало верх, христианству грозила бы опасность превратиться в иудейство» [257]. Евиониты как раз и были теми, кто из христиан превратились в иудеев – и поэтому-то они и отделились в отдельное сообщество. Они повторили путь иудеев, которые не приняли Иисуса Христа как Мессию и ожидали прихода иного мессии. В Талмуде Иисус так же точно, как и у евионитов, назван сыном простых родителей, только в Талмуде эта кощунственная мысль представлена в таких деталях, о которых здесь не пристало и говорить. Таким образом, сама мысль о том, что Иисус Христос не Бог, а человек, связана с отрицанием Его мессианства и утверждением мессианства того, кто будет действительно сыном простых родителей (тварным), то есть антихриста.

Все последующие ереси, так или иначе, повторяли основное содержание учения евионитов. В них или принижалось Божественное достоинство Спасителя, или упразднялась Его человеческая природа. И в том, и в другом случае еретическое учение вело к уничтожению главного догмата христианства – догмата о спасении человека, потому что человек спасти человечество не мог в силу немощи человеческой; этого не смог бы также совершить и не вочеловечившийся Бог, ибо во

Христе произошло спасение, обожение и утверждение человеческой природы в ее полноте и подлинном облике. *«Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие»* (1 Кор. 1, 23) – этот текст из послания апостола Павла является ключевым для понимания сущности и происхождения ересей. И иудеи, и язычники отвергают крестный подвиг Христа, – они не принимают Его как Спасителя, как Мессию. По этой причине Церковь была всегда борима этими двумя духами: духом иудейства, отвергнувшего Христа, и духом язычества, не понимающего, как Бог мог стать человеком – соответственно, и все ереси всегда питались из этих двух источников. Язычество и иудейство могли враждовать между собой, но они всегда объединялись в своей борьбе против Сына Божия – Богочеловека Иисуса Христа. Апостол Павел говорит:

«Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3), а *«если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»* (Рим. 8, 9). Отцы Вселенских Соборов исповедовали Богочеловека Иисуса Христа, – они делали это Духом Святым. Еретики отвергли Его и как Богочеловека, и как Спасителя, – они не имели Духа Святого, – дух же, которым они не приняли мессианство Иисуса Христа, был дух антихристов.

Главный соблазн заключался в том, что ни иудеи, ни язычники не могли принять и понять соединение Бога с грешной человеческой плотью. Для язычника воплощения богов было некой игрой, – боги оставались богами, но только казались людьми, **представлялись** ими. Если бы боги на самом деле восприняли телесную природу человека, – они перестали бы быть богами. Для иудея такое воплощение Бога в человека казалось кощунством, – они хотели убить Иисуса за то, что Он *«Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу»* (Ин. 5, 18). Поэтому языческое мировоззрение, маскируясь под христианское, всегда выражается в том, чтобы сделать Иисуса Христа только Богом, – и по этой причине признать Его воплощение призрачным или имеющим в воплощении одну природу и волю, – Божественную. А иудейское, – в том, чтобы признать Его или человеком, или каким-нибудь иным тварным существом.

О религиозном смысле хилиазма

Хилиазм (учение о тысячелетнем царстве Иисуса Христа на земле) также был связан с этим утверждением. Если Иисус – простой человек, сын Иосифа и Марии, то такой человек не может быть Спасителем человечества, вводящим его в Царствие Небесное, а стало быть, нечего и надеется на это, – надо строить земное царство. Поэтому для евионитов, как и для всех последующих хилиастов, «смерть Христа не имела искупительного значения, она воодушевляла их только надеждою скорого второго пришествия Его на землю, чтобы

основать земное царство, которое имеет существовать тысячу лет» [258]. Но учение о тысячелетнем царстве, которое проповедовали евиониты, не было новым – оно было ими «заимствовано из священных книг иудаизма. Еще со времен вавилонского пленения книжники распространяли среди рассеянного еврейского народа чаяние и надежду, что грядущий Мессия явится царем-завоевателем, который возвратит весь народ свой в Палестину, вернет ему блеск и могущество, восстановит храм Иерусалимский, покорит ему все народы и, воскресив из мертвых патриархов, пророков и праведников Израиля, будет царствовать тысячу лет» [259]. Идеи хилиастов были идеями антимессианскими, антихристианскими, потому что тысячелетнее царство строится не тем Мессией, которого исповедуют христиане, а совсем другим, – тем, которого ожидают иудеи.

Даже самые ближайшие ученики Иисуса Христа находились под влиянием идеи мессии, который станет земным царем и обустроит земную жизнь. Когда мать сыновей Заведеевых просила Иисуса посадить их по правую и левую руку от Него (см.: Мф. 20, 21), то это, несомненно, было проявлением всеобщего для иудеев убеждения в земном назначении Мессии. Иисус в ответ сказал им: «*не знаете, чего просите*» (Мф. 20, 22). Их просьба, если она будет осуществлена, не принесет им того, о чем они просят, потому что христианское представление о власти и о социальном устройстве кардинально отличаются от иудейского. Власть в христианстве – это власть духовная, в основе которой жертвенное служение тому, над кем властвуешь, вплоть до смерти крестной за него. Власть в иудействе, а также и в язычестве – это власть управленческая, социальная, но претендующая, уже в силу самого положения, и на власть духовную. Pontifex maximus (верховный жрец) – это титул языческих кесарей, но на такое же объединение власти социальной и жреческой будет претендовать и антихрист [260]. В иудействе и язычестве происходила ложная сакрализация чисто земной, управленческой, социальной власти. Но эта сакрализация всегда несла в себе идею земного рая, идею хилиастическую. Соблазн хилиазма имеет огромную силу лишь потому, что паразитирует на идее апокалиптического преобразования мира, схождения на землю Горнего Иерусалима. Культурная жизнь православных государств всегда питалась этой идеей – она была приготовлением к этому снисхождению. Поэтому нельзя безоговорочно исключать эту идею из богословского обихода лишь только по названию. Всегда необходимо выяснять смысл предложенного термина. Но у нас по обыкновению к этой теме только два крайних подхода – один состоит в безоговорочном принятии этой идеи и ее осуществлении человеческими силами, другой, – в безусловном отвержении этой идеи, как несомненно еретической и потому пассивном отношении к культуре и истории.

Гностицизм также родился в среде иудействующих. Первые

гностики Симон Волхв и Керинф были по происхождению иудеями. Среди иудействующих евионитов также образовалась особая партия евионитов-гностиков. Гностицизм, по сути своей, был повторением языческого мировоззрения, только приспособленного к христианской терминологии. Симон Волхв и Керинф получили образование в Александрии, где они вполне усвоили языческое мировоззрение. Интересно, что в начале Священной истории иудеи не имели характерных для гностицизма иерархических, астральных и космических систем. Но после отпадения от истинного богопочитания они создали каббалу, в которой все эти элементы были синтезированы и введены в учение. Теософия затем на новом уровне повторила всё то, что было заложено в каббале. Сама идея бесконечных иерархий, в которых Иисус Христос выполнял только роль некоего посредника, занимая там всегда не первые места – также содержала в себе отрицание Его мессианской роли и Его Божественного происхождения, а стало быть, содержала идею Его тварности. Но, кроме этого, гностики выдвигали и еще одну идею, которая в дальнейшем будет подхвачена оккультистами. Это идея Первобожества, которое находится выше и глубже Бога. Таким образом Троица и Иисус Христос как вторая ипостась Троицы такой идеей низвергались в разряд второстепенных божеств. Первобожество же, через введение подобной идеи, становилось безличным.

В первой ереси, рожденной в среде иудействующих, сосредоточилось то, что в последующие века так или иначе было повторено всеми еретиками и что попало затем в центр соборного внимания Церкви. То, что оказалось в центре тринитарных, христологических, иконоборческих и даже паламитских споров: «Кто такой Христос – **Бог или человек?**» И Церковь уже тогда дала на него ответ – признав Божественное достоинство и происхождение Иисуса Христа и исповедуя Его подвиг спасения человечества на Кресте, Она наименовала Его **Богочеловеком**.

Арианская ересь

Первой ересью прямо-таки вселенского масштаба стало арианство. Оно было, по сути дела, повторением на новом уровне первой ереси – ереси иудействующих евионитов. Утверждение евионитов о том, что Иисус является простым человеком, сыном Иосифа и Марии – несомненно, содержало в себе и неразвернутый тезис о тварности Сына. Это утверждение открывало дорогу тринитарным ересям. Если Сын рожден от простых родителей, то, стало быть, Он не равен Отцу – отсюда рождалось монархианство, динамизм и модализм, – ереси, в которых две ипостаси находились в подчинении одной ипостаси или являлись ее модусами и силами. Таким образом, уже в тринитарных спорах выходил на первый план христологический вопрос: о природе и происхождении Христа.

Тринитарные споры происходили в гонимой Церкви, поэтому тринитарные ереси не имели такого масштабного распространения, какой затем возымели ереси христологические. Церковь довольно легко справилась с тринитарными ересями – богословский опыт был подытожен Ею в догматическом учении. Уже на первом Вселенском Соборе (325 г.) тринитарная богословская мысль Церкви была зафиксирована в четких формулах Никейского Символа Веры.

Христологические же споры проходили уже в иных условиях, когда Церковь из гонимой постепенно превратилась в торжествующую. При императоре Константине Великом христианская религия становится государственной – у христиан появляется гораздо больше возможностей воздействия на мир – деятельность эта приобретает совершенно небывалые масштабы, но такие же возможности появляются и у еретиков. Если раньше ереси, возникавшие в христианских общинах, имели локальный характер и быстро исчезали при столкновении с учением Церкви, то в новую эпоху ереси охватывают целые регионы – они обретают поистине вселенский масштаб и надолго закрепляются в некоторых Церквях [261].

Арианство было ересью, которая захватила чуть ли не весь христианский восток. Арианский тезис о тварности Сына фактически ниспровергал христианство, уничтожал главное его содержание – воплощение Сына Божия и спасение Им падшего человечества, ибо спасение в христианстве понималось как приобретение богоподобия, как обожение человека. А подобие Христу в арианстве становится не подобием Богу, а подобием твари. Это была духовная язва, грозившая поглотить самую душу христианства, уничтожить Церковь в самой ее сердцевине.

Кроме того, арианское учение, хотя в его основе лежал последовательный монотеизм, содержало некоторые положения, которые легко совмещались с пантеизмом [262]. Арий учил, что Сын сотворен Богом-Отцом для того, чтобы создать все остальное, так как Сам Бог Отец абсолютно трансцендентен миру – Он участвовать в творении мира не может, потому что никто и ничто, кроме специально созданного для этого существа, не может выдержать контакта с Ним. Таким образом, Христос – демиург, создатель мира, но и Сам Он сотворен, поэтому творец и тварь являются совершенно однопородными. Это очень важное положение для понимания того, как пантеистические идеи появляются в новом арианстве, – западном варианте христианства.

Арианство содержало и мощный идеологический импульс хилиазма: ведь из того, что Христос не Бог, ясно следовал вывод о том, что человек не может быть спасен, потому что истинное спасение по силам только Богу. Отсюда также следовал вывод и о том, что «спасение» поариански должно выглядеть как-то иначе. А как

именно? Раз «спаситель» тварное существо, то он ближе к земле, ближе к людям, – то и царствие его должно быть на земле. Поэтому в арианстве очень силен пафос социальный [263]. Это особенно заметно на примере нового арианства на Западе. Еще в XVI веке Европа была охвачена мощным протестантским социальным брожением, с которого затем началась новая эпоха социального переустройства мира. Начиналось это брожение с движения *социан* или *антитринитариев* (иначе их называют арианами). Такой же сдвиг в учении в сторону социального устройства мира наблюдается у последних ариан, ныне проводящих активную проповедь по миру, – иеговистов. Кстати говоря, такая же закономерность наблюдается и на примере мусульман. Они ведь тоже отрицают Троицу и отрицают Божество Иисуса Христа. И сам ислам носит явно социальный характер. Даже трудно сказать, чего в исламе больше: религиозного элемента или социального. Умма – это религиозная община, охватывающая мусульман всего мира, но это главным образом форма социальной организации людей. А религиозный закон – шариат – охватывает все сферы социальной жизни, включая нормы повседневного поведения.

Церковь не могла остаться равнодушной к погибельному учению ариан. «Начались горячие рассуждения о Лице Господа Иисуса Христа не только в среде духовенства, но и в народе» [264]. Всех живо волновал этот вопрос, – каждый, если не понимал, то чувствовал, что он касается лично его, что это вопрос спасения или гибели. По свидетельству современников, вопрос о тварности Сына неожиданно становится предметом обсуждения во всех общественных местах: даже в банях и на торгах заводились споры о том, кто такой Иисус Христос – Бог или человек? Из этого видно, насколько живо все члены Церкви переживали догматическую истину, насколько важен был этот вопрос для личного спасения каждого христианина и для дальнейшего существования Церкви.

Все назревшие вопросы касались каждого – и могли быть разрешены только соборно – в мае 325 года, в городе Никее состоялся Первый Вселенский Собор, на который было приглашено 318 епископов. На Соборе было дано слово самому ересиарху – Арию, который изложил свое учение. По поводу изложенного учения состоялось обсуждение. С особенной силой на это учение обрушились Евстафий Антиохийский и архидиакон Александрийской Церкви Афанасий. Спор разгорелся вокруг терминов подобосущий (*ομοιουσιος*) и единосущий (*ομοουσιος*). По-гречески эти два слова разнились только написанием одной единственной буквы. «С концами слогов распадутся концы Вселенной», – возгласил с соборной кафедры архидиакон Афанасий. Все на минуту замерли. Ему, снискавшему в дальнейшем святость, в этот момент ясно представилось, к чему приведет принятие термина подобосущий,

узаконивающего арианское учение – мир и человек изменятся, потому что Христу не найдется места ни в мире, ни в человеке. Но мир не сможет выстоять без Христа – он распадется, потому что стоит он до тех пор, пока человек рождается в вечность, а без Христа рождение в благодатную вечность невозможно. Что было бы с миром, не трудно представить по аналогии – если допустить, что в мире не осталось бы Православия, а осталось одно лишь инославие. Собственно, западное христианство – это есть новое арианство. Поэтому Запад вытеснил постепенно Христа из всех сфер жизни, а потом провозгласил, что его вообще нет. Если бы не Православие, то распадение концов Вселенной уже бы давно произошло.

После непродолжительных споров учение Ария было отвергнуто. Отцами Собора был принят термин *единосуций* и составлен Никейский Символ Веры. На последующих Соборах он был дополнен и принят Церковью в качестве исповедания веры. Принятие Церковью термина ***единосуций*** священник Павел Флоренский назвал **«самым значительным и единственным по своей догматической и философской важности событием в истории Церкви»** [265]. На Никейском Соборе, по его мнению, шла речь «не о специальном богословском вопросе, касающемся только утонченных сфер богословской мудрости, но о самой сути церковного мировоззрения, о самоопределении Церкви» [266].

Однако осуждение арианства на Соборе не позволило оказать ему действительный отпор – «ариане, притворно подписавшие соборные определения и высланные со своих кафедр, продолжали волновать Церковь» [267] – путем придворных интриг им удалось занять основные кафедры и сместить православных епископов. Они аргументированно отстаивали свое учение, ссылаясь, при этом, на целый ряд евангельских текстов, которые умело трактовали. Повидимому, они вообще были сильнее в диалектике, чем православные. Положение могло спасти только чудо. Такое чудо явилось в лице архидиакона Афанасия, потому что слово «*единосуций*» отсутствовало в Писании (в этом смысле ариане психологически выигрывали, потому что они ссылались на Писание), но только это слово могло спасти от арианства, только с его помощью можно было отстоять богосыновство Иисуса Христа. Поистине это было откровение свыше. Слово было произнесено и даже принято на Соборе, но понято его значение не сразу, – потребовалось еще более полувека, чтобы восточные епископы убедились в том, что оно действительно выражает православное учение о Боге. Ариане же, пользуясь покровительством власти, в течение всего этого времени распространяли свое пагубное учение под видом Православия. А Афанасий, которого ариане сместили с епископской кафедры, оставшись фактически единственным носителем истинного учения, скрывался в пустыне у Антония Великого. Ариане не могли оставить

его в покое, – пятнадцать лет он провел в изгнании.

Окончательно разобрались с арианством только на Втором Вселенском Соборе, состоявшемся в Константинополе в 381 году. На нем, в частности, была осуждена разновидность арианства – македонианство, в котором утверждалось неединосущие Святого Духа Отцу. Анафеме также были преданы и евномиане, аномеи, духоборцы и другие разновидности арианства. Победа Православия над арианством имела огромное значение, ибо здесь решался основной христологический вопрос. Это позволило Церкви и в дальнейших спорах с еретиками: несторианами, пелагианами, монофизитами, монофелитами и иконоборцами – выйти победительницей и сохранить искони преподанное учение о вочеловечившемся Сыне Божиим.

Почему же арианство получило такое масштабное влияние? Ответ на этот вопрос надо искать в характере тех изменений, которые наступили в это время. Арианская ересь появилась всего через шесть лет после официального принятия христианства в качестве государственной религии. Если раньше христианами становились те, кто пламенел верой, кто был призван Святым Духом, кто готов был ради своей веры пожертвовать всем, даже жизнью, – и их было немного, то теперь христианами становились ради карьеры, влияния и просто из-за того, что этого требовало государство – это были люди по большей части далекие от настоящей религиозности, и они исчислялись миллионами. Они стали приспосабливаться к новой религии, им не хотелось ничего менять в своей прежней, языческой жизни, а христианство требовало кардинального изменения жизни, да и самого человека. И вот арианство явилось для прежних язычников своеобразной палочкой-выручалочкой, потому что если Христос это Бог, то и жизнь свою нужно было выстраивать в подражание Ему, то есть Его крестному подвигу. А если Он лишь тварное существо, то Его тварность соотносится с нашей тварной природой – и поэтому не требуется преобразования нашей измененной после грехопадения природы, можно говорить лишь о ее гармонизации путем самовоспитания. Кроме того, тот «монотеизм», который якобы защищало арианство, на деле оборачивался привычным для язычника политеизмом – Верховный Бог окружен богами рангом поменьше, производными от Него. Язычнику более понятен такой Бог, который не соприкасается с миром, а создает некое существо, которое творит мир, а потом принимает крестные муки – Бог, по представлениям язычников, да и иудеев, не может явиться миру в таком унижительном виде. Поэтому арианство фактически сохраняло все языческое мировоззрение, поменяв только некоторые черты культа. Победить арианство означало победить язычество, но и одновременно отказаться от давления законнического иудейства, потому что в арианстве причудливо слились эти две борющиеся Церкви

еретические тенденции – это-то и дало ему такую силу, это и позволило ему еще полвека удерживать свои позиции.

Характерно, что ереси возникают там, где происходит разрыв двух Заветов, Ветхого и Нового. Откровение можно понять только в неразрывной, органической связи этих двух Заветов. Если роль одного из двух Заветов абсолютизируется, то облик Христа меняется: в одном случае Он приобретает чисто человеческие черты и Его мессианство приобретает земной характер, в другом, – Он наделяется исключительно Божественными, небесными чертами. Его искупительный подвиг становится или неким небесным, не видимым земным оком актом, или ловким фокусом, которым Он обманывает своих земных гонителей. В арианстве, несомненно, с особой силой обнаружилась склонность к Ветхому Завету.

Все ереси, последовавшие за арианством, включая иконоборцев и последователей Варлаама Каламбрийского, утверждавшего, что Фаворский Свет – тварный, так или иначе были связаны с арианством – все они являлись как бы логическим и мистическим его продолжением. В самом деле, если Сын Божий Иисус Христос не воплотился в человека, то невозможным становится и изображение Бога. Если Иисус Христос сотворен, то Он, естественно, не может явить на Фаворе нетварный Свет – поэтому в мире и не может быть никаких нетварных энергий Божества. Еретики были последовательны в своих рассуждениях, но последовательна в своих умозрениях была и Церковь. Поэтому на всех Вселенских Соборах восторжествовало истинное христианское учение. Церковь в своих догматах свидетельствовала о воплощенном Сыне Божиим, в котором нераздельно и неслиянно сосуществуют две природы и две воли: Божественная и человеческая. Церковь выстояла в этой духовной борьбе с еретиками, подняв на них *«меч духовный, который есть слово Божие»* (Еф. 6, 17), ибо была препоясана истиною (Еф. 6, 14) во святых своих – исповедниках и мучениках за веру. Она устояла и, не дав изменить в учении и конца единого слога, сохранила невредимыми и концы Вселенной.

Но сказать, что ереси никак не повлияли на внутреннюю жизнь Церкви, тоже было бы неправильно. С одной стороны, погибельные ереси вынудили Церковь мобилизовать свои духовные и интеллектуальные силы перед лицом смертельной опасности и это выявило новые качества самой духовной жизни, с другой, – изнурительная борьба с арианством на протяжении жизни двух поколений и с иконоборчеством в течении 120 лет (пять поколений) поколебала веру слабых, дала питание подводным и подпольным течениям языческого мироощущения. И те поколения, которые невольно отравились ядом этого мировоззрения, через психологию и привычку еще долгое время передавали эту болезнь новым поколениям христиан.

Логика развития догматической мысли на Западе

Здесь мы будем говорить только о некоторых скрытых тенденциях мысли, содержащихся в западной догматике. Но человеческое сознание очень целостно, даже если человек не обращается никогда к разуму, тем не менее, он бессознательно, но весьма последовательно объединяет в мировоззрении идеи, исходящие из основной идеи, хотя и ошибочной. Поэтому в любом неразвитом ли, в еретическом ли сознании мы можем наблюдать такую неосознанную последовательность. Можно проследить такую последовательность и там, где нет строгого и точного подхода к догматическим истинам.

У древних иконописцев было правило: просматривать иконное изображение на наличие в нем неосознанно запечатленных страстных и бесовских образов, которые вычитывались в неожиданном соединении деталей, линий, пятен. Иконы, в которых обнаруживались такие детали, не допускались к молитвенному почитанию. Слово, облеченное в догматическую формулу, тоже является иконой Божества. Маленькая неточность в деталях, бессознательно начертанные в этих деталях иные образы – искажают и сам образ Бога. Просмотр словесных икон на наличие таких бессознательно начертанных образов вполне законен, ибо, будучи бессознательно усвоенными, они искажают наш взгляд на Бытие и порождают смыслы и формы жизни, не соответствующие Истине.

После разделения Церквей (1054 г.) в Западной Церкви были приняты особые догматы, которые разделили Церкви не только канонически, но и догматически – единство стало невозможным. Интересно, однако, отметить, что все догматы, отдельно принятые Западной Церковью, не явно, а скрыто (потенциально) содержат тезис о тварности Сына. Формулировки догматов крайне ответственные, потому что сформулированные догматы уже живут своей жизнью. И в этом случае неважно, что принимая какой-либо догмат и исповедуя его, члены Церкви даже мысли не имеют о тварности Сына. Более того, если им задать такой вопрос, они, несомненно, будут отрицать этот тезис – и исповедуют перед вами единосущие Сына. Мы говорим только о логических и психологических тенденциях мысли. Но даже неявные тенденции мысли имеют свое воздействие на человека. А догматами определяется вся духовная и культурная жизнь человека – в них невозможно оставить даже неверные тенденции. Возьмем, к примеру, догмат о непогрешимости папы, заменяющего собор епископов – и говорящего *ex cathedra* не погрешая. Неважно даже какой смысл вложили в догмат те, кто его принимал – важно, что этот догмат содержит тенденции совсем другого порядка. Без греха только Господь Иисус Христос, но если какого-то человека (а не собор) мы делаем безгрешным, то невольно претендуем на то, что не свойственно человеку вообще, но свойственно лишь одному человеку

– Богочеловеку. В логике этой мысли мы должны или папу (человека) сделать еще и Богом, или Бога (Иисуса Христа) сделать человеком. И этот догмат, таким образом, содержит скрыто тезис о тварности Сына.

Так же и в догмате о непорочном зачатии Девы Марии. Если возможно непорочное зачатие, делающее не Бога, а Деву Марию (человека) непорочным (безгрешным), то излишним становится воплощение и искупительный подвиг Иисуса Христа, потому что таким зачатием Бог может избавить от греха и других людей, а Дева Мария становится соискупительницей, что и было подтверждено новым догматом. Но если таким образом можно спастись и спасти, то Иисус Христос может быть и не Богом, а просто непорочно зачатым человеком, то есть тварным существом.

На Западную Церковь оказали очень сильное влияние две религиозные идеи: идея о безусловном предопределении ко спасению, высказанная впервые блаженным Августином, и идея о том, что в деле спасения решающее значение имеет не благодать Божия, а силы человека. Она была высказана еретиком Пелагием, не согласившимся с Августином. В протестантизме эти идеи получили логическое завершение. В учении баптистов о спасении только верой и в учении последователей Кальвина о предопределении ко спасению нашла свое воплощение не лучшая идея блаженного Августина. В отвержении церковной иерархии, большинства Таинств, икон и почитания Божией Матери воплотилась идея Пелагия о том, что благодать Божия освящающего и возрождающего значения для человека не имеет, потому что это было бы насилием над волей человека.

В этих двух идеях опять-таки скрыто присутствует тезис о тварности Сына. Если спасение каждого человека индивидуально предопределено свыше, то крестный подвиг Сына Божия ничего не меняет в Божественном установлении, поэтому такой подвиг может совершить не обязательно Бог, а любое тварное существо. У свидетелей Иеговы это доведено до логического конца – у них при прямом утверждении тварности Сына присутствует и хилиастическое учение о тысячелетнем царстве, так что у них мы встречаем классическое соединение идей, – то, которое было и у первопродцев-евеионитов. Однако у иеговистов учение о тысячелетнем царстве приобрело современные и легко узнаваемые черты, потому что Христос у них возглавит мировое правительство, которое установит царство всеобщего благоденствия для тех, которые не смогли войти в число 144 тысяч избранных, обретших обитель на небе. Этот рассказ о мировом правительстве с тварным существом во главе – есть прямо-таки откровение об антихристе.

Учение иеговистов не является для Запада какой-то чуждой идеей, случайно занесенной туда ветром веков. Оно есть органичное развитие религиозных идей всего западного христианства. Собственно, к столь же радикальным выводам сегодня приходят и

католики. Ближайший сотрудник папы Иоанна-Павла II Патрик де Лобье, занимавшийся выработкой социальной концепции католичества, высказал очень интересные для контекста данной главы мысли. В предисловии к его книге «Время конца времен», представляющий автора Р. Лорентен так характеризует суть предлагаемой де Лобье концепции:

«Вопреки трагической перспективе протестантского теолога Карла Барта, Патрик де Лобье, следуя за Лактацием, Бонавентурой и Николаем Кузанским, считает, что Царство Божие осуществится в рамках истории, на земле. Это будет цивилизация любви, предвозвещенная Павлом VI и постоянно упоминаемая Иоанном-Павлом II» [268].

Отвержение иерархии у многих протестантов также возможно только при бессознательном или прямом (как у «Свидетелей Иеговы») утверждении тезиса о тварности Сына. Если Иисус Христос не Бог, а человек, то Он не мог установить и Божественную иерархию, посредством которой Бог осуществляет духовное окормление паствы. По этой логике, такая иерархия есть чисто человеческое установление – ее можно упразднить, тем более, что благодатное освящение жизни свыше может помешать в деле спасения, ведь оно насилует человеческую свободу (иерархия же – инструмент этого «благодатного насилия»). К Божественному же предопределению иерархия также не имеет никакого отношения, ибо на исполнение Божественного предопределения не может ничто повлиять, в том числе и иерархия.

Тезис о тварности Сына скрыто содержится и в отвержении почитания Божией Матери. Если Иисус Христос не Бог, а человек, то и женщина, которая Его родила, не может называться Богородицей, выносившей в своем лоне Самого Бога. Она лишь простая женщина, которая родила человека – поэтому Она недостойна почитания, Она ведь такая же, как все остальные женщины.

В отвержении иконопочитания тоже можно найти такой скрытый тезис. Если Иисус Христос не Бог, а тварное существо, то, стало быть, не было и воплощения Бога. А раз не было воплощения Бога, то невозможно и Его изображение.

Отвержение протестантами молитв за усопших связано с учением о предопределении и о спасении только верою. Что же молиться за усопших, – это же в их судьбе ничего не изменит? – ведь ко спасению человек предопределен с самого начала и спасение его зависит только от веры. И здесь Иисус Христос как Божественный Мессия и сын Божий, как Спаситель человеку не нужен – Он ничего не может изменить в изначальном предопределении. Поэтому ничего не изменится от того, что Он будет тварным существом, а не Богом.

Хотя протестанты и называют Иисуса Христа Богом, но скрытые противоречия их догматической мысли вполне реализуются в религиозной жизни, – они живут так, что Христос совершенно удален

от всех дел, как будто Он не Бог, а тварное существо. Такое непоследовательное учение порождает определенную психологию и мысль, что Христос чего-то недоделал, с чем-то не справился, – оно и понятно, к Нему относятся как к человеку или тварному существу, а у подобных существ могут быть и ошибки, и недоделки. Поэтому можно исправлять Его дела, доделывать и переделывать то, что Он не сумел сделать. По этой причине человек на Западе очень активен – он все время перестраивает свою жизнь, улучшает ее, но это улучшение жизни есть лишь приспособление ее к себе, к своим слабостям и страстям. Собственно это перестроение жизни происходит по недалекому от языческого идеала образцу, недаром коренной поворот истории Запада был возвратом к языческим ценностям, – эпоха Возрождения и эпоха Гуманизма прошла под девизом: человек сам по себе, по своей природе и естеству хорош [269].

Сходные черты языческого и еретического учения о человеке

В языческой религии существовала идея о человеке, который хорош по своей природе, но нуждается лишь в некотором развитии, усовершенствовании – об испорченности человека первородным грехом там не говорилось. Характерно, что в христианскую эпоху эта идея снова появляется у еретиков. Уже самые первые еретики евиониты, гностики и манихеи отрицали догмат о первородном грехе. Природа человека, по их учению, не изменилась, потому что человек никогда не падал, – падение вообще не имеет отношения к человеку, оно произошло задолго до того, как был сотворен человек.

В V веке в Британии появился ересиарх Пелагий, который, используя идею свободы человека, богословски обосновал концепцию его природной благодати. Греховность человека, по его мнению, не имеет никакого отношения к естеству человека. Грех – есть нечто случайное, он возникает только из свободы человека, из его воли, а так как сотворение греха зависит исключительно от человеческой воли, то человек может грех не творить, – он может быть безгрешным. Поскольку же греха по естеству в человеке нет, то нельзя признать и наследование греха потомками Адама, поэтому его потомки рождаются в таком же состоянии непорочности, в котором до падения пребывали прародители.

Пелагианство оказало сильнейшее влияние на всю последующую мысль Запада. В католическом учении о первородном грехе также не говорится о повреждении природы человека в грехопадении. До грехопадения, учат католики, человек обладал сверхъестественным даром праведности, который он получил от Бога; после грехопадения он этого дара лишился, но природа его при этом не изменилась. Человек лишается только того, что ему и не принадлежало, – он возвращается в состояние безблагодатное, но, тем не менее, чистой

естественности (*status purorum naturalium*). Последствия грехопадения состояли лишь в том, что от человека были отняты сверхъестественные благодатные дары, которые удерживали прародителей от падения. Но здесь, во-первых, – снимается вопрос свободы, потому что человек удерживался в праведности сверхъестественной силой, а не своей волей: во-вторых, – непонятым становится: что же тогда заставило человека отпасть от Бога? Если его удерживала от падения благодать, то пасть он мог только по причине плохого качества этой удерживающей благодати. Но благодать эту посылал Бог, – тогда получается, что Бог-то и виноват в падении человека. Крещеный, возрожденный человек, по учению католиков, тоже возвращается в некое состояние праведности. Но непонятно, из какого состояния он возвращается к праведности, а также непонятно – наследует ли он грех, если всего лишь утерятил некий сверхъестественный дар? Такая запутанная антропология преворачивает все представления о человеке.

Протестанты довели все, что было в католическом учении, до логического конца, поэтому протестантизм – это плоть от плоти католичества. Можно сказать, что протестантизм начался с католического раскола, потому что все основные идеи, которые потом были развиты в протестантизме, родились в католичестве. Гуманизм, как оправдание греховного человека, оформился в недрах католичества. Провозглашение безгрешным папы, говорящего *ex cathedra*, было, по-существу, оправданием греховного человека, поставлением его авторитета выше авторитета Вселенских Соборов и всех святых. Догмат о непогрешимости папы – это религиозный апофеоз гуманистической эпохи, ода падшему человеку, которого делают безгрешным и ставят на место Христа, объявляя папу Его заместителем. В постановлении II Ватиканского Собора сказано, что «определения римского первосвященника сами по себе, а не с согласия Церкви, неизменны и не нуждаются ни в каком ином утверждении и не подлежат никакой апелляции в другой суд». Всем же, кто не исповедует этого догмата, Ватиканский Собор провозгласил анафему. Этот догмат явился, по сути, религиозным синтезом содержания всех еретических учений, ибо суть всех ересей сводилась к прославлению падшего человека. Высшим актом такого прославления будет воцарение антихриста – он и станет тем человеком греха, который станет на место Бога, заместит Его.

В этом отношении примечательно, что в римском Требнике (ок. 1600-го года) имеется текст: «Ты еси пастырь овец, тебе Бог передал все царства мира», который якобы произнес Христос, вручая Петру власть над миром. Такого текста в устах Христа в Евангелии мы не находим, но сокровенный смысл текста Требника раскрывается, когда самая главная смысловая половина его обнаруживается в устах сатаны, искушающего Христа в пустыне: *«Тебе дам власть над всеми*

царствами» (Лк. 4, 6). Эта передача Христу власти над всеми царствами мира, может состояться только тогда, когда Он поклонится сатане. Христос, как мы знаем, не поклонился сатане. Однако на это согласится человек греха, – антихрист. Так какой же образ поклонения воспроизводится в католическом Требнике?

Коренное отличие гуманизма от христианства состоит в том, что гуманизм не требует покаяния, так как гуманисты считают человека по природе добрым и нуждающимся только в развитии этих природных качеств. Христианство же начинается с призыва: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 2). Оно учит о том, что человек нуждается в перерождении, потому что природа человека испорчена грехом. Поэтому покаяние сопровождает христианина на всем его земном пути. Безгрешному человеку незачем каяться. Такой человек (непогрешимый папа) был уже выведен в рамках католицизма. В протестантизме такой статус приобретал всякий вступающий в протестантскую общину.

Сама идея человека доброго по своей природе была заимствована у язычников – это они считали человека существом гармоничным, нуждающимся только в усовершенствовании. Поэтому все желания и стремления в человеке они считали естественными. Христианство принесло о человеке совсем иную весть. Человек оказался на самом деле существом не гармоничным, а падшим, в котором все его желания и устремления вступали во вражду друг с другом. Христианство указало на иерархическое, а не гармоническое устройство человека. Оно раскрыло, что в человеке не все имеет одинаковую ценность, – и потому низшее должно подчиняться высшему. Для язычников это было самым неприемлемым и ненавистным в христианстве, потому что необходимо было расставаться со своими немощами, которые у них имели статус нормы, естественности.

Гуманизм выступил на историческую арену под знаменем этой языческой идеи. Но сама эта идея не могла бы появиться в душе европейского человека гуманистической эпохи, не имея некоторого обоснования в католическом учении о человеке. Без католической антропологии трудно понять, откуда в протестантизме появляется тезис о безгрешности человека, когда ему по вере возвращается состояние праведности. Также трудно без этого понять и происхождение католического догмата о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии. Она, по католическому учению, освобождается от первородного греха, потому что получила в это время сверхъестественный благодатный дар, который ее восстановил в том состоянии праведности, в котором пребывала прародительница Ева. Догматы Католической Церкви о непогрешимости папы и непорочном зачатии Девы Марии как бы подытожили новую эпоху, в которую было восстановлено языческое учение о естественной

добродетельности и неиспорченности человека. Трудно себе представить оформление таких догматов без гуманистического влияния, без языческого сознания непорочности человека. Однако здесь влияние было взаимным – если языческая мысль этих эпох повлияла на католическую догматику, то и само возрождение этой мысли стало возможным только через католическое учение о человеке.

Логическая связь идеологий и ересей с учением о тварности Сына

Религиозные черты коммунизма отмечали многие богословы и философы. Коммунизм, как социалистическое учение, имеет своим истоком ереси катаров и альбигойцев, эту преемственность блестяще доказал в своей работе «Коммунизм как явление мировой истории» Игорь Шафаревич. Собственно, эта идеология стала повторением на новом уровне ереси хилиазма, только в нем идея строительства царства Божия на земле была доведена до логического конца – это строительство велось уже без Бога. Однако тезис отрицания Бога содержался уже в самой идее хилиазма, родившейся у евионитов вместе с идеей отрицания Божественности Иисуса Христа. Если Иисус Христос не Бог, а человек, то Он спасти человека не может, поэтому надо озаботиться о своем спасении самому – надо строить здесь, на земле, царство благоденствия.

Появившаяся в последнее время ересь в рамках христианского экуменизма также содержит в себе тезис о тварности Сына Божия. Иисус говорит: *«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»* (Ин. 14, 6). В идее, предполагающей объединение всех религий, утверждается, что можно прийти к Отцу как-то иначе. Следовательно, можно спастись как-то иначе, не через Иисуса Христа, поэтому Иисус, как Мессия, этой идеей отвергается. Но, как мы уже неоднократно показывали, в отрицании мессианства Христа содержится и идея Его тварности. Это означает, что спаситель человечества будет тварным. Кто же будет этим тварным «спасителем»? Разумеется, это будет антихрист, потому что он будет тварным существом, и его двусоставность (дьявольское подражание Христу): диавол и человек, – будет тварной – этим антихрист и будет отличаться от Христа.

В ереси екуменизма провозглашается принцип равенства всех христианских исповеданий [270]. Но если это так, чем же тогда объяснить многовековую и непрекращающуюся поныне католическую и протестантскую экспансию веры в Россию? Это можно объяснить только тем, что католики и протестанты считают все-таки свою веру выше православной. В булле папы Бонифация от 18. 11. 1302 г. было провозглашено, что «подчинение римскому первосвященнику является для человеческого существа совершенно необходимым

условием спасения». Нам могут указать на дату буллы, сказав, что с тех пор многое изменилось – и католики уже так не думают. С тех пор, конечно, многое изменилось, но только не изменилось отношение католиков к папе. Так в книге епископа Буго, изданной в 1922 году, о папе говорится следующее: «В таинстве Евхаристии имеем, так сказать, лишь половину Христа, ибо Он “нем” в Таинстве Евхаристии. Где же искать другую “половину” Иисуса Христа, реально пребывающего в Церкви? – Она в Ватикане: она в Папе... Вне этих двух тайн, которые собственно образуют одну тайну, мы имеем лишь уменьшенного Иисуса Христа (Он Сам так установил), который недостаточен для нужд, как отдельных душ, так и общества, который не в состоянии даже Сам Себя защитить». Это не просто мнение отдельного епископа, а официальное мнение Католической Церкви. В 1922 году, когда был избран папа Пий IX, Ватикан писал: «Счастливей Рим: ибо он один обладает обеими дарохранительницами: дарохранительницей евхаристической, в которой Иисус Христос преподает Себя всем сердцем, и Ватиканом, где Иисус устами Папы преподает Слово Истины, неизменное и непогрешимое» [271].

Но из этого богословского пассажа следует, что Христа без папы недостаточно для спасения. После подобных рассуждений становится понятной экспансия католической веры на Восток. А провозглашение принципа равенства вер, при такой постановке вопроса, является просто лицемерием. Если все исповедания равны, то почему же католики в то время, когда Русская Церковь находилась под большевистским игом, не молились об избавлении Ее от этого рабства, а молились о том, чтобы Бог обратил Россию к папе. Католическая Церковь формировала такое сознание, при котором не могло быть иного объяснения того, что происходило в России, как только такое, которое описывает И.А. Ильин: «Сколько раз за последние годы католические прелаты принимались объяснять мне лично, что “Господь выметает железною метлою православный восток для того, чтобы воцарилась единая католическая церковь”».

Характерно, что центральной темой экуменизма стала тема социальная, тема материальной нужды, тема земного устройства царства социальной справедливости. Эта тема совершенно затмила главную христианскую тему – тему спасения. На краю гибели мира спасение мыслится уже не как спасения от мира, а спасение для мира – и это спасение видится в единении всех религий. Но в таком социальном и религиозном объединении мира уже не будет места Христу.

Социальная тема и ереси

Тема социального устройства мира – одна из центральных тем западной истории, особенно это заметно на примере истории

протестантских стран. Такую централизацию и сакрализацию этой темы на Западе невозможно понять без анализа католической догматики.

Самый первый догмат Католической Церкви, по которому возникли разногласия с Восточной Церковью, был догмат об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Если исхождение Духа ипостасное свойство, то оно не может принадлежать сразу двум ипостасям, ибо ипостасное свойство – это отличительное свойство. Если же исхождение Духа не ипостасное свойство, а принадлежащее общей для ипостасей Божественной природе, то это безличностное свойство, по которому невозможно личностное различение ипостасей. Но социальная тема несет в себе сильнейший антиличностный (противоипостасный) заряд, ибо общество человек интересуется не как личность, а как социальный функционер. Причем, чем более ярко эта тема выражена в истории, тем менее общество интересуется человеком, как личность, и все более, как функционер (безличный винтик в механизме).

Любопытно, что идею Filioque (исхождения Духа и от Сына) впервые высказал блаженный Августин, который также ввел в богословский обиход и идею о безусловном предопределении. Но идея безусловного предопределения снимает тему свободы, без которой немыслимо личностное становление, ибо личностное становление связано с нравственным совершенствованием, а оно невозможно без свободного выбора. В идее Filioque, также как и в идее о безусловном предопределении есть очень сильный антиличностный оттенок. Само же учение Filioque появилось в VI веке в Испании, именно там, где детально было разработано предание еврейского рассеяния, – Каббала, в которой утверждалось, что мир является эманацией Бога. Но идея эманации предполагает тождество Бога и Космоса, а если Бог тождественен с Космосом, то Он не может быть личностью. Идеей Filioque нарушается также и равенство ипостасей в Боге, ибо Дух лишается того свойства, которым наделены две другие ипостаси – исходить от Самого Себя Он не может. Таким образом, Он может быть только безличностной связью между ипостасями. Но, тем самым, Он теряет и свои ипостасные свойства. Ипостасное свойство первой ипостаси (исхождение Духа) приписывается второй, однако тогда и вторая ипостась теряет свои отличительные особенности. Получается, что четко выраженными ипостасными свойствами при допущении Filioque не обладает уже ни одна из ипостасей. Единственная возможность примирить подобные противоречия – это сделать исхождение Духа не ипостасным свойством, а свойством, принадлежащим общей для всех ипостасей Божественной природе. Но тогда получается, что Божественная природа как бы предшествует ипостасям, и вроде как имеет отдельное бытие от них, раз это свойство может существовать внеипостасно [272]. А если эта природа

предшествует ипостасям, то получается, что Троице предшествует некое безличностное Первобожество. А здесь есть уже пересечение с гностической идеей. К рассмотрению этой идеи мы еще вернемся при рассмотрении метафизической стороны истории.

Интересно также, что догмат Filioque был введен на Западе под сильнейшим давлением светской власти. Несмотря на то, что папы возражали против принятия этого догмата, Карл Великий, желая подчеркнуть свою независимость от Византийского императора и показать, что он властен не только над империей, но и над Церковью, – прикладывает все силы для того, чтобы ввести этот догмат на Западе. Папа Адриан III, который имел личные претензии к Константинопольскому Патриарху Фотию, наконец, поддержал Карла Великого в его инициативах. Догмат был принят на Западе. То, что на его принятии так настаивал тот, кто заботится именно о социальном устройстве государства, – император, говорит о связи этого догмата с социальной темой. Так же, как и сакрализация роли папы в догмате о непогрешимости.

На Западе существует теория «двух мечей», в которой папе приписывается, кроме духовной, еще и светская власть. Папы на протяжении долгого времени были полновластными правителями в огромных областях. Это была фактически целая страна под управлением папы. Нынешний Ватикан – это только остаток того бывшего государственного величия, которым обладали в прошлом папы.

Даже католические епископы являлись, по-существу, феодалами-князьями, а области, которыми они управляли, были маленькими государствами со своей армией и администрацией. Это говорит о том, что христианство на Западе было преломлено сквозь призму мироустройства, что сама социальная тема и государственная власть были сакрализованы. А это была ложная сакрализация, потому что святым в христианстве является только то, что входит в вечность.

Догматические различия и перспективы соединения в Единое Тело

Соединение в Единое Тело Христово, которое представляет Собой неразрывную органическую целостность (то есть подлинный экуменизм), возможно только в Истине и в единомыслии об этой Истине. В основополагающем документе, принятом на Архиерейском Соборе (2000 г.), в котором устанавливаются основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, говорится: «С точки зрения православных, для инославия путь воссоединения есть путь исцеления и преображения догматического сознания. На этом пути должны быть вновь осмыслены темы, обсуждавшиеся в эпоху Вселенских Соборов. Важным в диалоге с инославием является изучение духовного и богословского наследия святых отцов –

выразителей веры Церкви» (4.4). Поэтому, пока единомыслие не достигнуто, можно лишь вести межхристианский диалог и сотрудничать друг с другом в осуществлении гуманитарных задач. Идея же соединения христианства с другими религиями, которую высказывают теософы и некоторые христианские богословы, не имеет под собой никакого основания ни в Писании, ни в христианском Предании. С самого начала для христиан важнейшим моментом их исповедания было свидетельство о том, что только Христос является Спасителем мира. Христианство хотели поставить в один ряд со всеми остальными религиями. И если бы христиане согласились на это, то у них не было бы никаких проблем с языческими властями, потому что христиане были честными и законопослушными гражданами, доблестными воинами, которые защищали свое отечество. Их гнали только за то, что они настаивали на этой исключительной роли христианства и не пожелали, чтобы его поставили в один ряд с другими религиями. Беда современных христиан в том, что многие из них утратили это сознание невозможности соединить христианство с язычеством, потому что в таком соединении язычество не перестает быть язычеством, а христианство перестает быть христианством, но становится язычеством [273].

Таким образом, в идее тварности Сына, возникшей в самой первой ереси евионитов, мы можем проследить преемственную генетическую связь всех ересей. Эта идея, так упорно насаждаемая еретиками на протяжении веков, является идеологической подготовкой человеческого сознания к приходу антихриста. Вот почему Церковь с такой силой обрушилась на эту антихристианскую идею и сумела выработать против нее духовное противоядие – догматическое учение, запечатленное в четких догматических формулах.

Однако эта борьба еще не закончена – она будет продолжаться до скончания века. Церковь лишь выработала критерии для определения чуждого антихристианского духа. Основной смысл этих критериев наилучшим образом выявил преподобный Иустин (Попович) в богословском комментарии на текст апостола Иоанна Богослова: *«Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире»* (1 Ин. 4, 1–3). «Все духи, которые населяют наш земной шар, – пишет архимандрит Иустин, – делятся на два вида: на тех, которые от Бога, и на тех, которые от диавола. От Бога суть те, которые признают и исповедуют, что Иисус Христос есть

воплощенный Бог Слово, Господь и Спаситель; а от диавола суть те, которые этого не признают. В этом вся диавольская философия: не признать Его присутствия и влияния на мир, не признать Его воплощения, вочеловечения в мире; твердить и проповедовать: нет Бога ни в мире, ни в человеке, ни в Богочеловеке; бессмысленно верить, что Бог воплотился в человека и может жить, как человек; человек весь без Бога, существо, в котором нет ни Бога, ни Божьего, ничего Божественного, бессмертного, вечного; человек полностью преходящ и смертен, по всем признакам он принадлежит животному миру и почти ничем не отличается от животных, поэтому, мол, и живет естественно, как животные, которые ему единственные законные предки и естественные собратья».

Вот она, философия антихриста, который любой ценой стремится заменить Христа, занять Его место и в мире, и в человеке. Во все века появлялось бесчисленное множество предтеч, исповедников и почитателей антихриста. *«Всякий дух»* – а этим духом может быть личность, учение, идея, мысль, человек, ангел и диавол. И все они: всякое учение, личность, идея, мысль, человек – если не признают, что Иисус Христос есть Бог и Спаситель, воплощенный Бог и человек, – происходят от антихриста и антихристовы суть. А таких личностей, учений и т.д. было много от самого явления Господа Иисуса Христа в мире. Поэтому святой тайновидец и апостол Иоанн Богослов говорит об антихристе, что *«и сейчас уже есть в мире»*. Так или иначе, антихрист является творцом всякого противохристианского учения, а все учения можно разделить на два вида: учения от Христа и учения от антихриста. В конце концов, человеку нужно в этом мире решить одну проблему: идти за Христом или против Него. И каждый человек, хочет он того или нет, только и делает, что решает проблему, – и каждый из нас есть христолюбец или христоборец, или христопоклонник или диаволопоклонник, третьего не дано» [274].

Остается только добавить, что идти за Христом можно лишь, пребывая в Его Теле, то есть в Церкви и держась за догматическое учение Православной Церкви, которое является выражением на человеческом языке откровения Бога о Самом Себе и о человеке.

Демократия и религия

«В руке Господа власть над землею, и человека потребного Он вовемя воздвигнет на ней» (Сир.10, 4)

«Когда царская власть падет и народы всюду заведут самоуправство (республики, демократии), тогда антихристу действовать будет просторно. Сатане нетрудно будет готовить голоса в пользу отречения от Христа» (Святитель Феофан Затворник. Толкование на второе послание к Солунянам)

Понятие «демократия» в свете христианского учения

Все мы постоянно употребляем слово *демократия*. Мы привыкли к нему – оно стало для нас обыденным. Мы уверены в том, что хорошо понимаем, что оно значит, поэтому никогда особо и не задумываемся над его содержанием. Однако опыт показывает, что чем более обыденным становится понятие, тем более затемняется его подлинный смысл. Так, к примеру, было с понятием *коммунизм*. Более употребляемого слова в советские времена найти было невозможно. Содержание этого понятия нам не нужно было объяснять, мы изучали его с детства – нас могли разбудить ночью, – и мы, нисколько не задумываясь, смогли бы объяснить вопрошающему, что такое коммунизм. Но как далеки от действительного смысла коммунизма оказались наши представления о нем.

Сегодня в обществе возник осязаемый интерес к религии, потому что религия занимает все более значимое место в политике, – политика становится все более и более религиозной, а религия все более и более политической. И это характерный признак нашего времени. Нас, христиан, приучили к тому, что христианство далеко от политики. Но сегодня, когда политика все более и более соприкасается с религией, – нам уже не удастся остаться в стороне от политической жизни. К примеру, процесс глобализации, что это, только политическое дело или еще и религиозное, ведущее к единому мировому государству, во главе которого воссядет антихрист? Ведь его политика будет полностью совпадать с его религиозной деятельностью. Поэтому сегодня очень важно политику оценивать с точки зрения религии.

Политика в своем существе является тем, что успешно управляет общественными энергиями. Наиболее эффективно этими энергиями можно управлять с помощью того, что стоит над физическим миром, то есть с помощью *метафизики*, ибо слово (информация) первично по отношению к энергиям. Но вот здесь-то как раз и находится та область политических спекуляций, с помощью которых можно эффективно не управлять обществом, а поработать его – паразитировать на его энергиях.

Смысл всякой власти заключен в служении Богу и людям. Существуют объективные критерии, по которым мы можем оценить возможности власти осуществлять такое служение. Именно по этим критериям мы и постараемся оценить демократию. С этой целью демократическую форму власти надо рассмотреть в историческом контексте, и прежде всего в контексте библейской истории.

Теория прогресса смотрит на историю как на процесс постоянного улучшения жизни, совершенствования форм управления. И

демократия сегодня нам преподносится как высшая и совершенная форма управления. Однако Библия нас учит смотреть на историю как на процесс падения нравов, а вместе с этим и ухудшения форм правления. Этот процесс заканчивается последней формой правления – воцарением антихриста.

Праотцы, пророки, судьи были теми людьми, которые вели избранный народ пред Богом, непосредственно общаясь с Ним и исполняя Его волю. Когда Бог поставил, по просьбе народа, царя сынам Израилевым, то это было уже отступлением от такого непосредственного участия Бога в делах управления Своим народом. Вот что об этом говорится в Библии: *«И созвал Самуил народ к Господу в Массифу и сказал сынам Израилевым: так говорит Господь Бог Израилев: Я вывел Израиля из Египта и избавил вас от руки Египтян и от руки всех царств, угнетавших вас. А вы теперь отвергли Бога вашего, Который спасает вас от всех бедствий ваших и скорбей ваших, и сказали Ему: царя поставь над нами»* (1 Царств. 10, 17–19). Если же этот библейский ряд ослабления Божественной власти продолжить уже из нового времени, то за монархией последует демократия, демократию сменяет тоталитаризм, а вслед уже приходит антихрист. Поэтому в таком контексте у демократии совсем другое место. И ее религиозный смысл заключен в том, что она, подрывая монархию, – последнюю форму власти, которая сдерживает приход антихриста – приближает его воцарение.

Каковы взаимоотношения у демократии с религией, и, в частности, с православной верой? Приближает ли человека к Богу демократия или, наоборот, отдаляет от Него? Ответы на эти вопросы помогут нам уяснить религиозный смысл демократии.

Истоки идеи демократии

Сама идея демократии возникает там, где появляется идея независимости тварного бытия от Творца. Демократами в древней Греции были те философы, как, например, Демокрит, которые отстаивали идею вечности материи, и ее изменения и превращения объясняли естественными законами природы. Платон, с его мыслью о первичности и вечности идеального бытия, был уже принципиальным противником демократии. Государство, по мысли Платона, должно быть устроено иерархически. Да и сама демократия мыслилась как власть избранных, о равенстве здесь не было и речи. Правом голоса и правом быть избранными обладали только коренные афиняне (причем коренным считался только тот, кто мог доказать свою афинскую родословную в нескольких поколениях), **мужчины** достигшие 30-летнего возраста. Более половины населения в Греции составляли рабы, – они не могли принимать участия в выборах. Если из оставшейся половины вычесть еще половину женщин, да и тех мужчин, что не обладали правом

голоса, то греческую демократию для 15% оставшегося населения в строгом смысле нельзя будет и назвать демократией. Поэтому даже и в том, что называлось тогда демократией можно увидеть некую иерархию – к решению государственных проблем допускаются только те, кто уже каким-либо образом подтвердил свою преданность государству, те, кто способен служить обществу.

Идея народовластия с равенством всех членов общества могла родиться только на почве библейского мировоззрения. По христианскому учению человек сотворен Богом и поэтому зависим от Него. Однако человек вместе с миром сотворен *из ничего*. Идея сотворения мира из ничего имеется только в иудаизме и христианстве. В самой этой идее уже заложена мысль об уникальности твари, созданной не из чего-то уже существующего, а из того, чего не существовало. И вся искуственность этой мысли состоит в том, что ей утверждается человек, обладающий своим бытием, отличным от Божественного, бытием не из Бога, а из ничего происходящим, – бытием, которое дает человеку автономию. Бытием личностным и потому свободным, причем, свободным настолько, что человек может отпасть от Бога. Именно из этой библейской мысли об автономности твари и ее свободе и рождается идея христианской демократии с равенством всех членов сообщества (в отличие от греческой). И в этом, конечно, видится положительное значение этой идеи, ибо действительно пред Богом все равны, а иерархическое положение в обществе мыслится только как особая ответственность в служении Богу.

В христианстве эта идея занимает должное место только в контексте сотворения человека, но не его грехопадения, ибо сотворен человек был как соработник Богу и сам Бог назвал человека впоследствии братом. В такое братство человек входит подвигом изменения себя, – обожением. Мысль о равенстве сынов Божиих, которыми становятся христиане по благодати Божией, исходит из идеи соборности, в которой важен каждый член соборного тела. Это есть высшая идея демократии, данная самим Богом. Однако она по своему существу глубоко иерархична, ибо равенство это проистекает только из того, что существует Бог-Творец – Отец этих сынов, от века Сущий; Сын, рожденный *прежде всех век*, вводящий человека в богосыновство и Дух Святый, исходящий от Отца, который соединяет всех сынов в единство этого Собора. В органическом единстве тела все члены равны, ибо они и составляют это единство, но в теле всегда бывают главные члены и члены второстепенные, то есть наряду с равенством членов всегда есть их иерархия.

Идея же власти сынов человеческих (без учета тяжкого греховного бремени и извращенности природы человека после грехопадения) содержит в себе уже не идею приятия власти от Бога и сыновнего служения Ему, а идею самовластия, власти не от Бога. В

ней нашло свое адекватное выражение желание человека жить по своей падшей воле. Интересно, что управление еврейским кагалом осуществлялось на основе выборного права. Яков Брафман, автор книги, описывающей быт еврейского кагала [275], называет такую форму управления «талмудической муниципальной республикой», хотя фактически это была «патрицианская республика», потому что избирательным правом обладали всего несколько десятков человек, – верхушка кагала. Так что идея либеральной демократии в современном ее виде – это творчество запада, – развитие раввинистической идеи, возникшей, несомненно, под влиянием библейского откровения, но в отрыве от всего контекста Библии, в отдалении человека от Бога.

Равенство в либеральной демократии понимается уже в отрыве от христианской традиции. Идеологический отец демократии Гоббс писал о равенстве: «равными являются те, кто в состоянии нанести друг другу ущерб во взаимной борьбе... хотя блага этой жизни могут быть увеличены благодаря взаимной помощи, они достигаются гораздо успешнее, подавляя других, чем объединяясь с ними» [276]. Лучше всего могут нанести ущерб и подавить других подлецы, воры, властолюбцы. Но разве может быть равенство в подлости? Здесь уже нет ничего христианского, потому что в таком понимании любовь даже не предполагается – ей нет места в такой демократии.

Демократия как результат отчуждения человека от Бога

Уже в рассуждениях блаженного Августина, отца Церкви, духовно определившего пути западной Церкви, скрыто присутствовала мысль об удаленности твари от Божества. Одно время блаженный Августин находился под очень сильным влиянием дуализма Платона, который учил о том, что тварный видимый мир есть лишь слабое отражение (тень, почти не имеющая реальности) действительного реального мира первообразов. Сам Августин в дальнейшем от платоновского дуализма отказался, но идея, брошенная в умы западных мыслителей, осталась. Эту идею затем подхватил Фома Аквинат, а через него она прочно утвердилась в западном мышлении [277], – томизм стал официальным учением католической Церкви. Хотя томизм был доктриной, направленной против позитивизма (и в этом его положительное значение), но он и сам содержал некую позитивистскую реакцию на платонизм, подобную философской реакции Аристотеля. Аристотель мыслил мир как некий механизм. Эта механистичность есть и в томизме. Но механистическое представление о мире возможно только при некоторой удаленности от Бога. Эпоха рационализма, в которой мир и человек мыслился как механизм, управляемый законами, немыслима без томизма. Фома Аквинат был увлечен философией, – он пришел к выводу, что философски невозможно отвергнуть идею Аристотеля о вечном

существовании мира. Раз мир существовал вечно, то говорить об акте Творения бессмысленно. Мир существует отдельно от Бога.

Спор номиналистов и реалистов был уже спором тех, кто принял тезис об удаленности Божества. Неприятие Западом догмата о присутствии Божества в мире в нетварных энергиях было лишь догматическим подтверждением уже давно утвердившейся в западных умах мысли об этой удаленности.

В учении деистов Бог был уже совсем устранен из мира, – Он пребывал где-то в трансцендентном надмирном пространстве и потому не мог участвовать в истории. Поэтому человеку, по этой логике, нужно было уже решать свои проблемы самостоятельно, без Бога. Демократия же, извлеченная из библейского контекста, стала тем инструментом, с помощью которого человек, отстранивший Бога от земных дел, и должен был решать эти проблемы.

С Декарта началось отчуждение человека от человека и человека от мира. Введенные им в философию взаимоисключающие антагонистические понятия *субъект* и *объект*, –раскололи дотоле целостное сознание европейца, разъединили его с миром, противопоставив его миру. Объективация мира вела к тому, что обезличивался и субъект познания, ибо знание о мире должно было стать независимым от субъекта, то есть объективным, иначе знание невозможно было проверять экспериментально. А без эксперимента невозможно было научное познание. Но в научном (объективном) познании не учитывалась роль человека (субъекта) в познании. А это кардинально искажало картину мира и представление о человеке. Последние открытия в квантовой механике показали, что субъекта (наблюдателя) нельзя отделить от объекта исследования, – субъект является не пассивным наблюдателем, а активным участником наблюдаемого явления. Так что уже методами самой науки ныне доказана порочность философского и научного метода отделения субъекта от объекта.

В философии объект определяется, как «то, что противостоит субъекту» [278]. Понятие же *субъект*, определенное через противостояние, было чистой философской абстракцией, не имеющей никакого отношения к действительному положению вещей, потому что этим понятием заменялось понятие *человек*. Но таким образом человек определялся только частично, в действительности же он существо универсальное, приобщенное к бытию абсолютному. Частичное понимание человека отделяло его от Бога, потому что абсолютность – то качество, которое приближает человека к Богу. Отделившись от Бога, человек отделился и от мира.

Но мир невозможно познать и понять иначе как через человека. Сделав мир **объективной** (отчужденной) реальностью, европейский человек умертвил его и разделил на части. Мир в таком сознании сделался лишь механическим соединением мертвых частей – некой

машиной, которую можно было теперь разбирать на части и по частям изучать. Такое представление об устройстве мира было постепенно перенесено и на человека. Его также разделили на части и части отождествили с целым. Поэтому и человеком стали впоследствии называть только его часть – он стал существом общественным, принадлежащим социуму. Отсюда такая тяга на Западе к социальному, а не духовному обустройству жизни – к устроению быта, а не души.

Кроме того, с объективацией мира в философии возникла также и сама идея относительности мира, которая затем была перенесена сначала на человека, а затем и на Бога. Бог, по католическому учению, не присутствовал в мире в Своих нетварных энергиях, поэтому в мире уже ничего абсолютного не могло быть. Но при отсутствии в мире абсолютного исчезает иерархия ценностей, поэтому из мира, лишённого иерархии, естественно вытекает принцип равенства.

В самом юридическом устроении католической Церкви, уже явно проглядывает созревшая в западном сознании мысль об удаленности Бога и самостоятельности человека, ибо все было так обустроено и оформлено римским законом, как будто Бога не было, – его присутствие даже помешало бы такому скрупулезному устроению. Но в этой юридической самостоятельности и самодостаточности уже таилась и идея либеральной демократии.

Мистически идея демократии выражает то желание, которое человеку внушил когда-то древний змий: быть как Бог, то есть жить без Бога, – отдалить Его от своих земных дел и устроить на земле рай (Царствие Божие).

Протестантизм и демократия

У протестантов Бог был отдален от человека еще дальше, потому что протестант спасался только приобретением веры. Уже с ее приобретением он получал статус святого человека, – и потому не нуждался ни в каком изменении, – по этой логике, присутствия Божия в благодати, изменяющей человека, не требовалось. Все обретшие святость были равны – и им не требовалось никакой иерархии, поэтому в протестантизме уже не было почитания святых и Божией Матери. Обретший веру человек становился вполне самостоятельным и мог решать свои земные проблемы без Бога, ведь он же становился святым по факту приобретения веры. Из таких отношений Бога и человека демократический принцип управления рождался естественно, как вывод рождается из сопоставления двух тезисов.

Поэтому в протестантизме идея демократии присутствовала уже не скрыто, а вполне открыто, – она была декларирована в основополагающем принципе протестантизма: равенстве всех членов религиозного сообщества. Но, выхваченный из контекста православного учения о спасении и механически перенесенный в

протестантский катехизис, которым не предполагается никакого реального изменения падшего человека, – этот принцип в цивилизации, рожденной протестантизмом, стал выражать лишь желание человека, ни в чем не меняясь, пожить на земле по своей воле, по своему разумению, в удалении от Бога, но с полной гарантией спасения.

Эта гарантия и является основным опорным пунктом современной демократии. Из этой гарантии она и рождается, ибо, имея ее, – человек устремляет все свои силы на земные дела, так как небесные уже гарантировано устроены. Без этого невозможно уяснить религиозный смысл либеральной демократии.

Здесь нет нужды доказывать связь протестантизма с политическим и нравственным либерализмом, самыми существенными признаками демократии. Но либерализму политическому и нравственному всегда предшествует либерализм религиозный. В протестантизме же отказ от традиции и либерализм в отношении толкования Евангелия являются программными, основополагающими тезисами учения. Протестантизм, собственно, и есть свободная (либеральная) редакция христианства. Но либерализм, вольно или невольно, ведет к подмене христианства антихристианством, потому что христианское понимание свободы, как свободы от греха, – подменяется антихристианским представлением о свободе, как свободе для греха. Либеральная демократия ставит себе целью установление на земле некоего подобия рая (Царствия Божия на земле). Но достигнуть этого земного рая устроители его собираются без нравственного обновления человека, более того, именно опираясь на падшего, эгоистического человека, потому что в основу такого движения к «раю» положена прагматическая идея рыночной экономики. А что такое эта идея, как не идея, в которой центральное место занимает именно эгоистическая испорченность человека, ведь все достижения такой экономики складываются из соединения эгоистических интересов всех участников этого процесса. Однако эгоизм, помноженный на эгоизм, не может дать в сумме что-то иное. Умноженный эгоизм приведет только к большему столкновению и борьбе эгоизмов, которая, в конечном итоге, приведет к распаду и гибели мира.

В либерализме даже сама идея построения рая на земле приземляется, ибо настоящие апологеты этой идеи всегда исходят из максимализма, – они хотят, пусть и не подлинно, но обрести подлинное бытие. Но в либерализме эта идея устроения бытия сводится лишь к устроению быта, – к социальному аспекту. Протестантизм носит очень сильный социальный оттенок. Собственно, сам протестантизм начался как социальное движение. Вспомним Томаса Мюнцера и его религиозную программу. В программу Кальвина входило завоевание мира для Христа.

Современный либерализм совершенно утерять религиозные черты, поэтому из его мировоззренческого круга исключены понятия сакрального времени, как циклов созревания живого для Вечности и сакрального пространства, как священной иерархии бытия. Время сводится к измерению скорости технологических процессов, и определяется через расстояния между объектами влияния, а циклы измеряются короткими сроками правления президентов.

Понятие священной иерархии вообще неведомо члену либерального общества, ибо иерархия сводится к человеку – он стоит в центре, наверху иерархии, им устанавливаются законы общественной и культурной жизни, ведь он является мерой всех вещей. Простой пример, Европарламент принял специальную резолюцию по правам человека, включившую два весьма примечательных пункта: провести специальную кампанию за социальную интеграцию гомосексуалистов и добиваться разрешения для женщин посещать Афон. Либертинисту все равно, что этот запрет установила Сама Божия Матерь, для него такие вещи не значимы, также не значимо и Священное Писание, устанавливающее общественное порицание гомосексуалистов.

Исключая из жизни Священную Иерархию и отвергая Сакральное Время, либерализм закрывает окно в Вечность и разрушает этот мир, способный рождать человека для Вечности. В конечном итоге, либеральная идеология попыталась соединить нравственные идеалы христианства с материалистическим взглядом на мир, но этот опыт привел к нравственной деградации, ибо нравственность *невозможно* обосновать на материализме.

Либеральная демократия и личность

Либеральная демократия всегда строится **сверху**, – и потому вырождается в олигархию. Олигархия же использует власть только в своих корыстных интересах, рыночная экономика как раз и поддерживает эту корысть. Отношения между людьми в системе рыночной экономики строятся только вещные, трудовые и социальные, поэтому и сам человек в этой системе становится вещью, товаром. Такие мертвые общественные отношения возможны только тогда, когда человек отдаляется от Бога и у него исчезает предстояние пред Богом, – общение Личности с личностью. Тогда возможно и отношение к человеку как к вещи, как к товару. Поэтому отношение к человеку как к личности в таком сообществе исчезает. О личностном становлении человека в таком сообществе никто не заботится, потому что человек интересен такому обществу, только как *полезный* его член. Общество интересуется только тем в человеке, что он может дать ему; и его совершенно не интересуется, что оно может дать человеку – поэтому человек становится частью общества, и частью вполне заменимой. Такое отношение к человеку находится в коренном

противоречии с духовным пониманием соотношения: человек – общество, ибо не человек является частью общества, а, наоборот, общество является частью человека.

За идеей заменимости человека стоит идея не равенства людей, а их одинаковости. Поэтому либеральной демократией, с ее рыночным подходом к человеку, стираются качественные различия личностей, чем разрушается органически существующая иерархия (неодинаковость). Это приводит к выравниванию того напряжения бытия, которое существует в обществе неодинаковых людей (в иерархическом обществе) – и это приводит к смерти общества.

Самое страшное в таком обществе – это нравственная холодность, нравственная энтропия. Когда умирает нравственность, тогда появляется закон, до тонкостей регламентирующий отношения между людьми, потому что, отдалившись от Бога, они отдаляются и друг от друга. Нравственная энтропия нивелирует людей, делает их всех одинаковыми, но подлинное единство возможно только при разнообразии. Можно ли себе представить Тело Христово, состоящее из одинаковых членов? – нет, в таком уродливом единообразии невозможна жизнь многофункционального организма. Органическое единство требует разнообразия и иерархии членов. Социальное равенство возможно только при сознании того, что оно коренным образом отличается от равенства личностного, ибо личностное равенство возможно только в иерархии.

В российском обществе энтропия, приводящая к одинаковости, преодолевалась созданием неимоверного напряжения между полюсами, к которым было устремлено общество. Этими полюсами являлись **святость** и **разбой**. Русский человек – максималист, он не принимает западной теплостудности, поэтому с максимализмом он устремлялся и к обоим полюсам.

В демократии существует совсем другое напряжение – это борьба индивидов и индивида с обществом. Преодолеть это общественное напряжение невозможно никакими законами, потому что это напряжение лежит в основе либеральной демократии, в ее идее. Личность в христианском понимании неотрывно связана с собором, поэтому здесь снимается это общественное напряжение и монарх по замыслу является той личностью, которая осуществляет интересы всего собора и каждой личности в отдельности. Монарх берет на себя личностную ответственность за общество.

А коллективной ответственности не существует. Когда говорят о коллективной ответственности, то это верный признак того, что никто ни за что не отвечает – это признак начала общественного хаоса, в котором каждый стремится удовлетворить личные интересы, а не общественные. Спасение не может быть коллективным, лишь по принадлежности к корпорации, а может быть только личным – поэтому и ответственность не может быть коллективной. Но личная

ответственность предполагает заботу о спасении всего коллектива. Спасение же невозможно без осуществления Воли Божией. А осуществление Воли Божией невозможно без тех пророков, которые открывают Его Волю. Таким образом личная ответственность уже в себе самой несет иерархичность – без нее невозможна сама эта ответственность.

Идея демократии и христианские ереси

Идея демократии скрыто содержалась во всех ересях. Уже в первой христианской ереси иудействующих (евеонитов), которые утверждали, что Иисус – простой человек, и желали построить на земле тысячелетнее царство, – эта идея вырисовывалась совершенно отчетливо. Если Иисус человек, то спасти может человек, – можно, значит, человеческими силами устроиться и здесь, на земле очень неплохо. Раз Христос не Бог, а человек, то и мы такие же как он, – мы все равны, мы все можем строить это царствие.

В последующих ересь этих идеи, так или иначе, сохранялись. Арий прямо утверждал тварность Сына, то есть опять-таки уравнивал Его с нами. Монофизиты тем, что отрицали наличие во Христе человеческой природы, – настолько отдаляли Бога от человека, что это в противовес вызывало активность человека, который начинал строить, в этом отдалении от Бога, свою жизнь на земле. И, собственно, по этой самой схеме история совершилась на Западе. Блаженный Августин первым высказал тезис о безусловном Божественном предопределении ко спасению. У протестантов, которые обосновали и осуществили идею демократии, тезис о безусловном Божественном предопределении стал основополагающей частью учения о спасении. Следует заметить, что и самый первый из философов, сторонников демократии, – Демокрит, учил, что в мире действует жесткий закон необходимости, которому фатально подчинено все живущее на земле.

Подлинное народовластие и либеральная демократия

Подлинное народовластие возможно только инициативой **снизу** или поддержкой снизу властных инициатив, идущих сверху, при том, что у власти находится самый совестливый и ответственный человек – монарх, который поверяет эти инициативы мотивами высшего служения Богу. По замыслу монархическая власть есть осуществление Божией Воли и отсечение своей. Монархия строится на вере в Промысл Божий. Правитель должен обладать харизмой свыше – быть избранником Бога, а не народа, потому что народный избранник избирается для внешнего, государственного (социального) служения, а Божий избранник действует для Бога, для дела спасения. Такой избранник мыслится, как правитель, осуществляющий в народе идеалы святости. Собственно, идеей такой

демократической власти и была идея российской народной монархии, в которой демократическое местное самоуправление было поддержано властью монарха, данной ему от Бога – и участие в управлении государством осуществлялось таким совещательным органом при государе, как народное представительство. Через это представительство монарх узнавал о подлинных нуждах народа и имел возможность их удовлетворить. Монарх, по этой идее, является единственным гарантом свободы человека, охраной его личности – и гарантия эта кроется в религиозной совести монарха, а не в законе, как это предусмотрено в демократии. Монарх – слуга Божий, и потому и слуга народа. Он не отделен от своего народа и не противопоставлен ему – он соединен с ним мистически, как в браке муж соединяется с женой, становясь единой плотью, ведь он венчается на царство, принося присягу Богу в верности своему народу. Но именно поэтому ему дано право быть выше закона, ибо правда Божия выше закона. Юридическая норма может вступать иногда в противоречие с правдой, потому что закон не может объять и вместить бесконечную жизнь духа. Монарх осуществляет именно эту высшую справедливость, которую не может, в силу своей ограниченности, вместить и осуществить закон. Если эта прерогатива (судить по совести) отнята у монарха, то монархии той, которая задумана именно как власть совести, – по-существу нет [279].

Богу в либеральной демократии места не предусмотрено. Демократия просто не рассчитана на Его чудесное вмешательство. Там все человеческие отношения скрупулезно описаны и жестко определены. Основной порок демократии с точки зрения религиозной заключен в том, что отношения членов сообщества регулируются законом. Закон же не затрагивает нравственного начала, он действует лишь на уровне морали, он регулирует лишь внешние социальные отношения. Демократия как раз претендует на то, что она разрешит общечеловеческие проблемы этими внешними средствами. Но социальное по отношению к человеку, существу духовному, является лишь внешней частью, поэтому такими частными средствами нельзя решить те универсальные задачи и проблемы, которые стоят перед человеком. Они решаются только изнутри, – не законом, а нравственным изменением.

Человеку, чтобы стать человеком по истине, необходимо преодолеть себя – стать бесконечно выше того представления о нем, которое формируется обществом и особенно демократическим обществом. Личность в демократическом обществе по замыслу должна охраняться законом. Однако в таком законном охранении личности есть один существенный изъян. Человек как личность есть существо неоформившееся. Законом же человек охраняется в том самом виде, который для личностного становления ему необходимо изменить. Права и свободы человека призваны охранять его в его

настоящем виде. Но, охраняя его в настоящем – закон как бы охраняет его и от будущего, в котором человек должен измениться. *«Делами закона не оправдается никакая плоть»* (Гал. 2, 16), – говорит апостол Павел, имея в виду эту сторону закона, исполнение которого еще не ведет к реальному изменению человека. Охрана личности законом ведет к изоляционизму, потому что объединение человечества по истине возможно только в связи с будущим. В законных отношениях друг с другом человек отчуждается от другого человека, да и от самого себя, такого, каким ему предназначено быть в своем будущем. Основание для нравственности человек находит в образе своего будущего, мораль же заботится только об общественных отношениях в настоящем. Мораль – это секуляризированная заповедь, оторванная от контекста спасения души и направленная лишь на социализацию в обществе потребителей. Заповедь Божия о любви отсутствует в таком ее социализированном направлении – можно, соблюдая закон и мораль, быть при этом совершенно безнравственным человеком.

Основное свойство всего живого заключается в том, что оно стремится преодолеть законы. Человек, как венец всего живущего, это стремление реализует с особой силой. Он стремится к освобождению от физических законов, которые преодолеваются в нем преобразованием плоти. Он стремится и к освобождению от морального закона, который побеждается приобретением любви и обретением духа.

Личность не может быть охранена законом, потому что личность бесконечна и неотмирна, она создается только в перспективе бесконечности и вечности – и в этой же перспективе обретается истинная нравственность, а закон определяет только внешние, конечные отношения. Поэтому законом личность может не только не охраняться, а даже очень легко подавляться. Мораль может вырождаться, ибо ее можно понять и так, как она понимается в либеральном обществе: «все, что не запрещено, – то дозволено». В такой формулировке право отделяется от нравственности. Мораль в обществе может господствовать над нравственностью – и тем самым препятствовать личностному становлению. Это господство нельзя ограничить законом, – и здесь гарантом такого ограничения выступает то, что становится над законом – это совесть монарха. Закон еще не дает человеку подлинной свободы – свобода является в мир только через личность. Демократия же, опираясь только на закон, способствует тому, чтобы сделать из человека социального функционера, слепо исполняющего закон, но, тем самым, она может воспрепятствовать его личностному становлению, – не освободить, а закабалить его. Свобода недемократична, потому что большинство людей бегут от бремени свободы. Поэтому и власть большинства, то есть тех, кто бежит от этого бремени, будет не охранять свободу, а подавлять ее.

В идее народной монархии отношения членов сообщества регулируются на основе нравственности. Здесь основание общества строится изнутри – гарант такого строительства в совести, а не в законе. Единственный гарант – совесть, личность монарха, обращенная к Богу – это рискованно (а вдруг монарх окажется бессовестным), но в этом состоит единственная возможность не только личные, но и общественные отношения построить на нравственности, охранить личностное (нравственное) становление человека и добиться подлинного общественного блага. В демократическом обществе риск еще больший, потому что, если власть доступна для любого человека, то в нее проходят, как правило, бессовестные люди. Нравственность имеет личностный, а не общественный характер, поэтому и опору нравственности надо искать в личности (как это задумано в монархии), а не в общественном законе (как это предусмотрено в демократии). Христос обратился к личности и призвал к личностному совершенству – Он не создал законов, которые улучшили бы социальную жизнь. Духовное единство общества возможно только в личности и через личность, ибо личность выше общества – она не от мира сего, а духовное общество объединяется в высшем, в том, что не от мира. Душевное же единство возможно обрести и во внешнем объединении через закон, через государство, через национальные чувства. Поэтому идея монархического устройства государства базируется на духовном фундаменте; идея демократического устройства на душевном.

Именно для того, чтобы охранять человека, как образ Божий, и для того, чтобы гарантировать его права и свободу в лице монарха, – и возникла в России идея народной монархии. Государство – это система обычаев, государь же стоит вне этих обычаев, он может установить новые обычаи, когда прежние отмирают в виду их обесмысливания. Государь имеет власть, независимую ни от какого сословия, – и потому ему гораздо легче выражать интересы всех сословий. Монархия, по-существу, ломала рамки сословий, – и в этом смысле она была более демократична, чем демократия, потому что демократия породила олигархию, новую элиту, которая и обладает властью. Общество было резко разделено на новые сословия. При монархии же все сословия в правах, охраняющих личность, были уравнены. Простолюдin мог судиться с дворянином, мог вызвать его даже на кулачный поединок. Дворянство было зависимым сословием и от государя, и от тех, кто был у них в подчинении. Права человека были в России тогда гораздо шире, чем в то время на Западе. Все права, которые изложены в основополагающем документе о правах человека в Европе («габеас корпус акт»), существовали в России задолго до принятия этого документа в Англии.

Отношение к человеку изменилось в России только тогда, когда дворянство потребовало себе привилегий и вольностей по образцу

шляхетских. Если раньше человек принадлежал Богу – и именно поэтому его необходимо было охранять, то теперь он стал собственностью хозяина, – дворянина. Его уравнили в ценности с имуществом, с вещью, с товаром, – и его могли теперь свободно продавать, наряду с другим товаром. А тех, кто владел крестьянами, стали называть обладателями **душ**. Очень симптоматичным, в смысле действительной принадлежности, названием, потому что обладателем душ является только Бог. Конечно, человеку, как личности, в таком обществе не могло быть места.

Казалось бы, те, кто так боролся за свободу и требовал ее, должны были бы уважать и свободу другого человека, заботливо относиться к нему, но либертинизм, боровшийся за свободу, породил самое отвратительное рабство и деспотизм. Здесь нет возможности привести подобные примеры из истории Запада, но и там наблюдается такая же закономерность – либертинисты, придя к власти, устраивают террор. А монархи, которых все обвиняют в деспотизме, проявляют милосердие даже к тем, кто устраивает перевороты.

Демократия и реальная свобода

Интересно, что слово *свобода* в основных европейских языках происходит от имени римского божества Либера (римский Дионис), культ которому сопровождался пьяными оргиями. Это был культ, в котором снимались все ограничения, он отличался раскованностью, развязностью – свободой, в понимании римлян. Поэтому само слово либерализм содержит и этот смысл. Русское слово *свобода*, содержит глагол быть с местоимением свой. Поэтому по смыслу это слово означает – осуществление своего бытия, нахождение своего места в нем – самостояние.

О реальной свободе в обществе можно говорить только там, где есть вот эта внутренняя ориентировка на личностную нравственность. Демократией человеку гарантируются внешние свобода и права. Причем понятие свободы и права всегда формулируется через отношение власти общества (его права) к правам личности. В такой смутной формулировке непонятным становится, что же такое свобода в обществе сама по себе. Такие формулировки всегда имеют две тенденции к расширению общественной власти над личностью, – к диктатуре власти; или к расширению прав личности над общественной властью, – к анархии. Наличие подобных прав и свобод не является вовсе гарантией свободы, ибо в демократическом обществе те, кто у власти, отстаивая свои права, всегда будут бороться против их ограничения. Наличие такой свободы и прав, которые зависят только от этой постоянно ведущейся борьбы, не означает того, что это поможет человеку совершить внутреннюю нравственную ориентировку и реализовать подлинную свободу. Более того, это может послужить серьезным соблазном на пути нравственного

становления человека, потому что, как безнравственно стремление к власти, также безнравственно и требование устранения вообще всякой власти [280].

Юридическое охранение моей свободы ненадежно, потому что источником права, в юридическом смысле, является общество (а создает законы лишь небольшая группа народных представителей). Поэтому завтра эта группа людей решит, что я, например, как религиозный фанатик, недостойн свободы и на законном основании лишит меня ее. При монархическом устройении я доверяю охрану моей свободы государю (личности) – и государь охраняет мое право на свободу, потому что она дана мне Богом. Источником права, охраняющего мою свободу, при монархии, по замыслу, является Бог. Поэтому монарх имеет неограниченную власть. Право же в монархии – есть самоограничение власти монарха. Он сам, исходя из личной ответственности пред Богом, по совести ограничивает свою власть.

Мораль и нравственность могут вступить в существенный конфликт. Чтобы остаться нравственным человеком в демократическом обществе, человеку иногда приходится подвергнуться всеобщему осуждению – и стать изгоем этого общества, а, стало быть, оказаться вне закона – и тем самым лишиться свободы. В монархии такую опору моему нравственному поступку можно найти в совести государя – он может меня защитить перед обществом. Источником свободы в обществе является Дух *«где Дух Господень, там свобода»* (2 Кор. 3, 17), поэтому и сама свобода духовна. В обществе она распространяется через тех, кто обретает свободу, – через личности, но личностное становление возможно только в Боге. В демократии же на власть претендуют и те, кто не веруют в Бога, поэтому демократия по самому своему существу не может гарантировать истинную свободу.

Монархическая власть и задумана, как власть, стоящая над законом. Поэтому монарх являлся и высшей судебной инстанцией, разрешающей спорные правовые вопросы. Даже в Новгородской республике, в которой были развитые формы демократического правления, сидел на столе князь, – ему передавалась власть судьи. В народном сознании государь всегда воспринимался, как *«лучший судия»*, потому, очевидно, что он не зависел в своей власти ни от кого. Когда же при Петре попытались по западному образцу отделить суд от верховной власти, – и под страхом смертной казни и лишения чинов было запрещено подавать жалобы государю, – челобитные все равно продолжали поступать. Спустя четыре года Петр вынужден был отменить свое решение и восстановить древний порядок подачи челобитных непосредственно царю. Собственно, такой порядок сохранялся у нас до самой революции. Поэтому многочисленные попытки отделить суд в России от верховной власти фактически провалились; и, что характерно, провалились народной волей. А это

говорит о том, что желание иметь в лице государя независимого судью было поистине демократичным, ибо исходило снизу. В демократическом обществе наблюдается парадокс: в основу демократии положена законность, но она перестает соблюдаться, как только власть распределяется между многими. В Библии об этом сказано: *«Когда страна отступит от закона, тогда много в ней начальников; а при разумном и знающем муже она долговечна»* (Притч. 28, 2). Монарх мыслится как отец, мудро распоряжающийся всем семейным бюджетом, а если к власти приходят дети, растрачивающие семейный ресурс на игрушки, то семья будет сидеть голодной. Современные демократы – это дети, которые решают свои личные проблемы за счет всех остальных членов общества. Громадный государственный ресурс они тратят на приобретение домов за рубежом, яхт, золотых унитазов и футбольных команд. Бюджет растаскивается по корпорациям, где используется часто в личных целях, а область общих национальных интересов остается ненаполненной и народ обделенным. Но раз в таком распределении страдает общество, то либеральная демократия вовсе не является социальной демократией, да и вообще не является демократией по определению.

Кстати говоря, большинство российского населения до революции составляло крестьянство. Все крестьяне особо почитали царя, как помазанника Божия. Недовольны властью царя были либералы и радикалы. Поэтому монархия в России была по демократическим критериям самой демократичной властью. Тогда как то, что часто называют демократией, на самом деле является лишь властью меньшинства (как это было, например, в древней Греции). Да и сегодня телевизионное голосование с огромным перевесом не в пользу демократических принципов (иногда даже 97% к 3%) указывает на то, что нынешняя демократия не является демократичной. Режимы, в которых меньшинство навязывает свои взгляды и свое управление большинству – называются диктатурой. Демократия для таких режимов – это только камуфляжная упаковка, скрывающая истинную суть такой власти.

Монархия и единство общества

Объединить людей может только то, что стоит над ними. Право же исходит от людей. Правовое единство непрочное, потому что основанием такого единства является принуждение – страх наказания. Поэтому право в демократии уже по замыслу должно охраняться насилием. В монархии же право охраняется только совестью государя [281]. Такая кроткая защита права говорит о том, что эта гарантия более надежна, конечно, не в смысле административном, а в смысле духовно-нравственном. Поэтому такая защита права предполагает наличие совести и у тех, кто отдает защиту

своего права совести монарха. Подчинение монарху носит, таким образом, нравственный характер, потому что совесть в таком подчинении не насилуется, как она насилуется внешним, законным принуждением в демократии. Монархическое право – это право не по принуждению, а по согласию, но по согласию в высшем добре, исходящем от Бога, потому что им осуществляется подчинение не общей воле народа (через установленный народом закон), а Богу (через совесть). Римское право вполне соответствует Ветхому Завету, но оно представляет существенное препятствие на пути к Новому Завету. К Иисусу Христу ведет совесть, а не право [282].

Общественный договор, на котором строится демократия, может быть только согласием некомпетентных, потому что глубокое знание и понимание жизни есть удел единиц. Главный аргумент в защиту демократии – она, мол, выражает волю большинства. Но даже если бы так было на самом деле, хотя всем известно, что это не так, то демократия была бы выражением воли некомпетентных. Невежды не могут иметь согласие на уровне духовного знания и интеллекта – это всегда согласие на уровне общих эмоций, испытываемых толпой. По наблюдениям психологов, изучавших психологию толпы, даже умные люди, оказавшись в ней, подвержены больше эмоциям. Решения, принятые толпой, это всегда некомпетентные психологические и просто даже психические решения, мешающие рождению мысли. Психикой, отделенной от интеллекта, легко манипулировать, и тот, кто знает об этом феномене, легко использует психоз толпы в своих корыстных целях.

Душевное единство в обществе возможно только в перспективе духовного единства, обретаемого в Церкви, поэтому и право, в силу своей ограниченности, должно иметь что-то над ним возвышающееся и расширяющее его. Государь и есть тот внешний епископ Церкви, который осуществляет свое социальное служение. По праву этого епископского служения он и входит в алтарь царскими вратами. Но через эти врата он и другим членам общества открывает доступ духовного света, призывает и других членов общества войти в Церковь. Без этого сообщения через государя духовного общества (Церкви) с социальным (государством) само социальное общество быстро вырождается, загнивает и разрушается.

При монархическом устройении религия по замыслу является государственным делом. В основном законе Российской Империи (ст. 64) говорилось: «Христианский Государь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, блюститель правоверия и всякого в Церкви благочиния». Поэтому государство обязано делать все для того, чтобы создавать благоприятные условия в деле спасения. Монарх служит Богу, а все служат монарху, – таким образом все служат Богу. Демократическое устройство тоже поначалу мыслилось как служение Богу.

Но именно в либеральной демократии религиозное дело было отделено от государственного. Это говорит о том, что идея служения государства Богу исчезла из сознания демократов. Освободившись от такой идеи и от обязательств, связанных с ней, демократы могли уже заниматься чисто земным устройением. Религия же становится частным делом каждого человека, государство не помогает ему спастись, а, наоборот, мешает делу спасения, потому что все усилия такого государства направлены на построение земного царства. Именно поэтому такое государство становится **антихристианским**. [283] Религия – это связь с Богом, она ставит человека перед тем, что открывает ему Бог, поэтому в религии не может быть демократии.

Сама идея либеральной демократии исходит изнутри падшего человека, от человека «без царя в голове», то есть без того ответственного за жизнь начала, которое в нем самом является главой, распорядителем его жизни. Если у человека отсутствует это царственное начало, которое ведет его ко спасению, то внутри его происходит то же, что происходит в современной демократии, – как это очень остроумно представил в своих лекциях протодиакон Андрей Кураев, каждая фракция просит слова и требует удовлетворения своего, даже самого низменного желания. Демократический принцип внутреннего устройства требует, чтобы и подобное желание было удовлетворено. Но внутреннее существование без царя в голове – это жизнь без Богочеловека, без Христа, ибо Он есть глава и голова всему в человеке. Без Него человек становится не подобным Ему богочеловеком, а естественным (гармоничным) человеком, о котором говорил Руссо или сверхчеловеком, о котором поведал Ницше. Но то, и другое – есть не правда, а ложь о человеке, потому что, во-первых, – человек – это существо не гармоническое, а иерархическое (ему необходим царь в голове); во-вторых, – без Бога он не может быть даже человеком, а не только сверхчеловеком, ибо однажды он уже пробовал стать таким же, как Бог, изменив Ему, но это привело его к деградации. Бог, изгнанный с престола внутри человека, изгоняется и со Своего престола в истории. Там, где Он изгоняется с этого престола, – там рождается демократия, как образ гармоничного или сверхгармоничного человека, требующего удовлетворения своих страстей. Начиная с эпохи Возрождения на место Богочеловека, который всегда стоял в центре христианского сознания, поставляется просто человек, который затем и объявляется богом, – сверхчеловеком [284].

Каждая эпоха приносит кардинальную смену всей картины бытия – и это само по себе неплохо, если бы эта смена была бы уточнением этой картины, приближением к истине. Но тех, кто управляет миром, истинная картина бытия не интересует – их волнует только одно: как новая картина бытия будет влиять на поддержание их власти. По их

заказу идеологи рисуют такую картину бытия, в которой подчинение власти обосновывается естественными законами – таким устроением мира. В кризисное время прежде, чем меняется картина бытия, появляются идеологические столбовые вехи новой эпохи. Появление и массовое распространение той идеи, что Иисус Христос был женат на Марии Магдалине, есть такая идеологическая бомба, которая подрывает всю прежнюю картину бытия, ибо она делает Христа обыкновенным человеком. А раз он обыкновенный человек, то у него нет того преимущественного права на власть, которое дает ему Его Божественное происхождение. Стало быть, в демократическом обществе Ему придется бороться за власть с другими претендентами на нее. А так как к власти приходят с помощью политтехнологий – у Него нет никаких шансов получить ее. Претенденты на власть – это якобы его «потомки», обосновавшиеся в масонских ложах. А так как он человек, то принадлежащую Ему власть может взять человек (будущий антихрист). Таково религиозное, политическое и идеологическое содержание этой идеи, которая была запущена в сознание нынешнего поколения через такие грандиозные проекты, как фильм Скорцезе «Искушение Христа» и книгу Дена Брауна «Код да Винчи». И это, несомненно, самая яркая характеристика надвигающейся эпохи, потому что сегодня широкомасштабно распространяется та идея, которая в эпоху зарождения христианства была маргинальной и распространялась только в еретической среде – у евионитов [285]. Это говорит о том, что полюса жизненных установок и критериев кардинально поменялись.

Это искушение падшего человека – жить так, как будто ты бог. Поэтому Бога падший человек отдаляет от себя, – Его сначала как бы нет, Его отделяют от мира, лишают мир Его благодатных энергий и помещают в недоступное трансцендентное пространство. Потом начинают Его забывать, но забывать активно и агрессивно, буквально объявляя Ему войну, пока не провозглашают вместе с Ницше: «Бог умер». Но когда нет Бога, – то Его место занимает падший человек, – он становится богом. Демократизированный человек повторяет искушение Адама, которое и послужило поводом к нашему падению.

Земное свое бытие мы устраиваем по образцу небесного, поэтому идея демократии, как идея многоначалия, невозможна там, где есть исповедание подлинного монотеизма.

Там, где появляется идея либеральной демократии, – там, даже при исповедании монотеизма, всегда можно наблюдать в религиозном поклонении языческие черты. Похоже, что сама идея либеральной демократии – есть лишь земная проекция того политеистического многоначалия, которое существует на языческом небе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, в зарождении и развитии идеи демократии в ее

современном виде можно с самого начала проследить связь ее с еретическими идеями тварности Сына, построения Царствия Божия на земле и безусловного предопределения. Сами эти идеи рождаются в отдаленности человека от Бога, – они и есть свидетельство этой удаленности, – и поэтому с точки зрения богооткровенной религии являются несостоятельными, духовно бесплодными. Следовательно, либеральную демократию с подлинной религией совместить трудно, чтобы не сказать невозможно, потому что либеральная демократия и по замыслу, и по характеру, и по методам осуществления является делом антихристианским, ведущим человечество в погибель. Сегодня в западной демократии особый упор делается на права человека, в таком отстаивании прав вектор человеческого движения к Богу меняется. Невозможно, например, совместить отстаивание прав сексуальных меньшинств с откровением Божиим. В нем прямо сказано: *«Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость»* (Лев. 18, 22). Поэтому идеалы западной демократии становятся несовместимыми с православным мировоззрением.

Сегодня православное отношение к демократии может стать камнем преткновения в наших отношениях с Западом. На это летом 1993 года («Foreing Affairs») недвусмысленно указал советник Госдепартамента США С. Хангингтон. «Конфликт между либеральной демократией и марксизмом-ленинизмом был конфликтом идеологий, которые, несмотря на все различия, хотя бы внешне ставили одни и те же цели: свободу, равенство и процветание... Западный демократ вполне мог вести интеллектуальный спор с советским марксистом. Но это будет немыслимо с русским традиционалистом. И, если русские, перестав быть марксистами, не примут демократию и начнут вести себя как россияне, а не как западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдаленными и враждебными». Однако «примирение» с Западом по этому вопросу возможно в другой форме, – в подмене царской власти властью антихриста, ибо он и будет тот, кто изобразит Христа и воссядет на его место. При этом все внешние атрибуты власти будут сохранены. Поэтому опасность антихристианского противостояния существует с двух сторон, – как с внешней (от либерализма), так и с внутренней (от тоталитаризма).

Спор «стяжателей» с «нестяжателями» как ключевой момент Российской истории (историософские заметки)

«Пойдем дорогою царскою, не своротим ни направо, ни налево» (Чис. 20, 17).

О времени и пространстве в истории

Мышление современного человека коренным образом связано с научной парадигмой мышления, с научным мировоззрением, ибо

такова ныне система образования. В современном научном мировоззрении практически отсутствует категория времени, а если она там и появляется, то в существе своем остается определением того же пространства. Время в такой технологической картине мира – это производное пространственных отношений больших и малых объектов, где объекты воздействуют друг на друга по определенным законам. Мы знаем только пространственные влияния физических тел и частиц друг на друга, пропорциональные их массам и скорости. Время в таких пространственных отношениях есть лишь единица измерения этого влияния. Таким образом, временем мы называем не что иное, как **пространственные** отношения, – мы определяем время через пространство, обуславливаем его пространством, пространством его измеряем. Поэтому мышление наше тотально подчинено этой пространственной парадигме, в нем не осталось места времени как циклу созревания живого. Однако последние научные открытия, показавшие, что в магнитной и вакуумной средах информация распространяется по всей бесконечной Вселенной **мгновенно** (космос – это и есть вакуум) [286], не вписываются в эту парадигму, ведь расстояние сохраняется, а время, как величина пропорциональная расстоянию, исчезает. Поколебалась и теория относительности, ибо вся она строилась на базовом положении о конечной скорости во Вселенной. Все парадоксы относительности времени, при котором наблюдатель движущегося объекта живет в своем времени, а объект в своем, – объясняются лишь тем, что в рассматриваемой парадигме временные характеристики на самом деле являются пространственными. В такой парадигме искажается восприятие жизненных процессов: Ахиллес там никогда не догонит черепаху, а уж, тем более, не перегонит ее. Однако в реальной, а не мыслительной жизненной ситуации, он ее, конечно же, перегонит. Это не требует доказательства, а проистекает из опыта простого наблюдения за жизнью. «Апория об Ахиллесе, который вечно вынужден догонять черепаху, совсем не такая пустая шутка, как может показаться, – замечает современный русский религиозный философ А.С. Зеленцов, – ведь эта апория сформулирована как раз по тем самым законам мышления, по которым современная рациональная наука и философия мыслят и объясняют нам Мироздание. В пространственно мыслимом мироздании Ахиллес действительно никогда не может догнать и, тем более, перегнать черепаху. Если же он это без труда делает в реальном мире, то это значит только одно – этот реальный мир живет по иным законам, чем это мыслит себе пространственный формально-логический рационализм» [287].

Научное мышление зиждется на очень многих недоказуемых, но принятых всем научным сообществом аксиомах. Например, на таких фундаментальных аксиомах, как аксиома о том, что мир существует

объективно (это не доказуемо ни экспериментально, ни теоретически) и о том, что жизнь возникла в результате случайного совпадения элементов и дальнейшего эволюционного усложнения организмов. Таким образом, это мышление является результатом некоего негласного договора, но не является плодом исследовательских поисков, глубоких размышлений и экспериментов. Долгое время ни у кого даже не возникало вопроса: «Действительно ли такое договорное мышление отражает объективную картину мира?» Очевидно, при тех ограниченных исследовательских задачах, которые ставило перед собой научное сообщество, эта парадигма мышления устраивала всех его членов. Сегодня недостаточность такой парадигмы остро ощущается и самими представителями науки. Вот что пишет исследователь категории времени в науке Владимир Васильевич Финогеев: «Распознать природу времени не удалось. Точнее, не делалось попыток, поскольку такая задача не ставилась. Задача не выдвигалась, поскольку в ней не было необходимости. Теоретического минимума Специальной теории относительности в виде зависимости пространственно-временных характеристик объектов от их скорости было достаточно. Время оказалось не свободным от пространства. Становилось частью пространства» [288].

Однако учеными и наблюдателями замечено, что в стрессовых ситуациях, представляющих серьезную опасность для жизни, у многих возникает ощущение замедления времени – объективно это подтверждается тем, что участвующие в подобных ситуациях успевают в эталонную единицу времени совершить столько различных действий, сколько невозможно сделать в такую единицу времени. Ученые объясняют это тем, что во время таких ситуаций замедляются все обменные процессы, что и создает внутреннее ощущение замедления времени и позволяет совершить те действия, которые обычно невозможно совершить за это время.

В аномальных зонах обнаруживают эффект замедления или ускорения времени. Так, например, у радиста экспедиции, отправившейся в район Аральского моря на остров Барсекельмес, вышла из строя рация, но через 15 минут ему удалось наладить связь. Оказалось, что за время отсутствия связи прошло несколько суток, при этом часы у членов экспедиции показывали, что прошло всего несколько минут. Экспедиция, посланная на гору Кайлас в районе Тибета, испытала на себе другой эффект: за 12 часов пребывания на горе у членов экспедиции отросла двухнедельная щетина и равноценной длины ногти. Но именно этот эффект объясняет нам природу времени как цикла развития и созревания живого, ибо развитие и есть цикл обменных процессов. Относительно эталонного времени этот процесс может проходить быстрее или медленнее, но это именно временной процесс вызревания, а не часовой механизм, измеряющий скорость изменений в пространстве.

Наш известный ученый астрофизик Н.А. Козырев на основе своих оригинальных экспериментов выдвинул гипотезу о том, что время является энергией, которая распространена по всей бесконечной Вселенной. Он доказал, что в звездах не происходит термоядерного процесса, но, тем не менее, в них постоянно наблюдается процесс саморазогрева. В них совершается антиэнтропийный процесс. Он объяснял это свойствами времени – универсальной созидающей энергии, которая неисчерпаема. Он ввел в научный обиход такое понятие, как плотность времени, – плотностью он называл степень активности времени. Но если это так, то можно себе представить, что эта энергия может где-то пребывать в более концентрированном виде, а где-то в более разряженном состоянии. Там, где этой энергии больше, процессы биологического обмена могут проходить быстрее; там, где ее меньше, – эти процессы замедляются. В таком случае измерять скорость этих процессов эталонной единицей времени бессмысленно.

Понимание времени как часового механизма, отсчитывающего эталонную единицу времени, возникло из механической картины мира, состоящего из мертвых, неодушевленных микро- и макрочастей, между которыми происходит физическое взаимодействие. Чтобы изучить законы этого взаимодействия, – необходимо было знать пространственное расстояние и скорость взаимодействия. Время в такой картине мира – это лишь условная единица измерения скорости и расстояния. Сама эта условная эталонная единица берется от скорости вращения земли и от расстояния, пробегаемого физическим объектом [289]. Собственно, и возникновение органической жизни мыслится как случайное соприкосновение достаточного количества этих механических частей в пространстве, в результате которого и возникает первичный органический «бульон». Из него, непонятно каким путем (самая большая тайна), возникает живая клетка, – так сказать, новый первоэлемент пространственного континуума, а из нее уже путем лишь усложнения сочетаний этих органических первоэлементов в пространстве возникает и весь остальной органический мир. Соответственно и время в таком неорганичном процессе – это та же условная единица измерения скорости процессов – скорости взаимодействия первоэлементов. В такой картине мира и не требуется другое понимание времени – физическая формула времени вполне обеспечивает все нужды такого мыслительного процесса.

Дарвинизм целиком зиждется на таком пространственном представлении о мире. Но, как уже было выяснено (см. главу **"Наука и псевдонаучные стереотипы"**), дарвинизм не является научной теорией, а представляет собой основание гуманитарной метафизики – веры в самозарождение и развитие жизни без Бога. По-существу, он является своеобразной религией нового времени. И пространственная

парадигма мышления, в которой отсутствует категория времени, является частью мировоззренческой конструкции этой религии, поклоняющейся своему богу – хозяину этого воздушного **пространства** – Великому Архитектору Вселенной. Через эту парадигму мышления человек нового времени становится невольным причастником этого культа и строителем культуры, основанной на этом культе. А через причастность к этому культу в нас подавлено правильное понимание времени.

Вследствие непонимания природы времени картина восприятия мира у современного человека такая же, как и в кино, где последовательная смена статических картинок создает иллюзию движения и жизни. Но жизнь не имеет ничего общего с этими фрагментарными картинками бытия, искусственно объединенными друг с другом лишь последовательностью, потому что она представляет собой осмысленное и неразрывное единство всего сущего в Вечности. Искаженный взгляд на бытие искажает и природу самого человека, потому что фактически делает его слепым и глухим к восприятию жизни в ее подлинном облике. Таким взглядом человек способен увидеть только мертвые слепки бытия и совершенно не способен увидеть жизнь в ее непрерывности и бесконечности.

Поэтому и история для современного человека – это смена пространственных отношений между людьми, природой, вещами, застывшее нагромождение фактов и событий, фотографий прошлого. Недаром фотография стала сегодня неотъемлемым элементом нашей жизни, важнейшим атрибутом декора – фактически формой искусства, заместившей живопись. А что такое кино и телевидение, как не соединенный последовательностью ряд фотографий, производящих эффект движения – и это тоже новые виды искусства. Такая распространенность фотографии, заместившей прежние виды искусства и даже создавшей новые, сама по себе говорит о существенном сдвиге нашего сознания в сторону пространственной парадигмы мышления. Не удивительно, что и история в таком мышлении представляется звеном фотографий, связанных между собой лишь строгой последовательностью и логикой пространственных связей. Собственно, время так и определяется в современной философии. Так, например, звучит его определение в одной из энциклопедий: «Время (филос.) – форма последовательной смены явлений и состояний материи» (СЭС, 1990 г.). В другой энциклопедии время в буквальном смысле имеет формальное определение, ничего не говорящее по существу определяемого понятия:

«Время – одна из основных (наряду с пространством) **форм** (выд. мною – *свящ. В.С.*) существования материи...» (Философская энц. Т. I).

В этом все дело: материализм ведет к тому, что время воспринимается исключительно как последовательная смена

пространственно-материальных слепков-фотографий с потока жизни. Эта парадигма сегодня стала всеобщей. Даже в обыденном сознании время заменяет собой пространство и служит мерой пространства. Так, например, мы говорим: «Этот путь короче минут на пять». В такой картине мира только пространство имеет подлинное бытие, время же имеет бытие мнимое – оно для современного человека виртуально. Что касается Вечности, то ей в парадигме мышления современного человека места почти не находится; если и говорится о ней, то употребляют этот термин в значении очень длительного, трудно измеряемого, но все же ограниченного периода. Парадокс заключен в том, что, приходя к вере, современный человек наследует именно эту пространственную парадигму мышления и фактически продолжает мыслить как материалист. Но «религиозность, – замечает Зеленцов, – и состоит в том, что человек начинает соотносить свою жизнь с провиденциальным замыслом Бога о человеке и мире, смысл которого иначе не постигаем, как только в бесконечно длительной временной перспективе и ретроспективе, а, в конечном счете, – лишь в Вечности. Истинно религиозный человек становится учеником Вечной Мудрости Бога и в соответствии с нею строит свою жизнь и свои отношения с внешним миром, сообразуясь с такими обстоятельствами, которые имеют смысл и значение не столько в пространстве, сколько во времени, и не столько во времени, сколько в Вечности» [290].

Только при наличии в сознании парадигмы Вечности прошлое и будущее мира и человека занимают необходимое место в мышлении, ибо в перспективе Вечности они связываются между собой в Промысле Божиим, который человек постигает через Откровение Божие и духовное созерцание. Эта духовная память о прошлом и духовное знание плодов будущего как плода развития, выделяет человека из всего живого и делает его соработником Божиим. Христос называет себя Жизнью (см.: Ин. 11, 25), но Он же говорит о себе: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 1, 8). Это означает, что Он знает Жизнь в перспективе Вечности – Он знает Ее начало и конец – Он есть Жизнодатель и Хозяин Жизни. Христианину, подражающему Христу, обретающему в стяжании Духа богоподобие, может приоткрываться тайна Жизни – он может узнавать Ее не только в пространственной и временной перспективе, но и в перспективе Вечности. Без образа Вечности и прошлое, и будущее, да и настоящее, становятся эфемерными и размытыми, ибо теряется нить Бытия, связующая времена и определяющая сроки созревания. Причина настоящего и прошлого находится в Вечности, поэтому настоящее наполняется смыслом и оживотворяется только связью с Вечностью, с прошлым и будущим. Для человека, мыслящего в пространственной парадигме, реальность имеет только настоящее, но в такой парадигме настоящее есть лишь мертвый слепок жизни, вырванный из

неразрывного потока Бытия. Однако и в таком взгляде на времена есть доля правды, потому что бытийная точка, связывающая падшего о чело века а с по током Вечности, открывается ему в настоящем.

«Только в триедином измерении Бытия – Пространства, Времени и Вечности – это Бытие предстает перед нами в его истинном свете и содержании, – пишет Зеленцов. – Современная наука и философия говорят о трех измерениях Бытия, подразумевая при этом три измерения пространства, и это лишает ее самой возможности правильного мышления о Бытии. Только освоив иную троицу его измерений, в которой пространство становится лишь одним из этих измерений, а Вечность высшею мерою для пространства и времени, человечество, его научные и духовные институты поднимутся на высоту познания истинной сущности и истинной природы Мироздания.

Пространственная парадигма мироздания является сегодня господствующей. Она, можно сказать, мистически обусловлена, ибо внушена нам тем духом, которого его адепты называют Мастером и Великим Архитектором природы. Мастер и архитектор занимаются конструированием пространства, гармонией пространственных соотношений частей предмета и самих пространственных предметов. Поклоняться этому духу можно только тогда, когда сам мир, творимый им, воспринимается не иначе, как только в пространственных категориях. Этим фрагментарным представлением о мире поражено сегодня сознание большинства людей» [291].

Объемное и многомерное мироустройство невозможно описать до тех пор, пока мы пользуемся плоскостным мировоззренческим взглядом. Пространственная парадигма мышления и есть такое плоскостное мировоззрение. Сквозь призму такого усеченного мышления невозможно рассмотреть, чем является культура в истинном значении. Только, научившись мыслить еще и в парадигме времени, и в масштабах Вечности, можно понять, что такое культура, в лоне которой происходит становление человека. Без календаря, фиксирующего **циклы зарождения и развития живого**, а не отмеряющего время эталонными песочными часами, культурное возделывание невозможно, ибо такой календарь хранит знание времен посева, сбора урожая, сроков беременности, роста и созревания всего живого. Органичная культура связана с временем, ибо все живое развивается во времени и имеет свой цикл развития. Бог творил в развороте времени, дни творения – это циклы созревания живого. Тот, кто не умеет соотносить свою жизнь со временем как проявлением Вечности, не знает жизни и далек от ее понимания.

Для святых отцов время – это сакральная категория, напрямую соотносенная с Вечностью. Так, например, Дионисий Ареопагит в «Божественных именах» называет Сущего «Реальностью времен». А

Максим Исповедник считает, что время – это «выход Божией благодати в чувственное» при сотворении мира. Время истекает из Вечности и является Ее отражением. Поэтому нельзя войти в Вечность, минуя время, но нельзя и войти в нее, держась за время, ибо время преодолевается Вечностью.

Пренебрежительное отношение ко времени искажает взгляд и на само пространство, потому что и пространство, и время существуют в священной связи между собой, объединяющей их в своем отношении к Вечности. Только из Вечности и из времени можно понять, чем же является пространство. Пространство, в котором отсутствует иерархия ценностей, это мертвое пространство, прошлогодний слепок бытия, не имеющий никакого отношения к жизни. Истинное пространство сакрально, как и время. Оно есть иерархическое соотношение всего живущего к Вечности, к Богу. Пространство пронизуемо Божественными энергиями – *«Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо – престол Мой, и земля – подножие ног Моих»* (Деян. 7, 48–49). Но в сознании нашего современника понятие *пространство* лишено всякой сакральности и понимается только как материальное, физическое пространство. Естественным образом такой взгляд легко переносится и на историю.

Поэтому история представляется такому человеку не как процесс созревания живого для Вечности, не как сакральное пространство такого созревания, а как последовательная смена формаций, цивилизаций, государственных устройств, осуществляемых в борьбе государств, классов, в передвижении народов в пространстве и ландшафте Земли.

Все движение мировой истории, да и вообще всю окружающую жизнь, современный человек наблюдает и оценивает, глядя на нее сквозь призму пространственной парадигмы. Такое тотальное отсутствие в мышлении категории времени и профанация понятия *пространство* говорит о неорганичном характере современной цивилизации, потому что органика жизни связана со временем. Русский язык очень точно связывает понятие *время* с рождением и развитием, ведь слово *время* в русском языке это не что иное, как *беремя* (беременность) [292], означающее одновременно и вынашивание новой жизни, и бремя становления человека для Вечности. *Время конечно!* – именно потому, что оно есть срок созревания (беременности) для Вечности. Нельзя продлить срок этой беременности, ибо погибнет и дитя, и мать. И тот, кто думает, что временный мир будет существовать бесконечно долго, – глубоко заблуждается, а, стало быть, не готов к рождению. Но почти все современное человечество живет так, как если бы мир существовал вечно. И если оно и представляет себе грозящую ему катастрофу, то только так, как в американском апокалиптическом кино, где обязательно находится герой, спасающий человечество и

продлевающий срок его жизни в этом временном мире. Однако всякая попытка отодвинуть время рождения погибельна для мира и человека, ибо все жизненные ресурсы этого мира – это ресурсы, обеспечивающие развитие, созревание и рождение человека в Вечность – для этого они отпущены человеку.

Косвенное подтверждение этому мы находим в том, что текст Библии подчинен коду [293], выражаемому числом 7, ведь сроки беременности всех живых существ кратны числу семь. Можно сказать, что число 7 символически выражает свойство всей органической жизни – начинаться от семени и созревать. Недаром число 8 символизирует уже саму Вечность и Бесконечность (∞) – переход за пределы числа 7 к числу 8 символизирует созревание в утробе рождения и переход в Вечность. Вообще время в Библии измеряется седмицами: пророк Даниил, говоря о времени рождения Мессии и разрушения храма, выражает его в седмицах. Но это означает, что время события, о котором пророчествуется, определяется сроком созревания, а так как сроки созревания Богу известны, то известно и время, к которому произойдет это созревание.

Ньютоновское представление о мире как о механизме давно разоблачено самой наукой, но этот миф продолжает жить в современном сознании, он мешает нам понять, что мир есть не мертвый механизм, а живой организм, объединенный энергиями жертвенной Любви Божией и Его мудрым Промыслом. Эта объединяющая реальность мира выше реальности каждого отдельно взятого явления, организма, вещи, и все в мире несет на себе отпечаток этой высшей реальности. Можно сказать, что и сама реальность этого мира происходит из реальности этого объединяющего мир начала. Поэтому знает по-настоящему мир только тот, кто ведает именно эту, стоящую над физическим миром, реальность, то есть реальность *метафизическую*. Эту реальность святые отцы (преподобный Максим Исповедник, преподобный Иоанн Дамаскин) представляли как идеи-логосы, которые берут свое начало во Святой Троице, в Ипостасном Логосе. Таким образом, мир объединен еще и смыслами. Метафизически мир всегда являет человеку некую тайну, и к этой тайне человек может быть приобщен только через таинства, соединяющие его с метафизической, а не механической реальностью. В этом смысле история – это не механически (только лишь последовательностью, то есть пространственно) связанные друг с другом события, а живой, органичный и единый процесс, раскрывающий и осуществляющий универсальный Смысл и Цель Бытия. Поэтому в истории всегда остается неразгаданная и недоступная в этом мире человеку тайна становления жизни. Когда мы усваиваем это новое представление о целостном и одновременно раздельном в явлениях мире, мы начинаем правильно отражать в своем сознании действительность.

Следует обратить внимание на то, что технологическое мышление новой эпохи очень сходно с оккультным. Современный человек легко переходит от технологии материальной к технологии духовной, ибо и в науке, и в оккультизме существует строгая зависимость между технологией и результатом технологических манипуляций. Но манипуляции эти возможны только между тем, что находится в пространственном влиянии. Оккультизм уже в себе самом содержит такое пространственно-материалистическое мышление. Время в оккультизме – это время реакции, взаимодействия между объектами, значит, оно определяется через пространственные отношения, как, например, в астрологии, где временная точность необходима лишь для определения планетных влияний. Парадигма мышления остается той же.

Оболенный пространственной парадигмой мышления современный человек, используя различные технологии, «успешно» освобождает себя от необходимости осваивать парадигму временно го мышления. Он создает искусственный мир машин, извлекает энергию из материи, вторгаясь в генетику, извращает рождающую природу. Но такое преодоление в полноте даст ему антихрист с помощью оккультных технологий. И здесь видится самый большой соблазн человечества на пути к Богу. Антихрист и будет тем человеком, который через оккультизм легко приведет того, кто принимает подобный способ познания за мышление, верно отражающее действительное положение вещей, – к вере, но не в Бога, а в антибога. Есть одно коренное свойство, объединяющее все продукты такого технологического «творчества», – они не могут воспроизводить себя или утрачивают это главное свойство всего живого, а, следовательно, подлежат тлению и уничтожению. Апокалипсис – это не бабушкины сказки, а закономерность отступления от основ Жизни. И это отступление происходит прежде всего по причине исчезновения из мышления современного человека категории времени и Вечности.

Однако надо помнить о том, что в земной жизни мы существуем одновременно в сакральном времени и пространстве, и крен в любую сторону может стать для человека поводом к духовному бесплодию. Языческие народы хорошо ориентировались во времени, они знали циклы развития живого, причем масштабы некоторых циклов у них несопоставимы с земными масштабами – это говорит о том, что они знали жизнь в гораздо более широкой перспективе, чем современный человек. Если они отмеряли их, то, значит, они их учитывали в своей жизни – пользовались этим сокрытым от нас знанием. Но при том, что им было ведомо время созревания чего-то такого, о чем современный человек только смутно догадывается, у них была нарушена священная иерархия, в конечном итоге это духовное невежество вылилось в поклонение бесам. Современный человек не знает ни времени как цикла рождения, потому что не ведает своего

духовного происхождения, ни пространства в его священной иерархии, поэтому он обречен на духовное бесплодие.

О некоторых проблемах истории

Пожалуй, нет более консервативной области знания, чем история, и, похоже, что именно по отношению к ней существует и наибольшее количество стереотипов сознания, расставание с которыми происходит наиболее болезненно, ибо история – это настоящее, обращенное в прошлое. И если что-то меняется в нашем восприятии истории, то мы тут же должны будем изменить и наше отношение к настоящему.

Без концептуального отношения к истории – она становится необозримым складом исторических событий и фактов. «Избыток первичной информации и слабая разработанность принципов систематизации, – писал известный историк Лев Гумилев, – особенно болезненно отражаются на истории. Ведь одна только библиография занимает тома, разобраться в которых иногда не проще, нежели в самих научных проблемах. У читателя есть потребность в том, чтобы увидеть одновременно всю совокупность событий или все способы их становления, а не многотомный список названий статей, по большей части устаревших. Правда, – замечает Гумилев, – в старинной и отчасти забытой историографии известно несколько попыток ввести в эту область системный метод, но, в отличие от представителей естественных наук, их авторы не встретили ни понимания, ни сочувствия. Концепцию Полибия ныне рассматривают как изящный раритет, Ибн Халдуна (XIV в.) – как курьез; Джамбаттиста Вико упоминается только в истории науки, а грандиозные, хотя, пожалуй, неудачные конструкции Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби стали поводом для того, чтобы вообще отказаться от построения исторических моделей. Результат этого процесса однозначен. Поскольку всю совокупность исторических событий запомнить невозможно и поскольку при отсутствии системы нет и не может быть общей терминологии, то даже общение между историками затрудняется год от года» [294].

Сам Гумилев был, пожалуй, одним из последних систематизаторов – он ввел в историю новые понятия: ландшафт, климат, пассионарность – и на этой основе систематизировал историю. По его мнению, русская народность родилась из смеси алан, угров, славян и тюрок, которая переваривалась в этом климатическом, ландшафтном и пассионарном котле. Но американские генетики доказали, что 70% населения нынешней России имеют особый ген (у мужчин – галогруппа R1a1 в Y-хромосоме; у женщин в митохондриальных кольцах ДНК), который без изменений передается от предков на протяжении тысячелетий. Этот ген и является отличительным генетическим признаком русского этноса. Так что

никакого генетического смешения – этногенеза, – на котором настаивает Гумилев, не произошло. Генетические коды обладают особой устойчивостью; климат, ландшафт не оказывают на эти коды того действия, которое им приписывал Гумилев. В историософских подходах он находился под влиянием дарвинизма и марксизма. Но результаты исследований генетиков, открывших свойства генетического механизма, были опубликованы недавно, и, естественно, Гумилев не мог о них знать.

И климат, и ландшафт, а уж тем более пассионарность (она, очевидно, обусловлена и генетически) влияют на историю. Это вполне осязаемые категории и даже просто материальные. Однако это категории, относящиеся к природе, – их влияние на историю этой природой и ограничено. Большее влияние на историю имеют идеи – мировоззрение. Но в рамках материализма систематизация Гумилева была поистине переворотом в истории. Хотя пока еще никто серьезно не оспорил доводы Гумилева, но до сих пор его концепция вызывает серьезное недоверие у историков.

Если там, где очевидны выводы и осязаемы факты, но это все равно не принимается, то сколь рискованно будет высказаться о том, что невидимо и неосязаемо, хотя и вполне замечаяемо. Но я все-таки рискну сказать несколько слов о невидимом влиянии на историю. Это именно несколько слов – первые наброски метафизики истории, а не полноценная богословско-философская концепция ее.

В одной из популярных ныне телепередач, посвященных истории, «Суд времени», оппоненты заспорили о том, predetermined ли была революция 1917 года. Один из них, подытоживая возникший спор, сказал, что невозможно соединить понимание революции как наказания Божия с представлением о ней, как результатом загнивания государства и вовремя не предпринятых мер для того, чтобы ее избежать. Собственно, возникший спор – это спор о том, кто делает историю: Бог или человек? Но с православной точки зрения этот вопрос бессмыслен, ибо исторический процесс – это процесс Богочеловеческий, поэтому иное решение этого вопроса – это неправильное решение (в Православии оно называется еретическим). Однако возникает главный вопрос: как же совместить свободу человеческого делания в истории с вмешательством в историю Бога? Как Бог может, не нарушая этой свободы, осуществлять Свой Промысл? Как идеальное совмещается на поле истории с относительным, с природным, если история – это чаще всего выбор между злом и еще большим злом, если политика – это искусство возможного, а не желаемого?

Исторический процесс принято всецело отождествлять с идеей развития. Под этой идеей чаще всего понимается бесконечно возрастающий материальный прогресс. Однако смысл исторического процесса заключен в том, чтобы войти в вечную жизнь, где человек

вечно будет совершенствоваться и развиваться, ибо он призван к такому совершенству, которым обладает Бог (см.: Мф. 5,48). В земной жизни это развитие отнюдь не всегда возрастающее, наоборот, – оно связано с застоями, скачками, катастрофами, кризисами – о равномерном развитии здесь не может быть и речи. На этих уроках учится человек. Даже апокалипсис есть лишь ступень такого развития. В этом свете и политика, и экономика, и экология, и демография приобретают совершенно иной смысл, не тот, который мы вкладываем в эти понятия при материалистическом взгляде на мир.

Подковерная борьба элитных кланов за власть, которой, как утверждают известные политологи, определяется политика, – на самом деле является лишь внешним проявлением того движения временного мира в Вечность, который управляется Богом, а вовсе не дьяволом или политиками, имеющими доступ к рычагам управления обществом. Ибо Бог мудрее всех мудрецов и самого дьявола. Поэтому дьявол и мудрецы мира сего оказываются в услужении у Бога, хотя и находятся в полной уверенности, что именно они управляют миром.

Рабовладение, феодализм, капитализм, социализм, модерн, пост-модерн – термины, привычные для нашего исторического менталитета, но малозначащие в масштабном контексте. Вообще контекст меняет наши оценки, ибо в контексте Вечности оценки чаще всего меняются на противоположные – для Вечности бесценен любой опыт, даже и отрицательный – на нем человек учится не повторять ошибки. На самом деле все выше описанные исторические и политические реалии являются надводной частью другой, универсальной и всеобъемлющей реальности движения от небытия к Бытию, которым управляет Бог. В этом движении даже катастрофы являются лишь переходами к иным формам Бытия. Разрушающий и здесь трудится для Бога.

Беда современного сознания состоит в том, что в его мировоззрении совершенно отсутствует даже малейший намек на Промысл Божий. Уже в XVIII веке из лексикона, а вместе с этим и из кругозора русской интеллектуальной элиты исчезла такая богословская категория, как Промысл. Поэтому и в историософии с тех пор можно наблюдать антропологический крен – главным делателем истории сделался человек. Влияние Бога на историю, даже если и признается Его существование, не учитывается – Бог остается в стороне от Своего творения, тем более от истории.

Или под влиянием Гегеля, наоборот, совершенно не учитывалось влияние личности на историю, ибо история, по Гегелю, есть саморазвитие Абсолютного Духа – личность в ней существует только для этого развития. И в том, и в другом случае мы имели в результате крайности в подходах к истории, через которые история истолковывалась неверно – как социальное движение или как натуралистическое.

Собственно, такие историософские подходы были следствием самого характера эпохи, в которой вера и культура, Церковь и общество были отделены друг от друга. Сегодня можно наблюдать сближение этих сфер, поэтому с особой остротой встает перед обществом проблема культуры, до сих пор еще не осмысленная ни богословски, ни философски, ни даже лингвистически.

Если тема культуры и поднималась такими ее пророками, как Пушкин, Гоголь, Достоевский, то в самом подходе к теме всегда присутствовала некоторая отвлеченность, граничащая, а часто и переходящая в прямой богословский натурализм и утопию. Поэтому конкретного воплощения эти романтические грезы не могли получить. Но тема была заявлена и на протяжении всего девятнадцатого и двадцатого века неоднократно снова всплывала.

Духовный выбор России

Сегодня наш народ стоит перед выбором своего исторического пути – и от личностного духовного усилия будет зависеть наше будущее. Момент выбора ответственен – духовная ошибка, совершенная при этом выборе, может стоить миллионов человеческих жизней – она надолго может приостановить процесс воплощения в истории истинной (целостной) христианской идеи – *идеи богочеловечества*. Именно ее русский народ воспринял как свою национальную идею.

Исторический выбор всегда совершается в уникальных для своего времени условиях. Но нынешний выбор накладывает особую ответственность, потому что он совершается, во-первых, – уже в период духовного возмужания, во-вторых, – в труднейших условиях: в момент трагического разрыва со всем органическим укладом народной жизни, во время беспрецедентного еретического нивелирования сознания. В такой момент очень важно осознать: где же истинный корень народной жизни и почему произошел отрыв от этого корня?

Нельзя построить будущее, не развязав узлы, неверно завязанные в народной душе в прошлом, ибо эти узлы прерывают в ней циркуляцию токов жизни и губят ее. Неверный узел – это узел, навязанный душе расчлененным (нецеломудренным) подходом к целостному бытию. Такой не целостный подход к жизни разрывает связь с целостным абсолютным Бытием – с Богом. Абсолютизированная частичность – главный признак всякой ереси; если она не осознана как частичность, то это непременно приведет душу народа к серьезным, а порою, и к смертельным болезням. Поэтому так важно осознанно отнестись к своему прошлому и, прежде всего, к ошибкам в этом прошлом, ибо, кто не извлекает уроков из прошлого, тот обречен на повторение ошибок прошлого в будущем.

Когда падает умирающее древо и рассыпается в труху, то этот

распад есть только внешний результат каких-то глубинных внутренних процессов. Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал о современном ему монашестве:

«Это роскошное древо зеленеющее, но изнутри сгнившее. Первая же буря повалит его. А с ним и судьба России». Судьбы монашества святитель связывал с судьбами России. К сожалению, его слова оказались пророческими. Нельзя объяснить все происшедшее у нас только западными или восточными влияниями – это лишь внешние факторы, способствовавшие ослаблению влияния Церкви. Ведь было же что-то внутри у нас гнилое, что откликнулось на эти дурные влияния. Церковь – это онтологический и мистический центр мира, «соль земли» (Мф. 5, 13), то есть то внутреннее животворное ядро всей жизни на земле, которое определяет внешние процессы. Поэтому уместно искать именно в нашей церковной жизни, если не причин, то хотя бы условий, которые способствовали появлению на нашей, русской почве идеологического (частичного) подхода к жизни. Искать надо в монашеской среде, ибо судьбы Православия, по слову святителя, зависят от крепости монашества.

Центральный духовный узел Русской истории

Центральный духовный узел всей Российской истории – это спор «стяжателей» с «нестяжателями». Эти направления были лишь проявлением необходимых аспектов целостной духовной жизни Церкви – соборного и личностного. Они духовно дополняли друг друга, взаимно влияли друг на друга и были лишь различными проявлениями одного и того же Духа. Недаром Церковь канонизировала двух представителей этих направлений: Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. В лице двух святых Церковь как бы признала законность и необходимость этих направлений.

Поэтому правы те, кто говорят, что никакого спора «стяжателей» с «нестяжателями» не было, и этот спор выдумали профессора истории. Да, спора «стяжателей» с «нестяжателями» не было: это была нормальная взаимодополняющая жизнь Церкви, а преподобный Нил Сорский и преподобный Иосиф Волоцкий вообще не знали спора. Конфликт возник у их последователей. Проблема заключалась в другом, – в том, что победило все-таки (хоть и на время) одно направление – «стяжателей», ибо нормальная церковная жизнь потеряла взаимодополняющую полноту – из нее постепенно стала исчезать духовная вертикаль личностной устремленности к Богу, и все больше и больше стала вытягиваться горизонталь соборно-социальной обращенности к земле. Можно сказать, что церковная жизнь все больше и больше утрачивала характер крестоношения, ибо из креста исчезала его основа, – духовная вертикаль. Достаточно взглянуть на катехизические определения Церкви, чтобы понять, что мы восприняли именно эту сторону церковной жизни как основную.

Все школьные определения Церкви содержат непременно мысль, что Церковь – это **общество** людей... Но такое определение ничем не отличается от лютеранского, где Церковь понимается именно как социальный институт.

Об этой тенденции можно говорить, как о тенденции, увлекающей жизнь Церкви в сторону частичного устройства духовной жизни, уводящей от Креста, к которому изначально была предназначена и призвана Церковь, ибо духовный крест монашествующих все больше и больше склонялся к земле, – социальной горизонтали, потому что личностная вертикаль его, устремленная в Небо, была надломлена и уязвлена происками мамоны. Была нарушена духовная иерархия, ибо монашествующие, реализующие духовную вертикаль, являются в Церкви живыми свидетелями подлинного христианского облика человека. Если исчезает или ослабляется это свидетельство и связь, то страдает все общество – ослабляются и социальные его связи. Поэтому обе тенденции, хотя и необходимы, но отнюдь не равноценны.

Частичность имеет возможность развиваться только за счет паразитации на духовном импульсе, который должен был бы удовлетворить назревшую в Церкви духовную потребность; но в силу того, что истинные (целостные) духовные ответы на эти потребности даются не сразу, – они вызывают дольше, чем частичные – частичность получает возможность урезанного развития. Сама по себе эта часть не является ни дурной, ни хорошей. Хороша она тогда, когда органично входит в целостное знание о жизни и плоха тогда, когда изолируется от этой целостности, становится самодовлеющей и самодостаточной. Целостность – это образ подлинного, совершенного бытия, а частичность – печальное последствие грехопадения. Но *когда «настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится»* (1 Кор. 13, 10).

Смещение в сторону частичности произошло в споре «иосифлян» и «заволжцев». Казалось бы, Церковь идеологически и духовно чуралась Запада, но парадокс этого события заключается в том, что смещение произошло именно в ту сторону, от которой отталкивались, – мы восприняли тогда ту частичность, которая в наибольшей мере свойственна Западу. Прот. Георгий Флоровский писал об этом споре: «В известной мере Миллер был прав: “латинское становилось нам тогда ближе греческого”. И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим это столкновение нового и старого, латинского и греческого... Внимание историков привлекал обычно больше всего спор о монастырских селах, еще пререкание о казни еретиков. Но это только поверхность, а подлинная борьба проходила в глубинах. И спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала... Осифляне всегда именно собирают или строят, – никогда не творят и не созидают... Неверно

изображать их традиционалистами, – Византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а местная традиция была и не очень древней, и довольно случайной. Гораздо крепче старине именно противники осифлян, заволжцы. Осифлян скорее нужно признать новаторами, – в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции... В самом замысле и задании прп. Иосифа есть внутренняя опасность, не только в его житейских искажениях или приспособлениях. Эта опасность – перенапряженность **социального внимания** (выд. мною – *свщ. В.С.*)» [295].

Вот эту «перенапряженность социального внимания» и принесла победа «стяжателей». Назревший духовный импульс (потребность в социальной активности) был использован духом частичности для паразитации на нем.

«Побеждает бытовой или “социальный” идеал, – характеризует эту победу Флоровский, – и в духовном обиходе среднего москвитянина второй половины XVI века уже нет места для созерцательного делания» [296]. Воцарение такого частичного подхода надолго исказило целостный духовный облик Православия. Лучшее доказательство тому – это то, что святость оскудела в эпоху торжества «стяжательства», так как она рождается только на кресте, но крест не воздвигался, церковная жизнь была слишком обращена к земле своей соборно-социальной горизонталью.

В этом духовном повороте видится источник всех последующих бед: влияние этого частичного выбора можно проследить вплоть до наших дней, ибо сегодняшнее всеобщее поклонение мамоне есть прямое следствие тогдашнего духовного выбора. Последовавшее за этими событиями развитие России под влиянием западного (индивидуалистического) начала было извращенной реакцией на частичность в церковном сознании. Дух всегда стремится к целостности, – и потому Он подавал особую благодать для восполнения недостатка личностного начала, но этим благодатным призывом воспользовались те, кто развивал в себе индивидуалистическое секулярное начало. Хотя индивидуализм зарождался и укреплялся на этой не предназначенной ему энергии, в нем не могло осуществиться личностное обновление, потому что слишком занижены были идеалы, слишком прагматические цели осуществлялись. О «нестяжателях» прот. Георгий Флоровский писал: «Заволжское движение было несравненной школой духовного *бдения*. Это был процесс духовного и нравственного сложения христианской личности... Разногласие между иосифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности» [297].

Индивидуализм рождает в человеке безумную гордыню и, пробуждая в нем животное начало, постепенно вырождается в стадность. Также и горизонтальный крен к соборно-социальной деятельности привел к вырождению понятия соборности в коллективизм, который аналогично вырождается в стадность. И в том, и в другом случае неизбежно подавлялась свобода. Отказ от свободы изменял облик человека – из хозяина жизни, наследника ее, он становился рабом страстей и греха, рабом того мира, который он собирался покорить своей социальной деятельностью. Этим он отказывался от личностной, духовной реализации, ибо *«где Дух Господень, там свобода»* (2 Кор. 3, 17). Даже, когда импульс личностного начала не отдавался индивидуалистическим устремлениям и давал первые робкие, но истинные всходы, как это было с русской литературой и философией, то происходило это, хоть и благодаря церковному влиянию, но все-таки за церковной оградой. Это было мирской компенсацией церковной неполноты.

Соборно-социальная тенденция без личностного делания оказалась малопродуктивной. На импульсе потребности социального воздействия на мир спаразитировал дух социализма, который породил разрушительный для личностного становления тоталитаризм. И внутри Церкви эта тенденция имела направление не к соборности, а к коллективизму. Плоды этой деятельности мы пожинаем сегодня в таком явлении как младостарчество, где коллективизм превращается в настоящий тоталитаризм. И в этом смысле мы ответственны за все, что произошло впоследствии. Отказавшись от целостного делания, мы отдали творческий импульс этого начала губительной частичности. Сегодня, когда мы совершаем свой выбор, осознание этого исторического греха необыкновенно важно, ибо до тех пор, пока мы не реализуем этот импульс, – частичный дух будет иметь возможность паразитировать на нем. И тогда своим сегодняшним выбором мы примем на себя ответственность не только за наше прошлое, которое понятным нам становится из настоящего, но и за будущее, которое всегда наследует ошибки и грехи прошлого, и настоящего.

Духовный смысл поляризации

В кризисные эпохи всегда происходит духовная поляризация – смещение к абсолютизированным частностям, крайностям. В такой поляризации выражается антихристианский дух. Это *«царство, разделившееся само в себе»* (Мф. 1, 25). Эти крайности, несмотря на внешнюю вражду, на какой-то мистической глубине сходятся и объединяются: в обоих случаях неизбежно предается на попрание личностное начало и происходит деградация к животному состоянию, к стадности. Эта поляризация имеет различные масштабы. К примеру, если Запад, по отношению к Востоку, тяготеет к крайностям

индивидуалистического порядка, то Восток, по отношению к Западу, к крайностям лжесоборного. Но и внутри этих конфессиональных регионов происходила та же поляризация, только она носила несколько иной характер. Бурное развитие на Западе индивидуалистических устремлений было извращенной компенсаторной реакцией на законническое ограничение свободы в эпоху Средневековья. Но само это индивидуалистическое развитие было бы невозможно без подлинной потребности личностного делания. Эпоха Возрождения прошла под углом обращенности к человеку – и это заострило вопрос о личностном становлении человека. В самой этой эпохе чувствуется напряженный импульс личностного делания. Как и каким духом он был использован? – это уже другой вопрос, но отрицать наличие этого импульса, значит, неверно понимать исторический процесс, приписывая созидательную, творческую силу дьяволу. Однако по мнению святых отцов, дьявол такой созидательной силой не обладает. Как говорит преподобный Авва Дорофей: «злоба не имеет никакой существенности, ни состава, но получает бытие от нашего нерадения и опять истребляется и уничтожается нашим тщанием» [298].

Во всех оккультных, герменевтических источниках и в некоторых еретических учениях имеется идея о двойственности, которая содержится в самом Божестве. Например, эвиониты верили в двойственное сыновство в Боге.

«Двое, – учили они, – были порождены Богом: один из них – Христос, другой – дьявол» [299]. Павликиане евхиты считали Сатанаила демиургом-создателем. В герменевтике, где главным персонажем является Меркурий-Гермес, по имени которого и названо само оккультное учение, Гермесу-Меркурию присваиваются изначально черты двойственности – его и называют в оккультизме двойственным – *Mercurius duplex*. Во-первых, – он обладает в одинаковой степени свойствами лучей Солнца и Луны, из них он образует философский магнит, который и привлекает к себе любителей меркурианской мудрости. Во-вторых, – он уже в своей и материальной, и духовной природе является гермафродитом. В оккультных учениях Бог тождествен с миром, а, стало быть, двойственность мира – добро и зло в нем присутствующее, содержится и в Боге.

Но все эти оккультные и герменевтические представления о раздвоенности в Боге, на наш взгляд, являются лишь перенесением на Бога и мир той двойственности и разделенности, которая имеется в сатанинском царстве, разделившемся в самом себе (см.: Мф. 12, 25). Дуализм – это реальность и многие соблазняются этой реальностью, как сущностным свойством бытия. Однако надо помнить о том, что это реальность падшего мира, а, стало быть, временная реальность, которая будет преодолена, когда мир будет восстановлен в своем

единстве, когда падет и самоуничтожится разделившееся в самом себе царство сатаны.

Духовные силы, действующие в истории

Чтобы яснее осознать духовный смысл поляризации необходимо сделать отступление в чисто теоретическую область. Без уяснения этого невозможно правильное ориентирование в истории.

В историческом процессе можно выделить реально существующую закономерность, по которой взаимодействуют духовные силы. Попробуем, хотя и упрощенно, смоделировать эту закономерность. Разумеется, этой моделью невозможно охватить всего того многообразия духовных течений, которые реально участвуют в историческом процессе. На самом деле он носит более сложный, более цельный характер. Намеренное упрощение этого процесса лишь позволит нам выявить основные духовные течения истории. Хотя работа подкреплена конкретными историческими примерами, поставленными в неожиданный контекст, но это не столько рассказ об истории, сколько рассказ о внутреннем мире человека, откуда и исходят все злые помыслы, ибо история в духовном смысле – есть лишь разворачивание во времени содержания души человека (человечества). Мир – есть отражение нас самих. Несправедливость и агрессивность мира – это агрессивность и несправедливость в нас самих. Поэтому и неустроенность Российской жизни – есть лишь неустроенность нашей собственной души. И попытки исправить мир подавлением агрессии и установлением внешней справедливости – не прибавляют в мире справедливости и не делают мир менее агрессивным. Бог управляет миром и историей не внешним образом – не произволом и агрессивными карами, а через свободу человека, через его внутренний мир. Утверждая Божественный произвол, – полицейский надзор и кары – мы переносим на Бога человеческое несовершенство и этим утверждаем несовершенство Самого Бога. Правильное понимание Промысла Божия должно являться не только оправданием Божества (теодицеей), но и утверждением Его Совершенства.

Несомненно, историю составляют исторические факты – их нельзя обойти – их можно только интерпретировать. Христианство исторично, потому что Боговоплощение, Распятие и Воскресение Иисуса Христа – это главные факты истории, без которых невозможно правильное понимание истории, ибо они открывают нам главный смысл исторического процесса. Эти события являются и главной точкой отсчета для любых интерпретаций. Можно, однако, свести историю лишь к собиранию фактов, – к ее объективации, а можно свести ее к субъективному восприятию – исключительно к интерпретациям. Но история совершается не только во внешних фактах, а и во внутреннем изменении человека – эти изменения тоже

входят в число исторических фактов. Подлинная история вырисовывается только в мудром сочетании объективного и субъективного подхода. Главным субъектом истории является Бог, поэтому Его субъективное восприятие истории полностью совпадает с ее объективацией. Субъективное восприятие истории человеком может отдаляться от ее объективного значения, а может приближаться к субъективно-объективной Божественной интерпретации, но только в той мере, в какой человек реализовал в себе богоподобие. Другими словами, объективный взгляд на историю прямо зависит от субъективного, но рожденного в том субъекте, который устремлен к преподобию Богу.

Та модель исторического процесса, о которой здесь будет разговор, выделена не столько из наблюдений за историей, сколько из наблюдений за душой человека.

Исходя из этих наблюдений, можно сделать вывод о том, что в историческом процессе взаимодействуют три силы: Первую силу можно назвать **Промыслительной**, через нее действует Божественный Промысл в истории. Она действует преимущественно через личностное начало, – через человека, ибо он реализует Божественную волю в мире. Поэтому без Промысла Божия ничто не совершается в общественно-исторической жизни.

Человек, действуя в этом мире в соответствии с Промыслом Божиим, проявляет себя как свободное существо, как личность. Но человек может замкнуться на себя, забыв о своем предназначении: в этом случае он проявит своеволие. Это чисто человеческое участие в истории нужно выделить в отдельную силу, которую можно назвать **волевой или индивидуалистической**.

Третью силу образует природно-космическое, социально-родовое начало. Это косное начало в истории, действующее по железным законам. Древние называли его «роком», «фатумом», «судьбой». Оно олицетворяет безличные силы истории. Эту силу можно назвать *родовой, космической* или **циклической**, потому что родовое и космическое начало строго подчинено законам и циклам. Человек своей пассивностью может действие этой силы увеличить, а может личностным усилием преодолеть ее действие. В истории эта сила фактически действует через человека, как, впрочем, и две другие, ибо в человеке образ трояственности, как это утверждали отцы, отражен с наибольшей очевидностью. Даже тогда, когда эта безличная сила по установленным Богом законам отвечает на нечестие человека его наказанием – это происходит все равно по воле нечестивого человека, делающего свой выбор. В книге Левит говорится о том, каким образом наказывался нечестивый человек: *«Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость... Чтоб и вас не свергнула с себя земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула народы, бывшие прежде вас; ибо если кто будет делать эти мерзости, то души*

делающих это истреблены будут из народа своего» (Лев. 18, 22–29). Таким образом, не Бог наказывает человека, а человек, нарушая установленные Богом законы духовного и материального бытия, подвергает себя и окружающий мир разрушению.

Русский религиозный философ Н. Бердяев, рассуждая о времени, писал, что в истории действуют три времени: экзистенциальное, историческое и циклическое (природное).

Историческое время имеет горизонтальное направление, причем это векторное направление, – направление в одну сторону, поэтому оно необратимо. Оно обладает уже определенной жесткостью, хотя характер его течения определяется волевым усилием человека. Векторное направление истории – это осмысленное ее движение от сотворения к завершению. Понятие прогресса в бесконечно длящейся истории – это сужение христианского понимания истории, но без христианского учения об истории такое понятие было бы невозможно. Христианский эсхатологизм в таком зауженном виде превращается в идею вечно прогрессирующего земного царствия (Царствия Божия на земле). В языческом мировоззрении не содержалось представления о кардинальном изменении человека и мира. У язычников мир вместе с человеком совершал циклическое движение – и поэтому всегда возвращался к своему истоку. Идея циклической истории, – периодически возникающего и исчезающего мира рождается там, где происхождение мира мыслится как эманация Божества, причем независимая от Его воли. Там же, где мир творится Богом, всегда история имеет направление и смысл, который видится в преобразовании мира, вхождении его в вечность. Поэтому история завершается концом мира.

Природное, **циклическое** время движется по кругу, оно фатально обречено на повторение определенных циклов и постоянно возвращается к исходной точке, хотя каждый цикл имеет и свои особенности. Движение его совершается по железным, изначально установленным законам. Это время не столько астрономическое, сколько астрологическое, – время, связанное с судьбой человека, с неминуемым роком. Через это время «вечность» тотально вторгается в жизнь человека, подавляя его свободу и превращая его в часть огромного космического механизма.

Экзистенциальное время имеет вертикальное направление к духовным высотам, оно трансцендентно историческому и циклическому времени – и имеет соприкосновение с ними в одной единственной точке, которую можно охарактеризовать как настоящее. Через эту точку осуществляется связь с источником жизни, через нее экзистенциальное время втекает в историческое и циклическое. Можно сказать, что жизни, в высшем смысле, вне этой точки нет, ибо прошлое уже миновало, а будущее еще не наступило. «В Церкви все прошлое является настоящим, – пишет архимандрит Иустин

(Попович), – и все настоящее прошлым, – более того: существует только беспредельное настоящее» [300]. Блаженный Августин называл это время «вечным-настоящим». Вхождение в это «вечное-настоящее» время совершается свободным личностным усилием. Это область чистой свободы, поэтому название время к нему приложимо только условно [301]. Это то время, которое находится вне времени – и потому в этом времени всегда есть связь с Вечностью. Но приобщение к Вечности возможно только эсхатологическим преодолением времени. Через Вечность преодолевается конечность времени (его цикличность), а также его необратимость (векторное направление). Будущее через экзистенциальное время связано с настоящим – и даже может оказывать на него влияние, например, идея будущего Царствия Небесного активно формирует настоящее. А настоящее связано с прошлым и также может оказывать на него влияние, ибо экзистенциальное время объединяет и преодолевает в себе все времена. Поэтому из экзистенциального времени, как полноты всех времен, возможно и знание о будущем. Пророчество может быть изречено только тем, кто живет, соизмеряя свою жизнь с «вечно-настоящим» временем.

Человек живет сразу во всех трех временах, вернее, имеет возможность жить, потому что в экзистенциальное время он входит свободно. Поэтому человек, с одной стороны, имеет свободу выбора своих действий, с другой, – его свобода ограничена векторным и циклическим направлением исторического и природного времени, законами цикла и необратимостью истории. **Синергическое взаимодействие указанных выше трех сил в трех временах и определяет ход истории** [302].

Крайности и противоположности могут быть примирены только инстанцией находящейся выше этих противоречий. Божественная Премудрость обладает способностью к универсальному синтезу, в котором возможно схождение и даже органичное срастание противоположностей, ибо все бытие подчинено этой высшей Инстанции – оно создано, управляемо и направляемо к преображению и вечной жизни Богом.

Но у человека может быть неправильное, фрагментарное представление об историческом временном процессе – он может думать, что исторический процесс происходит только в циклическом времени – такая зацикленность чревата серьезными духовными болезнями. Точно также и уклонизм в историческое векторное время рождает ложную идею вечного прогресса, которая оказывается несостоятельной. Сегодня и сама наука свидетельствует о конечности прогресса. Только в экзистенциальном времени разрешаются противоречия циклического и векторного времени, ибо оно соотносит временное с Вечностью. Конечность и временность преодолеваются преображением жизни, которое совершается в «вечном-настоящем»,

или экзистенциальном времени.

Действие Промысла Божия в истории осуществляется через три силы, но преимущественно через личностное начало, через свободу человека. История – это выбор, это личностная встреча человека с Богом. То, что Бог предназначает миру, человек, по своей свободной воле, способен или принять, или отвергнуть. Когда человек действует в соответствии с волей Божией, то и природно-космическое начало подчиняется этому провиденциальному импульсу и начинает в соответствии с определенными ему законами воплощать в историческую плоть, то, что было определено миру Богом. Но это недостижимый для падшего человека идеал: человек постоянно проявляет в истории своеволие (несвободную волю), тем самым вступая во вражду с Промыслительной силой. Тогда косное, циклическое начало выполняет функцию сдерживания этих своевольных порывов. Бог через это начало корректирует движение истории. Когда человек отдается во власть роковому, стихийному началу, тогда Промыслительная сила взламывает этот застой через волевое начало. Здесь и своеволие выступает в союзе с Промыслом, в этом проявляется Премудрость Божия в заботе о судьбах мира.

Эта схема отнюдь не придумана нами, а лишь подсмотрена в жизни. Она ясно вырисовывается и из христианского догматического учения, в котором эти силы объединены в едином служении Богу. Эта мысль имеет основание и в святоотеческом предании, ибо, как считали отцы, во всем творении существуют «образные отражения» Святой Троицы. Так уже эти отражения встречаются в ангелах, которые, по мнению преподобного Иоанна Дамаскина, являются вторыми *светами*, имеющими «свет от первого и безначального Света» [303]. В небесной иерархии у священномученика Дионисия Ареопагита ангельских чинов девять, которые образуются триадами. Высшие ангельские чины: Серафимы, Престолы и Херувимы составляют и высшую триаду чинов. Ангелы этого чина непосредственно от Творца исполняются сиянием нетварного света, распространяя его через другие чины на все творение. Все эти «образы троиственности» выражают идею единства, совместного действия и существования, пронизывающую все творение. Этот образ и подобие напечатлен и в человеке – как венец творения человек представляет этот образ наиболее целостно. Даже и на самом низшем уровне творения, на уровне элементарных частиц действует тот же закон единства в троиственности. Известно, что кварк, соответствующий определенному цвету, даже не может существовать отдельно от двух других кварков, с которыми он образует белый «цвет» (свет). Какое-либо устойчивое образование на уровне элементарных частиц (протон, нейтрон) возможно только в результате этого совместного существования кварков – их единства в триаде [304].

Образно идея такого универсального триединства запечатлена в

нашем иконостасе. Центральное место в нем занимает деисусный чин, в котором Богородица и Иоанн Креститель с избранными святыми и Ангелами предстоят перед восседающим на престоле Иисусом. Этот чин имеет как бы два направления: одно от предстоящих, включая весь народ, весь мир, к Иисусу; другое, – от царствующего Иисуса Христа к народу, к миру. Что этот чин выражает собой софийную идею промыслительного устройства и управления миром доказывается тем, что в некоторых списках на месте Христа изображается восседающая София, а Богородица и Иоанн Креститель изображаются с крыльями, то есть они выступают здесь в роли ангелов, софийных духов. Один дух более пассивного, женственного характера – ему же соответствует весь ряд предстоящих святых и ангелов. Другой дух более активного, мужского характера, ему же соответствует весь ряд предстоящих святых, апостолов и ангелов. Достаточно сравнить двух архангелов: Гавриила и Михаила, чтобы понять, чем отличается Богородичный ряд от ряда Иоанна Крестителя. Духами здесь названы не персонификации, а взаимодействующие иерархические системы. Поэтому далее понятие дух употребляется в самом общем виде, как дух, объединяющий чьи-либо действия. Это лишь удобный для изложения материала образ, хотя, впрочем, и имеющий определенное мистическое и персональное содержание. Этот образ выражает идею: Бог управляет миром через Свою Премудрость, через ангельские иерархии.

Ангелы – это всего лишь вестники, они осуществляют волю Божию в истории. Бог творит историю через свой Промысл, ангелы же, по общему убеждению святых отцов, способностью к творчеству не обладают. «Не ангельское дело творить» [305], – говорит святитель Иоанн Златоуст. «Ангелы не суть творцы» [306], – поддерживает его преподобный Иоанн Дамаскин. Но творческой способностью к сотворчеству с Богом наделен, по мнению отцов, человек. «Бог соделал человека участником в творчестве» [307] – учил преподобный Ефрем Сирин. Поэтому история творится и человеком, да и Бог творит историю через человека, используя ангельские иерархии. Духи действуют через человека, а человек способен функции этих духов абсолютизировать, отделить их от совместного делания. Поэтому при отпадении этих созидательных сил из целостного действия они могут обратиться в силу разрушительную. И если бы не было этого подлинного образа действия представленных выше сил, то невозможно было бы и извращенное его воплощение в исторической действительности. Всегда злая сила паразитирует на созидательной силе, на подлинном образе бытия. Зло выражается в нарушении строя и меры. Грех (зло), учил святитель Василий Великий, является через «нарушение меры вследствие порока». «Добродетель, – по его мнению, – есть... соразмерность, а безобразие – нарушение меры» [308].

Самый главный антихристианский соблазн видится в том, что из сил, действующих в истории, вытесняется Промыслительное начало, придающее эсхатологический смысл и вертикальное направление истории. Когда из этого треугольника сил исключается Промыслительное начало, сдерживающее и центрирующее действия двух других сил, тогда происходит та самая поляризация, о которой было сказано выше – волевое и циклическое движение теряют связь с тем бытийным средостением жизни, точкой Бытия, через которую происходит сообщение с Вечной жизнью, с Богом. В истории начинают действовать поляризованные духи небытия, они не имеют настоящего (то есть истинного бытия): один весь в прошедшем, другой – в еще несуществующем будущем. Поэтому во времена таких кризисных поляризаций происходит обращение или к прошлому (как, например, в эпоху Возрождения на Западе и во время раскола в России) или к выдуманному несуществующему будущему, как это бывало с социалистами-утопистами (это характерно для всех хилиастических направлений, в том числе и для коммунизма). Смысл этой антихристианской поляризации как раз и заключается в том, чтобы оторвать от центрирующей и собирающей все бытие в единое целое точки, – к краям, к частностям. А так как эта точка находится в личностном начале, то дух небытия восстает, прежде всего, на личностное начало, причем с обоих поляризованных краев. Это очень характерный признак этих духов: они враждуют между собой, но они всегда объединяются против Промыслительного начала, действующего в истории через личность.

Роль личности в истории

По грехопадении в человеке возник конфликт между личностью и его природой. Личность может обуздывать падшую природу, а может и отдаться в ее власть. Там, где личность в этой борьбе созревает и получает благодатные силы свыше для победы в таком конфликте, там постепенно происходят изменения в природе человека – она начинает преображаться. Там же, где человек подчиняется своей природе, там происходит его натурализация. Магизм, материализм, прагматизм есть только различные формы натурализма.

В истории действует человек – он совершает свой свободный выбор. Но этот выбор совершается под жестким давлением внешних обстоятельств. В одном случае, – под давлением общества, в другом, – природно-космического (натурального) начала. В таких обстоятельствах совершить подлинный выбор трудно, – человек чаще всего уклоняется от царского пути, он поработается или социальным началом, или природным. **В одном случае** – это приводит к поглощению личности социумом (своеобразный, скрытый пантеизм), – к социальному или к индивидуалистическому соблазну (эта обратная сторона того же соблазна); **в другом**, – к растворению

личности в природном начале – к натуралистическому соблазну или, наоборот, к покорению природы, поглощению ее в себя – к йогическому соблазну (это другая сторона того же соблазна).

В истории действует и диавол. Зло всегда паразитирует на добре – оно использует силу добра, извращая его образ. Диавол не способен к творению добра, поэтому он всегда использует то, что сотворил Бог. Так же в истории он действует, извращая и используя законы, установленные для исторического процесса Богом. Святые отцы учили о том, что **в истории действуют три воли: Божественная, человеческая и диавольская.** Бог своим промыслом премудро исправляет историю. Духовные иерархии – инструмент такого исправления истории. Диавол с Богом борется и поле битвы – это сердца людей. Через социальное и природное начало диавол поработывает человека, ограничивает его свободное действие в истории – и так борется против Промыслительного начала. Он использует поляризацию для того, чтобы оттянуть от центра, от бытийной точки Жизни. Но мудрость Божия превосходит змеиную хитрость (от слова – *хитить, похищать*) диавола, потому что он способен только похищать то, что сотворил Бог. А Бог премудро устроил жизнь таким образом, что и силы поляризации создают созидательное напряжение в центре. Этот образ действия Промысла Божия в мире осложняется волей падшего человека, – через волю падшего человека диавол и действует в истории, но его действие – есть выбор человека. Даже отказ от выбора все равно есть выбор, поэтому личность в истории имеет колоссальное значение – она определяет ход истории.

Сам исторический процесс – есть выбор человека, в результате которого он может стать личностью или отказаться от этого. Только через личностное становление происходит спасение человека, спасается только личность, – не личность Бог не может спасти, потому что спасение должно быть свободным, а свобода осознается человеком только личностно. Но свобода это тяжелый крест, и человек от этого креста убегает. Бегство от свободы – это бегство от ответственности, которая является неотъемлемым свойством личности, без нее она не может сформироваться. Ответственность предполагает творческий процесс по преобразованию себя самого. Его святые отцы называли воипостазированием природы человека, что и есть, по существу, процесс личностного становления человека. Личность это не индивидуальность и не винтик в общественной организации – она сокровенным и неразрывным образом связана с соборностью, хотя имеет и индивидуальные черты. Вне соборности не существует личности, но и соборности не может быть без личностей.

Если человек не ищет свободу, то никто ему не предложит ее и не навяжет, потому что свободу человек должен обрести самостоятельно. Свобода потому и является свободой, что она ничем не обусловлена. Изменение человека – это процесс свободный; не может человек

меняться и обоживаться механически или магически. Если человек делает обусловленный выбор, то он подпадает под действие природных стихий и давление общества, но то и другое задерживает формирование личности, формирует ее уродливо и болезненно.

Свобода связана с самостоянием и самосознанием, потому что выбор не может быть свободным и ответственным без осознания того, что мы выбираем и за что берем ответственность. Поэтому путь к Богу – это также процесс формирования своего сознания и мировоззрения. Христианское сознание – это сознание целостное (целомудренное). Нецеломудренный ум склонен к блужданию, к духовному блуду, поэтому так важно сформировать правильное, – православное сознание. С греческого языка слово *ὀρθόδοξία*, которое мы переводим как Православие, может быть переведено и как *правомыслие*. Это очень важный оттенок смысла для понимания духа Православия. Весь святоотеческий опыт связан с формированием такого правомыслия – это творческий процесс, совершаемый по образцу. Как в написании иконы пользуются образцом, но ни одна икона, даже копия, не совпадает с ним полностью, так и православное сознание формируется по святоотеческому образцу, но у каждого оно обладает неповторимыми личностными характеристиками. Святоотеческое учение – это образец для созидания сознания, ведь святые отцы делали это по Эталону, который есть Христос. Мы, осмысливая их опыт и следуя ему, также подражаем этому Эталону.

Основные характеристики поляризованных духов

Но Православие – это не только правильное учение, это еще и жизнь во Христе. Без этой жизни с Богом нет Православия. Усвоение правильного учения и творческое формирование сознания по образцу, данному отцами, есть необходимый начальный этап в духовном восхождении по лестнице добродетелей. Если человек не сделает этого, то будет уклоняться от прямого, царского пути либо направо, впадая в натуралистический соблазн, либо налево, прельщаясь социальным соблазном.

Язычество – есть натуралистический или магический соблазн. Бегство от личностного становления – это нежелание изменяться. Поэтому язычник не может принять христианского учения о грехопадении, в котором произошло глобальное изменение природы человека – и он, как учили святые отцы, стал страстным, тленным и смертным. Для язычника человек хорош по своей природе, в нем есть только отдельные недостатки, – если уж язычник и говорит об изменении человека, то представляет себе этот процесс как гармонизацию недостаточно сгармонизированной природы человека.

Социальный или механистический (фактически тоже магический) соблазн проявился в истории как известные ереси, секты и целые конфессии, которые цель исторического процесса видели в создании

совершенного общественного устройства (тысячелетнего царства). В дальнейшем это вылилось в чистый социализм и коммунизм. Но и этот соблазн зиждился на вере в то, что природа человека хороша сама по себе, что все проявления этой природы естественны для человека. В нем есть только некое несовершенство, которое есть следствие недоразвития человека. Но он изменится в результате действия общественного закона развития, – в результате смены общественных формаций, то есть механически. Коммунизм – есть высшая стадия такого общественного развития. Победа коммунизма неизбежна, поэтому и человек неизбежно (механически) изменится в результате воздействия на него этого закона [309].

Натуралистическое и социальное начало имеют силу действия тогда, когда бездействует личностное начало. Эти два начала и образуют полярные силы. Подлинный выбор – это есть свободный выбор блага. Бог благ и осуществление Его воли есть благо, поэтому и подлинная свобода появляется там, где человек осуществляет волю Божию. Но парадокс свободы заключен в том, что человек может уйти от осуществления Промысла Божия – и это не будет уже истинно свободным выбором. Такой несвободный выбор и приводит к поляризации указанных выше сил.

Раскол – верный признак поляризации и оскудения делателей личностного начала, только они способны примирить носителей духовных крайностей, у которых всегда есть претензия на обладание абсолютной истиной. Поэтому у них всегда происходит абсолютизация частичных истин – здесь скрыто, даже под маской смирения, присутствует антихристианский дух гордости. Поэтому они так нетерпимы по отношению друг к другу, поэтому вражда их чаще всего заканчивается физической расправой.

Тяготение к прошлому характерно для натуралистического начала – в поляризации носители этого языческого духа оппонируют хилиастам, устремленным в будущее. Языческое мировоззрение всегда формируется в границах циклического времени – мышление язычника выстраивается вокруг парадигмы цикла, бесконечных возвращений к началу. Поэтому для этого духа характерен культ, в котором подчеркивается циклическое, природно-космическое начало – это культ звезд, культ светил и, как характерный признак тяготения к прошлому, культ предков. От того такую силу у этого духа приобретают родовые, кровные отношения, обычно здесь происходит сакрализация национального, государственного и всех прочих начал, свойственных этому духу взятому в отдельности. Все эти относительные начала необходимы в историческом становлении, все они занимают свое место в иерархии ценностей, но этот дух отделяет себя от целостной духовной жизни, – и потому относительные ценности абсолютизируются.

Философски это мировоззрение оформилось в индуизме и

платонизме, дальнейшее развитие получило у пантеистов. Мистическое имя этого духа Вавилон. Формы социальной жизни, в которых обычно воплощается это мировоззрение, – это имперский абсолютизм (имеющий тенденцию вырождаться в деспотию). Предельно смещенная от точки Бытия форма социальной жизни и характерное для абсолютизации частных мировоззрение – это фашизм. Однако в ответе на тоталитаризм и деспотию этот дух обладает хорошей прививкой правосознания. Правосознание у носителей этого духа выражается в органичных формах, которые порождены родовым инстинктом снизу. Оно есть результат такого органического процесса в истории. Этот дух вообще близок к природе, он проявляет себя в естественных природных условиях, ему чуждо цивилизаторство, машинно-магическое освоение природы, – она для него живое существо, наделенное душой.

Это дух пассивного, созерцательного отношения к истории – он имеет тенденцию к выходу из истории. Среди ересей он ярче всего представлен монофизитством, где принижена роль человека, где из исторического процесса исключается антропологический аспект. Таким образом, исторический процесс для этого духа из Богочеловеческого (как это принято в халкидонском догмате) становится исключительно Божественным. Но на самом деле, такой процесс становится просто Божественной игрой – на место Бога здесь заступает Рок, Фатум, Карма [310]. Это вера не в Бога, а в предопределение (что кому на роду написано, так тому и быть). Вера в предопределение часто встречается и среди христиан. У протестантов такая вера является религиозной декларацией, фундаментом мировоззрения. Это смещение христианского сознания к натуралистическому мировосприятию, возврат к язычеству, поэтому и внешне этот дух себя организует в формах дохристианских. Эпоха Возрождения на Западе, была эпохой возрождения языческого мировосприятия – она же и породила протестантизм. Здесь действует закон взаимоперехода поляризованных духов, обращение их в свою оппозиционную противоположность. Сугубая обращенность к прошлому легко уживается с прогрессивным устремлением к будущему. Яркий пример этому старообрядчество – из его рядов вышли первые русские капиталисты.

Хилиасты, создающие подобие Царствия Небесного земле, в своем мировоззрении устремлены к будущему. Их мирозерцание выстраивается по отношению к этому историческому вектору, поэтому и подвижны они жизненными импульсами исторического времени и духом социального устройства и экономического прогресса. Это безродный дух космополитизма, ему чуждо национальное начало. Родовые отношения, почитание отцов мешают его самоутверждению, поэтому в его поступательном одностороннем движении к будущему всегда возникает проблема отцов и детей. Адепты этого духа дети

вдовы – они строители храма новой, искусственной природы – им чуждо органичное природное развитие, они создатели технологий и алгоритмов, по которым воссоздают и свою собственную человеческую природу, и искусственную механическую цивилизацию. Они мыслят в пространственной парадигме и представляют мироздание механистически, поэтому непременно их мировоззрение деградирует до атеизма.

Среди ересей этот дух ярче всего выражен арианством и пелагианством. Это дух человеческой активности, дух, обожествляющий человека, поэтому он активно вмешивается в историю (проявляет своеволие) – производит бунты, революции. Философски он оформился в аристотелизме, в новое время – в картезианстве, а затем в марксизме получил материалистическое завершение. Мистическое его имя Египет. Формы социальной жизни, в которых воплощается, инспирированное этим духом бытие – это демократия или коллегиальные и олигархические формы правления. Предельно смещаясь от точки Бытия, данное мировоззрение воплощается как дух поклонения Мамоне, как глобально охватывающий все дух Золотого тельца. Правосознание его порождается интересами индивидуумов, которые пытаются установить границы своих интересов – и потому оно есть результат общественного договора, осуществлявшегося на протяжении истории. Фактически права здесь своеобразная управленческая технология.

В своей идеологии и учении коммунизм стопроцентно подходит под определение хилиазма, и даже наиболее последовательно и в крайних формах выражает его социально-технологическую суть, но в своем реальном воплощении он ломает все стереотипы. Коммунизм – особое явление в хилиазме и яркая иллюстрация того, как на пределе поляризации происходит смена полюсов и качественное изменение основных характеристик движения. Начавшись как еретическое религиозное движение внутри христианства, коммунизм срастается с атеизмом, противостоя капитализму, приобретает яркие черты народности, а на Западе даже уживается с верою.

Поляризованный дух циклического времени все же не так удален от жизни, как поляризованный дух исторического времени – он ближе к органике жизни, ему чужда искусственность хилиастического духа. Циклическое движение периодически приближает его к экзистенциальной точке Бытия, – оно не так отдаляет его от этой точки, как необратимое векторное движение исторического времени к будущему. Дух циклического времени тяготеет к душевному уровню бытия, а дух исторического времени к уровню телесному. Это заложенное в самой природе двух духов иерархическое различие объективно содержит в себе больший жизненный импульс и возможности большего приближения к духовному уровню бытия для духа циклического времени.

Хилиастический дух – это дух прагматического рационализма. Так как это дух, отвечающий за материальнотелесную, земную жизнь, то его рации подчинено этим началам, поэтому и мир видится и объясняется им сквозь призму материально-телесного микроскопа, в который можно увидеть только бесконечное дробление материи. В конечном итоге объяснение устройства мира сводится к чисто физическим и механическим законам. Это дух, ведающий механикой, технологиями, алгоритмами и схемами – ему чужда одухотворенность мира, живая душа ему ненавистна, потому что она своею жизненной сложностью разоблачает «грандиозность» его достижений. Его сокровенной мечтой является механический робот, который заменит человека, живую душу, ибо робот превзойдет человека в физической силе и в интеллектуальной. Идея робота возникает с механизацией мышления, которое происходит под влиянием этого духа, оторвавшегося от бытийной точки и по мере удаления от нее все более и более омертвляющегося. Мышление современного человека приобрело уже механический, машинный характер, как в компьютере, который решает только одну проблему: *плюс – или минус*. Поэтому современному человеку трудно усвоить догматические истины, которые не носят такого альтернативного характера. Например, машина требует ответа: что есть Бог: «Троица или Единица»? – и, не находя ответа ни на то, ни на другое – делает вывод: «Бога нет». Машинное мышление – это, так сказать еретическое мышление – оно возникает там, где человек отступает от Бога.

Мечтая освободиться от рабства природы, человек порабощает ее, подчиняет себе – для этого он создает машины. Создавая же машину, человек создает как бы новую природу, новый космос, но, создавая новую природу, он постепенно порабощается этой новой природой. В этом смысле и циклический, и хилиастический духи – это духи пантеистические, духи языческого космоцентризма. Идее природно-космического и цивилизаторского единства приносится в жертву человеческая личность, но этим самым, вместе с человеком, губится и космос, ибо он, без личностного начала в человеке, собирающего все его части в единое целое, выпадает из этой цельности – становится чем-то внешним по отношению к человеку, – **объектом**. Но мир и космос можно понять только через человека, поэтому, если мир отделен от человека, то он становится ему враждебным и чуждым. Человек начинает враждовать с природой, начинает бояться ее, покорять себе из страха перед ней. Тем самым он разрушает ее, а через природу и самого себя.

Коммунизм в нашем сознании однозначно связан с атеизмом, но это не совсем так, потому что в коммунистической и социалистической идеологии много религиозных черт и, прежде всего, религиозного пантеизма. Само понятие материи – есть своеобразная криптограмма безличностного вечного Абсолюта,

которым создается мир и который совершенно тождествен миру. Многими исследователями подмечена характерная черта коммунистической идеологии: понятие «вечно живущие вожди» имеет все характеристики безличностного Абсолюта. Индолог Алексей Пименов попытался сопоставить поэзию Маяковского с древнеиндийскими пантеистическими верованиями. «Если Ульянов-Ленин – единица, – рассуждает он, – то “товарищ Ленин” с его “долгой жизнью” – это и есть “мозг”, “ила”, “совесть” рабочего класса, то есть главная ценность на Земле. Иными словами: это – высшее бытие. Абсолют, называемый Ленин-партия, по существу, не персонифицирован. Его границы во времени размыты. Не вечен ли он? Маяковский не доводит до конца этот мотив, но вывод напрашивается именно такой... Между прочим, и всезнание, способность “землю всю охватывая разом, видеть то, что временем закрыто” – тоже получает дополнительное обоснование, оказавшись присущей не просто “герою”, а субстанции, имеющей много дополняющих причин... Маяковский воспроизвел два важнейших момента, характеризующих представления о сакральном, присущие архаическим религиям; идею “всезнания” учителя и идею безличного Абсолюта» [311].

Те относительные истины, которые содержатся в двух описываемых духовных течениях, их адептами абсолютизируются и сакрализуются. Сакрализация относительного – есть сущность идолопоклонства. Поэтому эти духи – есть духи идолопоклонников, а идолы, как известно, требуют жертв, в конечном итоге, кровавых. Поэтому эти поляризованные, оторванные от жизни духовные течения вырождаются в кровавый культ своим идолам.

Абсолютизация частных истин – это и основной признак идеологий. Поэтому эти поляризованные духи – есть духи, инспирирующие идеологии. Прельщаются ими тогда, когда происходит смещение от точки Бытия, которое возникает в результате отказа от свободы, персоналистического усилия и личной ответственности. Персонализм воспитывает в человеке трезвый подход – здесь человек живет реалиями живого духа, проявляющего себя в средостении жизни, в точке Бытия, а не бесплодными мечтаниями о несуществующем будущем и не воздыханиями о прекрасном прошлом.

Ввиду того, что дух хилиазма гораздо дальше отстоит от органики жизни, чем циклический, – он и дальше отрывается от точки Бытия. Такой тенденциозный отрыв способствует влиянию на него идеологий, поэтому он склонен к постоянной мимикрии и метаморфозе. Но эти изменения неорганичны, они рожают искусственные, химеричные, неустойчивые формы жизни. Национальные, родовые, религиозные традиции циклического духа и близость его к органике жизни, к природе делают его более устойчивым к влияниям идеологий и порождают более устойчивые и

долговечные формы жизни. Но именно то, что спасает его от идеологических влияний, то же и закрывает его от призывов подлинной жизни, поэтому и те формы жизни, которые порождает этот дух, обречены на стагнацию и вырождение.

Ввиду того, что дух циклического времени ближе к бытийной точке и духовному уровню, его соблазны более серьезные и бытийно-глубинные. Духовные подмены здесь не столь очевидны, как у духа материализма; ведь идолы его не материальны – у них больше возможностей гримироваться под Бога. Дух этот не имеет рогов и копыт – он ходит в сиянии световых лучей. Ему свойственно аполинийское и аскетическое начало, он может быть «постником» и «смиренником», но он подражает не Воскресению Христа, а Его смерти, он не созидает новую плоть, а только умерщвляет старую (тем самым и новую, рождающуюся в старой) – он вообще презирует и ненавидит тело. Это дух небесный (поднебесный), но не духовного, а космического неба светил и звезд, дух «вечной» загробной жизни, вечных перевоплощений, но не Воскресения. Все это осложняет духовный выбор и прельщает – этого поднебесного духа часто принимают за Бога, а это дает ему возможность спаразитировать на ценностях более высокого порядка.

Дух хилиазма – это дух не загробной, а земной жизни, дух земли, плоти. В нем очень сильное дионисийское начало, – он не знает воздержания, – у него разнузданная плоть и необузданная воля к самочинию. У него даже есть рога и копыта – так, во всяком случае, изображают его масоны. Он прост, если им и прельщаются то ненадолго, – уж очень заметны рога и хвост.

Оба этих духа не знают свободы: один своеволен, другой в тисках закона. Свобода для них опасна. Свободный искатель истины может обнаружить их частичность, разоблачить их – и потому они деспотичны и авторитарны – это позволяет им навязывать свою частичность в качестве абсолютной истины. Их суждения не логосны и даже не логичны – это по большей части противоречия. Их слова это, скорее, заклинания, род колдовского гипноза, при котором используется эмоциональная экзальтация. Этот аффект делает их суждения в психологическом восприятии незыблемыми утверждениями, впрочем, в эмоциональном обольщении глубина мысли не важна, они ей никогда не интересуются. Их речи это больше звуки и буквы, чем смыслы – мысль служит лишь для материализации страстей и аффектов. Вопросы о поисках истины здесь нет и быть не может, потому что все подступы к ней закрывает один единственный вопрос, соответствует ли то, что высказывается абсолютизированной частичной идее этих духовных направлений. Поэтому все, что не соответствует этой идее, что свидетельствует о ее ограниченности, выжигается огнем и истребляется карающим идеологическим мечом.

Тем, кто подвержен влиянию рокового духа циклического времени, свойственно апокалиптическое отношение к жизни. Только это не радостная христианская апокалиптика воскресения тела и творения нового неба и земли, а безрадостный, немилосердный суд завершающегося кармического цикла, дотошной расплаты за гробом. Это пассивная эсхатология: она определяется исключительно ожиданием, и вызывает не радостный апокалиптический призыв: *«Ей, гряди, Господи Иисусе!»* (Откр. 22, 20), а страх и бессознательное желание отложить суд; как можно дальше перенести его в будущее, а лучше всего совсем убрать его, чтобы он не мешал жить спокойно, без страха. И здесь дух циклического времени сходится с духом хилиазма, которому также чужда христианская апокалиптика, потому что это дух вечного прогресса, вечного (а не тысячелетнего) царства на земле. Это тоже своего рода эсхатология, только, в отличие от загробного эсхатологизма циклического духа, этот эсхатологизм чисто земной, ибо вечное царство социального благоденствия никогда не мыслится актуально, оно должно наступить в будущем, а его наступление целиком зависит от человека.

В отношении к халкидонскому догмату можно выделить три формы эсхатологии. Во-первых, **монофизитский выход из истории**, ибо истории нет, потому что человеку нечего делать в истории: спасение человека целиком зависит от Бога. Поэтому и конец мира ожидается с минуты на минуту. Во-вторых, – **пелагианское (или арианское) освоение истории**, где исторический процесс зависит только от человеческих усилий и длится бесконечно в нескончаемом прогрессе. И, наконец, **святоотеческое (или православное) делание в истории**, в котором отдается должное и Промыслу Божию и человеческому дерзновению, а конец мира мыслится как тайна недоступная человеку *«не ваше дело знать времена или сроки»* (Деян. 1, 7), но как тайна радостной встречи с Богом, как тайна нового Творения.

Дух хилиазма – это дух секуляризма, он всегда стремится к выходу из Церкви: через деизм и позитивизм он деградирует до атеизма. Атеизм его – это следствие абсолютизированного прагматизма, он умерщвляет дух, обращенный к небу, потому что небесный дух мешает его земному строительству. Циклический дух – это дух утопизма, дух иллюзий, фантазий и виртуальной реальности. Вследствие этих его наклонностей, он легко приспособливается к внешним церковным формам, наполняя их своим иллюзорным и символическим содержанием, но, наполнив их своим содержанием, он форму отождествляет с устойчивым содержанием, потому что у него свобода от форм как бы одноразовая. Поэтому ему так дорога буква, а не дух – он хватается за букву, умертвляя дух. Это приводит к мертвой вере, что также является своего рода атеизмом.

Циклический дух – это дух эллинизма, а хилиастический –

выродившегося иудаизма. Поэтому оба эти духа не принимают распятого Христа и Его Воскресения – для одного это соблазн, а для другого безумие (см.: 1Кор. 1, 23). Эти духи знают только рождение и смерть, они не знают Воскресения. Для хилиастического духа бесконечное рождение, воспроизводство потомства – есть род вечного прогресса. Для циклического духа смерть – есть вхождение в вечную загробную жизнь. Поэтому и у того, и у другого можно наблюдать сакрализацию рождения и смерти, культ их.

На самом деле это духи натуралистические. Им обоим свойственен натуралистический соблазн одержания природными стихиями. Циклический дух отдается стихиям пассивно или через магизм, которым он пытается подчинить себе стихии, но и здесь покорно подчиняется им – и становится их рабом. Хилиастический дух, желая освободиться от влияния стихий, подчиняет их себе технологически или через магию, или технику, создавая новый виртуальный или технологический мир, который для него становится новым рабством. Христианский дух возвышается над стихиями, благодатно освобождаясь от их воздействия и получая от Бога власть над ними.

Крайности, которые здесь описываются, наиболее яркое выражение находят в психических болезнях, своего рода духовном одержании. Все психические болезни грубо можно разделить на две группы: с повышенной самооценкой больного (мания величия, тяготение к пелагианскому полюсу) или с пониженной самооценкой (тяготение к монофизитскому полюсу). Поэтому догматика является здесь лучшим лекарством. В современной психологии есть любопытное объяснение основных психических патологий. Например, шизофрения – есть преимущественное пребывание в прошлом. Психастения – неадекватное настоящему тяготение к будущему. Настоящее же время – есть удел нормальных людей и маньяков, а также людей безответственных и легкомысленных, потому что они не хотят знать ни о прошлом, ни о будущем. Нормой, конечно, здесь также названа частичность, ибо только в бытийном выходе из времени происходит истинное соединение всех времен, их синтез, в котором пресуществляются частичные смыслы всех трех времен, но правда этого утверждения все-таки в том, что эта точка соединения находится в настоящем. Данные патологии объясняются также парадигмами мышления, о которых говорилось в начале заметок. Пространственная парадигма, которая фиксирует в бытии разрозненные, не связанные с целым жизненные моменты настоящего, порождает некую иллюзию причастности к бытию в настоящем. Но подлинное приобщение к полноте жизни возможно только в полноте всех времен. Отсутствие в этой парадигме понимания времени, как цикла развития живого и определение времени через пространственные отношения приводит к тому, что время в таком сознании понимается как исключительно

векторная величина, естественно направленная к будущему. Также и во временной парадигме, в которой понятие Вечности ограничено и бытие обречено на постоянное повторение самого себя, происходит ограниченное восприятие Бытия. Это и приводит к обращенности к прошлому.

Психические патологии всегда на грани одержимости духами злобы – они мистичны по своему содержанию. Читатель уже имел возможность познакомиться с мистицизмом Скрябина. На его примере легко проиллюстрировать мистическое содержание тяготений к прошлому и будущему.

В бытийной точке (в настоящем), в которой одновременно сходятся и прошлое, и будущее, все время происходит жатва того, что было посеяно в прошлом и посев того, что вырастет в будущем. Пребывание в этой точке очень ответственно, здесь необходимо дать ответ за прошлое (оценить его, раскаяться в ошибках) и взять ответственность за выбор будущего. Адепты полярных духов бегут от этой напряженной ответственности: одни из ложного бесстрашия (чего страшиться, ведь Бога нет) и своеволия (отвечать не перед кем, Бога нет); другие из страха (любви в них нет, а только она побеждает страх) и лжепослушания (этим можно, по их мнению, избежать ответственности). «Наступила вечность и бесконечность, – пишет он, – бесконечное прошлое, за ним следующее, и бесконечное будущее, ему предшествующее. Единственное данное есть настоящий момент, которого нет. Отдаленнейшее прошлое, ты существуешь только в будущем» [312].

Ответственность приходит из духовного понимания происходящего, а духовное понимание во время молитвенного созерцания. Но для того, чтобы заниматься созерцанием надо как бы выйти из мира, оградиться от него, ибо пока человек един с миром – у него не может быть и понимания мира, так как понять его можно только со стороны. Монахи-созерцатели, которые отреклись от мира, как раз и имеют такую возможность знать о мире больше, чем знает он сам о себе, поэтому без таких созерцателей мир обречен блуждать в своих путях. Как, собственно, и каждый человек, – без созерцания, без выпадения из мира, не способен даже в этом мире сделать что-то духовно значимое и материально долговечное.

Реализация духовных ценностей происходит в точке Бытия. Поляризованные духи (то есть отступившие от точки Бытия) не имеют духовной реализации – они только символизируют эту реализацию. Один символизирует Богоприсутствие, ибо Богу негде присутствовать, – храм Его (человек) отвержен и унижен. Другой символизирует преображающую деятельность человека, ибо без Бога (которого нет) такая преображающая деятельность невозможна, – она превращается в осквернение и уродование мировой плоти, в конечном итоге, приводит к экологической катастрофе.

Личностное стояние – это крестный подвиг. Поляризованные духи бегут от крестного подвига, крестоношение тягостно и ответственно, но они не знают и радости крестоношения. Без крестного подвига эти духи становятся не христианскими, а языческими. Это духи погибели души, а не ее спасения, ибо душа спасается через Христа, через крестный подвиг.

Святитель Феофан Затворник так говорит о роли Креста Господня в истории: «О Господе Спасителе нашем, крестною смертью Своею спасшем нас, сказано, что Он есть агнец, закланный от сложения мира. Следовательно, при сложении мира имелась в виду крестная смерть, или, иначе, сложение мира совершено по идее креста. Если последующая история мира и особенно человека есть приведение в исполнение плана, лежавшего в основе сложения мира; то надобно сказать, что Крест Господень был целью для предшествовавшей ему истории, и есть исходная точка для истории, последующей ему. Он есть движущая сила всех мировых событий; он же положит и конец течению временных событий» [313]. Тогда Голгофа является еще одним подтверждением того, что в истории действуют три силы, ведь на Голгофе было три креста, – и что интересно, оба разбойника *«распятые с Ним, поносили Его»* (Мф. 27, 44).

Диавол и разделения

Слово «диавол» вызывает звуковую и смысловую ассоциацию со словом «два». Эти слова даже кажутся однокоренными (общий корень «дв»). Если это так, то слово «диавол» по смыслу должно означать «раздвоенный», то есть разделившийся. Это *«царство, разделившееся само в себе»* (Мф. 12, 25). Любопытно, что в фольклоре, почти у всех народов, диавол представлен двумя ипостасями: сияющим неземной красотой Люцифером и земным комическим образом Мефистофеля, что вполне соответствует образу описанных выше поляризованных духов. А.Ф. Лосев назвал эстетику Рабле сатанинской – Рабле описывал отвратительный низ в человеке, герои его были комичны, но Алексей Федорович сатанинской называл философию и музыку Скрябина, которые были посвящены высокому в человеке, это была философия Героя и героическая музыка, в них не было ничего смешного, даже низ у Скрябина сублимировался в некий универсальный космический экстаз. Однако и то, и другое было метко именовано таким знатоком мифологии, литературы и музыки, как Лосев – сатанинским. Тем самым Лосев представил диавола в его подлинном обличье – в разделенности. Но христианский дух – это не дух разделения и вражды, а дух соединения в любви. *«Остерегайтесь производящих разделения»* (Рим. 16,17) – предупреждает апостол Павел.

Поляризованные духи – это духи злобы **поднебесные** (то есть не имеющие корней в бытии ни земных, ни небесных – они поднебесные) против которых наша брань (см.: Еф. 6,12), это

диавольские духи небытия, духи разделившегося царства, которое опустеет (см.: Мф. 12,25). «Крайности с обеих сторон одинаково опасны», – предупреждает нас преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, наученный великими Египетскими отцами.

Можно сказать так, что диавол действует через крайности. Крайности – это две его руки, но он скрывает это, создавая вражду между теми его полюсами, которыми сам же владеет. Он делает это для того, чтобы перебрасывать из одной своей руки в другую адептов враждующих между собой крайностей, потому что в таком противостоянии возникает ложная альтернатива: всегда кажется, что на другом конце истина. Этой изощренной ложью диаволу удастся оттянуть тех, кто примыкает к полярным течениям, от точки Бытия, где только и возможно стояние в Боге и познание истины Жизни.

Еще древний Израиль постоянно подвергался соблазнам этих поляризованных духов: Вавилона и Египта. Египетский и Вавилонский плен это лишь внешнее выражение этих духовных влияний на Израиль. Египетскими жрецами была разработана многоуровневая система управления людьми. Базовый принцип такой системы манипуляции состоял в том, что истина открывалась только посвященному жречеству, а всем остальным давалась ложь, иначе невозможно было, по их мнению, управлять людьми – управляющий должен знать больше управляемого. Однако для того, чтобы ложь не стала очевидной – ее разделили на две лжи: кто распознавал одну ложь, тот принимал за истину ложь другую, думая, что наконец-то обретает истину. Таким образом, ища истину, всегда народ попадал в капкан, хитроумно расставленный жрецами. Язычники были обречены на соблазны лжи. Но Израиль справлялся с этими соблазнами до тех пор, пока имел выразителей Промыслительного начала – пророков. В личностном (ответственном) усилии и в дерзновенном служении Богу пророкам открывались эти соблазны, – они обнаруживали их и разоблачали перед народом. Когда же эта персоналистическая традиция стала оскудевать, тогда Израиль впал в эти соблазны. И вот когда явился Сын Божий, в полноте выражавший именно это личностное, Провиденциальное начало, Израиль не узнал Его и предал на распятие.

Воплощение Иисуса Христа было началом новой эпохи – эпохи персоналистической [314]. На примере фарисеев и саддукеев, которые представляли собой две оппозиционные тенденции в иудаизме (были еще ессеи, почитавшие пророков), – законническую и либеральную, можно увидеть поляризацию духовных сил во встрече с Провиденциальным началом, но необходимо также вспомнить, что эти оппозиционные группы соединились в своей борьбе против Христа, хотя их вражда между собой перед Рождеством Христовым дошла до кровавой бойни, в которой было уничтожено 50 тысяч фарисеев. В беседе Христа с фарисеями и саддукеями (см.: Мф. 22, 24–

39) можно заметить и характерные признаки поляризованных духов: с одной стороны реализм и материализм саддукеев, не веривших в воскресение мертвых (им Христос говорит: *«о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых»*) – отсюда и рождается идея построения земного рая; с другой – буквоедство фарисеев, которые задают Христу вопрос: *«какая наибольшая заповедь в законе?»* Но и внутри этих поляризованных объединений также можно заметить свою поляризацию. Так в среде фарисеев рождается противостояние тенденций двух законоучителей: Гиллея и Шаммая, один из них представлял более либеральную тенденцию толкования закона, а другой, наоборот, – более жесткую. Саддукеи к закону были равнодушны, хотя и соблюдали его и никаких изменений и дополнений к нему не допускали – их интересовала больше политика. И здесь тоже можно наблюдать поляризацию в политических предпочтениях, ибо были саддукеи, тяготевшие к монархии, а были и те, кто готов был и ввести коллегиальное управление. Это поляризации, так сказать, внутри самого иудаизма, но Христос, вызывает к объединению против него и другие поляризованные и враждующие между собой силы, более ярко выражающими две эти духовные тенденции. Пилатом, воплощающим в себе языческий дух циклического времени, Иисус Христос предается на распятие пассивно – умыванием рук, а синедрионом и ослепленным народом, воплощающими собой дух хилиазма, предается активно, криками: *«распни Его»* (Мк. 15, 13). Оторвавшись от Промыслительного, личностного начала, эти два духа в своей вражде против Христа объединяются, поэтому **их смело можно назвать антихристианскими духами, духами антихриста.**

Обычные попытки объяснить историю дуалистически, то есть как борьбу двух противоположных начал, кажутся неосновательными, потому что одно из этих начал поневоле будет окрашиваться в светлые тона, а это не соответствует действительности. Даже фундаментальная концепция истории А.С. Хомякова, в которой есть целый ряд замечательных мыслей и наблюдений, не разъясняет суть происходящих событий. Ведь «кушитство» и «иранство» (терминология Хомякова) – есть ни что иное, как описанные здесь духи Египта и Вавилона. Правда, у Хомякова «иранство» это более сложное понятие, сюда он включает и Провиденциальное начало, но это непозволительное смешение в конец запутывает все дело. История – это не только борьба антихристианских духов между собой, а их вражда со Христом и носителями Провиденциального начала, но это и победа Христа и поражение этих разделившихся в себе сил дьявола.

Закономерности, рассматриваемые нами, можно увидеть в различных проявлениях жизни – это самые общие закономерности, охватывающие весь универсум бытия. В частности, действие их можно

увидеть и в истории, ибо в ней бытие проходит стадии становления. Диалектический закон единства и борьбы противоположностей, который мы все изучали в свое время, является лишь неполным описанием универсального закона – он описывает только душевно-материальную его часть, причем в искаженном **дьявольском** (то есть раздвоенном) виде. Эти закономерности, разумеется, надо отнести к жизни падшего человека и распадающегося вследствие этого падения мира, в котором части целостного бытия претендуют на абсолютное место в Бытии, но, тем не менее, они имеют основание в самом целостном бытии, в Божественном устройении мира. Поэтому с чувственной очевидностью мы убеждаемся в присутствии этого **диалектического** закона, но эта очевидность делает недоступной для нас задачей созерцание и познание закономерностей более высокого порядка – духовного. Все ошибки и заблуждения человечества покоятся на этой **дьявольской** душевно-материальной очевидности, закрывающей доступ к невидимому миру Духа.

О святоотеческом персонализме

Персоналистическим усилием (подвигом) святых отцов Церковь смогла справиться с этими антихристианскими соблазнами и в борьбе с ересями, выражавшими эти крайние духовные течения, смогла выработать догматическое учение, в котором эти крайности центрировались в Промыслительном начале. Основой догматического творчества святых отцов была христология, то есть краеугольным камнем всей догматики был Христос, ипостась Троицы, несущая в мир именно личностное начало. Только через Христа открыты были Церкви величайшие тайны о Троице, – Ветхий Завет говорил об этом только прикровенно. Догматика для отцов была не отвлеченным умозрением надмирных реалий, а живейшим, личностным переживанием, органическим вращением в них. Им открывалась универсальная связь богооткровенного догматического знания со всем, что происходит вокруг. Это вызывало у них особое чувство ответственности за терминологическое воплощение догматических истин. Особенно это видно на примере Афанасия Великого, произнесшего против «омиев»: «С концами слогов распадутся концы Вселенной». Эту наполненную глубочайшим смыслом фразу мог произнести только человек, который действительно пребывал в точке Бытия и оттуда реально видел, к чему может привести различие, заключающееся в одной единственной букве, кардинально изменяющей смысл догматической истины.

Арианский соблазн – это самый сильный соблазн в истории христианства: признанием тварности Сына, с одной стороны, утверждалась самочинность человеческой воли, с другой – отрицалось воплощение Сына и, следовательно, утверждалось Его развоплощение. А это означало, что Его изгоняли из истории –

исторический процесс переставал быть Богочеловеческим, а делался чисто человеческим. Но падший человек способен только разрушать и уродовать мировую плоть. И за то, что концы Вселенной все-таки не распались, мы должны быть благодарны святым отцам, их догматическому творчеству. Это было поистине творчество по созданию новых смыслов и даже новых не библейских терминов как, например, *единосущный*, которые живо отвечали новым духовным потребностям. Истинный (святоотеческий) персонализм не возможен вне Церкви, вне соборного начала, он выражает глубины духа, вскрывает общие для всех членов Церкви духовные корни. Церковный Собор – есть хранитель догматических истин, но без них и без собора персонализм не мыслим, потому что личностный персонализм глубинным образом связан с соборным началом, образуя с ним нераздельное единство. Поляризованные духи всегда раскалывают это единство – раскол этот выражается либо в индивидуализме, либо в лжесоборности (коллективизме).

Догматика связана со свободой и любовью – ее истинность познается свободным личностным усилием в любви к Богу и человеку. Поляризованные духи не знают свободы и любви, это духи ненависти и рабства, поэтому им недоступны догматические истины, – они принципиально антидогматичны, то есть еретичны. Точно также и преобразование плоти мира связано со свободой, поэтому они не могут преобразить плоть, а могут ее только калечить: один, – небрежением, другой, – магическим освоением.

Раскол в Церкви и поляризация

В истории Церкви есть и своя история впадения в соблазны и преодоления их. Запад постепенно склонялся к принятию хилиастического пелагианского духа, а, отпав от Православия и создав свою догматику, он окончательно утвердился в этом. Восток долгое время был борим циклическим монофизитским духом. Характерно, что монофизитское давление происходило на Церковь от государственной власти, – во власти всегда была склонность к реставрации язычества. Поэтому власть часто расправлялась с теми святыми отцами-исповедниками, которые обличали ее языческие нравы и отстаивали догматическое учение Церкви (Максим Исповедник, Иоанн Златоуст). Иконоборческую ересь, богословские принципы которой были сформулированы на основе монофизитства, отстаивали императоры – они чаще всего являлись и ересиархами. На иконоборческом Соборе (754 г.) обсуждался трактат императора Константина Копронима, в котором он выдвигал богословские аргументы, обосновывающие иконоборчество. Собор вынужден был многое изменить в его трактовке, для того, чтобы избежать обвинения в монофизитстве, уж слишком явно здесь просматривались черты монофизитства. Но и после такой корректировки все равно заметно

было влияние монофизитства и монофелитства. Иконоборцы настаивали на том, что икона должна быть единосущна изображаемому на ней лицу, а так как это невозможно, то изображать Бога нельзя. Они переносили то, что свойственно личности, на природу – и потому обвиняли в монофизитстве православных.

В отличие от Католической, Православная Церковь, сумела победить эти соблазны догматически, но психологический след ереси еще долгое время оставался в сознании верующих – исповедовали правильную веру, а в духовной жизни и в мировоззрении воплощали такие принципы, которые вытекают только из догматического заблуждения. Надо вспомнить о том, что некоторые Церкви на Востоке откололись в монофизитство – это говорит о том, что этот соблазн свойственен Востоку. И необходимо отметить, что монофизитское давление светской власти существенно изменило взгляд на мир и устройство общественной жизни. Народ всегда подражал своим правителям, а бесследно подобные заблуждения не проходят. Духовно подорванная Византия ослабла и как государство – она уже не смогла сопротивляться напору мусульман с востока. Уния, хоть и была заключена по политическим мотивам, но возможной стала из-за психологического влияния монофизитства. Закон падения власти и общественного распада таков, что сначала совершается подмена идеологии, измена ей, затем меняется и политическое устройство – от жрецов власть сначала переходит к воинам, затем к торговцам – и в конечном итоге, к бандитам. Идеология и нравственность – это общественные скрепы, если их подорвать, то распад империи неизбежен.

Сам раскол между Западной и Восточной Церквями стал возможен вследствие духовно-идейной поляризации. Запад, конечно, эту поляризацию ощущал острее, потому что его отступления носили уже догматический характер, он все дальше отступал от точки Бытия. Характерно, что инициатива разрыва исходила с Запада. Восток оставался в этой точке, но стоял в ней так пассивно, что это делало такое стояние почти бесплодным. Своим пассивным стоянием Восток также способствовал этой поляризации.

Характерно, что внутри расколовшихся группировок постепенно снова наметилось то же самое противостояние. Это существенная черта антихристианского духа – создавать поляризации более мелких масштабов. Его свойство разделять, поэтому он разделяет бесконечно, особенно такое свойство заметно на примере протестантских деноминаций. Если на Западе хилиастическому пелагианскому смещению была противопоставлена неоязыческая тенденция Возрождения, то на греческом Востоке монофизитской установке униональная политика. Русь приняла это византийское наследие – здесь это противостояние повторилось, оно родило ересь жидовствующих, затем Петровскую реформу и хилиастические

социалистические течения.

Но можно взглянуть на эту поляризацию и иначе, через призму попечения Бога о падшем человеке. Тогда эта поляризация может иметь и положительный смысл, ибо она заставляет христиан, желающих осуществить волю Божию в мире, бороться с этими поляризованными духами и в этой духовной брани возрастать, отталкиваясь от притяжений лукавых полюсов. В такой поляризации яснее становится, что оба эти полюса враждуют против Христа. Кроме того, Бог враждой этих поляризованных духов между собой сдерживает их движение к полюсам. Враждой между собой они удерживаются в том положении, которое ближе к точке Бытия.

Это, конечно, предельно схематизированная историософская концепция, но это сделано намеренно с тем, чтобы выделить духов, действующих в истории, так сказать, в чистом виде, – чтобы предельно обнажить эти духовные тенденции. Чистый опыт по отношению к истории невозможен – история это не научная лаборатория, где можно создать условия, максимально соответствующие заданным параметрам. Характер взаимоотношения этих духовных тенденций в истории куда более сложный, чем представляется на первый взгляд. Вавилон и Египет переплетаются в очень сложный клубок взаимных отношений – и потому очень трудно установить видимые границы этих духовных течений. Установка границ и именование духов осложняется тем, что в поляризациях различного масштаба одни и те же духи могут играть разную роль, да и вообще тем, что эти духи обладают некоторой амбивалентностью и гермафродитизмом. Поэтому в различных ситуациях они могут проявлять себя по-разному, – то активно, то пассивно [315]. Локализация духов осложнена и тем, что человеческие объединения, участвующие в противостоянии, также могут проявлять себя по-разному. К примеру, Католическая Церковь по отношению к Православной тяготеет к хилиастическому духу, а по отношению к протестантам к циклическому. Поэтому исторические локализации этих течений указаны здесь только по признаку преимущественного действия в этих духовных течениях тех или иных духовных тенденций. Но границы этих духовных течений проходят не по таким видимым локализациям, – они проходят по сердцам человеческим и определяются тяготениями сердца к определенным духам.

Кроме того, мы вынуждены прибегнуть к такой схематизации и по причине тезисного изложения материала. Естественно, при этом приходится жертвовать детальным разбором исторических событий и изложением подтверждающих эту концепцию фактов. И, самое главное, такая схема оставляет за рамками человеческие судьбы, тайну личности, предстоящей пред Богом. И эту тайну нельзя раскрыть с помощью схемы. Это изложение необходимо лишь для того, чтобы осознанно подойти к тому, что произошло в споре

«стяжателей» с «нестяжателями», – в этом главном узле, больно завязанном историей в народной душе. Историческая победа «иосифлян-стяжателей» – это трагический узел всей христианской истории – здесь сходятся спутанные нити предыдущей истории и завязываются узлы последующей. Здесь видится также и начало всех последовавших за этим масштабных бед.

Но отчасти выбор «стяжателей» был обусловлен и объективными причинами: постоянными войнами, ослаблявшими народ, истощавшими его духовные и материальные силы, особенной суровостью климата, обширностью географических пространств. Все это задерживало духовное развитие, в частности, просвещение народа. На это не хватало ни сил, ни средств, ибо решался, прежде всего, вопрос о физическом выживании нации, вопрос материальный: жить или не жить. Отсюда такая зависимость Церкви от государства и ложная сакрализация государственности, ибо от силы государства, от князя (впоследствии царя) зависела вся жизнь, зависело физическое выживание. Отсюда и такое авторитарное вмешательство князя в дела Церкви. С победой «иосифлянства» эта зависимость получила авторитет традиции. Петровское давление на Церковь было бы невозможно без этой предварительной сакрализации государственности. Даже сегодняшняя зависимость Церкви от государства в значительной мере есть результат иосифлянской сакрализации государственной власти.

О характере Никоновской реформы

Патриарх Никон – грандиозная, еще по настоящему не оцененная фигура в истории. Его дерзновенный замысел возрождения и обновления всей жизни, претворенный в проект Нового Иерусалима, приобретает огромную актуальность сегодня, ибо проблема неразрешенная тогда, сегодня должна быть разрешена, иначе нас ожидает крушение. Основополагающая идея его реформаторской деятельности должна стать центральной идеей национальных проектов. В.В. Шмидт, сегодня главный специалист по творческому и духовному наследию Патриарха Никона пишет: «Патриарх считал, что Московскому царству с его центром – Москвой (Третьим Римом) – грозит разрушение, “ибо как раньше была разрушена Мидийская империя Вавилонской, Вавилонская – Персидской, Персидская – Македонской, а Македонская – Римской, так эта последняя будет разрушена антихристом, а он – Христом”; в апостасии Никон видел знаки наступления антихристового царства и грядущую гибель Отечества, поэтому боролся всеми возможными средствами: мольбами, протестами, своим удалением с кафедры, “отряхиванием праха от ног своих”, анафемой на правонарушителей, грозными пророчествами, своей непреклонной стойкостью в посылаемых на него гонениях. Способ выхода из сложившейся ситуации он видел в

освящении, оцерковлении всей полноты жизни, не только личной, но, что гораздо важнее, общественной: вся жизнь должна быть проникнута соборным духом, только этим и будет достигнута святость Руси, только в этом и будет ее спасение. Небесный Иерусалим, Горний Сион, Святая Русь – к ним тянется душа Никона; их образ является довлеющим и определяющим во всем миропредставлении и деятельности сперва Никиты, а затем и Никона, сперва священника, а затем и архимандрита, и митрополита, и Патриарха» [316].

Даже жизнь государства и его политика, по мысли Никона, должна быть воцерковлена. «Патриарх Никон в своем масштабном труде “Возражение или Разорение смиренного Никона, Божию милостию Патриарха, против вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Лигаридиусу, и на ответы Паисеовы”, – сообщает нам В.В. Шмидт, – выразил взгляды в области политического строительства, то есть распространил идеи христианства на сферу политическую в смысле признания религиозно-нравственной обязанности государственной власти иметь перед собой руководящим идеалом идеал Церкви. Государство представляет собой, по мнению Никона, менее высокий порядок, чем Церковь, по большей примитивности, прагматичности своих целей, являющихся лишь предварительным условием для работы Церкви, и по большей грубости своих средств, однако имеет с Церковью объединяющую конечную цель, основывающуюся на одной истине – спасении людей. Эта единая истина и является основой того согласия Церкви и государства, которое возвещается Церковью и принимается государством как принцип своей деятельности в том случае, когда государство желает быть христианским и потому принимает в основу учение, возвещаемое Церковью. Основанием союза, или симфонии, Церкви и государства является, таким образом, не взаимная польза, но самостоятельная истина, поддерживающая этот союз. По самому понятию, симфония требует подчинения идей государственных идеям церковным, но не их слияния и тем более отождествления, способных привести к замещению или порабощению идей церковных. Патриарх Никон выступает за полную самостоятельность Церкви (об этом масштабно и во весь голос заговорят лишь в начале XX века). Государство призывается усовершенствовать свой принцип справедливости, руководясь принципом любви, которым живет Церковь. Кроме того, Церковь – Богом установленное учреждение, для управления в котором необходимо иметь соответствующую благодать апостолов, а не благодать на управление царством.

В идее Святой Руси – Новом Израиле, Патриарх Никон видит Московский патриархат хранителем Вселенского Православия, Ромейского царства и восстает не только против заместительства престола Древнего Рима, но даже против самостоятельного принятия ответственных, важных решений, способных привести к нарушению

канонического единства Церкви, без совета и благословения Вселенских Патриархов. Третий Рим есть задание Руси быть хранительницей и средоточием истинного Православия, а не православия, преломленного исторической средой и условиями XVI века, в котором русский церковный обряд занял равное место с догматом веры, утратив различие между вещами главными и второстепенными, о которых напомнил Никону Патриарх Паисий» [317].

Культурный процесс Патриарх Никон представлял себе иначе, чем старообрядцы, политика является только частью этого процесса. «Никон хорошо знал, – пишет В.В. Шмидт, – о геополитических намерениях и стремлениях царя, перед чьим взором вставала Украина, Балканские государства, а за ними – Константинополь. Московское государство расширялось. Вместе с этим процессом шел и другой – ассимиляция присоединенных территорий и народов, унификации культур и традиций. За соединением Малороссии с Великой Россией, естественно, должно было последовать и соединение церквей. Патриарх активно участвовал в этом процессе: переселял насельников, заселяя новоустроенные монастыри нарочито разноплеменными народами, активно заимствовал культурноэтнические достижения и наследие западных народов, распространяя и утверждая их в столице и собственных монастырях, которые призывались стать духовными, культурными, просветительскими центрами действительно нового Израиля – Святой Руси. Начинают организовываться школы, выписываются ученые, переводчики, искусных дел мастера, устраиваются типографии и печатается множество книг, развивается архивно-библиотечное дело и так далее.

Система национально-исторических, культурных, социально-политических идеалов, которые Никон указывал русскому самосознанию в раскрытии образа Святой Руси и Третьего Рима, весьма отличалась от «старообрядческих представлений с их последним “неповрежденным” словом и критериями истинности и была воплощена в созданных им монастырях, но особенно выразительно в Воскресенском, именуемом Новым Иерусалимом.

Никон не отождествлял Православия с обрядностью и церковного общества с политическим: общество церковное было для него шире политического и призывалось служить веками для последнего с целью его улучшения, освящения и преображения. Никон имел прогрессивную ретроспективность взгляда, нацеленную на осуществление дольного мира во образ Горнего в отличие от регрессивного, узконационального, партикулярного восприятия жизни и будущего как сохраняемого и оберегаемого великого прошлого великой святой Церкви, осколком которой осталась лишь Русь старообрядческая. Никон стремился и создавал просвещенную

православную культуру и учился ей у православного Востока»[318]. Таким образом, Патриарх Никон первым на Руси не только осознал значение культуры в жизни христианского общества, но и попытался осуществить грандиозный проект по христианскому окультуриванию всей жизни, включая и политическую. Идея культурно-социального служения была выражена им целостно, без всякого уклонизма и нарушения иерархии ценностей. «Всем своим церковным служением и социально-политической деятельностью, – пишет В.В. Шмидт, – Патриарх Никон старался выразить и утвердить это, участвуя в делах государственных, – вероятно, с надеждой на истинную христианизацию государства, которое не только представляет собой последнее православное царство, но и станет Святой Русью, тем заветным дольным миром, устроенным во образ Горнего» [319].

Это, конечно, была идея провиденциальная, поэтому она вызвала такое возмущение с обеих сторон – во-первых, со стороны старообрядцев, заиклившись на старом обряде и смотрящих исключительно в прошлое, и особенно со стороны западного хилиастического духа, потому что область социально-политическую и культурную он считал своей территорией и никого не допускал сюда. Этим объясняется такая циничная расправа лжемитрополита Паисия с Никоном – он выполнял задание своих западных хозяев и явился главным инициатором и исполнителем этой расправы. Никона судили и сослали – его грандиозный проект остался неосуществленным и не нашел достойного преемника. Как известно, сделанное на половину приносит неожиданные результаты, а часто и противоположные поставленным задачам. Те, кто следовал по стопам намеченных реформ, отказались от главных задач, а воспользовались лишь промежуточными достижениями. История дала серьезный крен – сначала в одну сторону – направо, в замкнутую на самих себе социальность, а потом, по закону отталкивания крутой крен – налево, в социальность интернациональную.

Кроме того, и в том, что удалось сделать Святейшему Патриарху было допущено много ошибок, которые подорвали доверие к его проекту. Например, в обосновании идеи духовного примата Церкви над государством Никон ссылался на подложный правовой документ (так называемая «Дарственная Константина» или «Лжеисидоровы декреты»), использованный католиками для обоснования примата папской власти над королевской. В этом документе была изложена чисто западная идея, – идея папоцезаризма, но Никон был уверен в том, что эта идея идет из Византии от первого христианского императора Константина Великого.

Чтобы вернуть Руси истинное Православие надо было, по мысли Никона, усвоить греческий обряд. Патриарх спешно меняет обряд, хотя его старания в этом смысле не очень понятны, так как разница в обряде мало интересовала греков, но Никон был уверен, что

богослужебная реформа по греческому образцу – есть возврат к общему истоку. Такое бездумное подражание греческим образцам было небезопасным в духовном отношении, потому что греки к этому времени подверглись уже сильному униональному влиянию и в их богослужебной литературе были сделаны изменения в соответствии с католическим обрядом и учением. Впрочем, история с обрядом гораздо более запутана, чем обычно принято ее представлять. Достоверно известно, что Патриарх Никон, будучи в опале, служил по старым книгам – значит, он не видел в том повода для разделения, значит, и богослужебное единообразие не должно было его особо занимать, тем более, что и сами греки нисколько не стремились к такому единообразию. Так по чьей же воле оно так ревностно насаждалось? Кому оно было необходимо и кому, в конечном итоге, было выгодно вызвать недовольство новшествами в церковной среде? Из истории Церкви мы знаем, что византийские императоры в церковных разногласиях видели чаще всего политическую нестабильность, которая могла потенциально привести их к потере власти или влияния. Поэтому они часто навязывали Церкви единообразие, причем, в популистской форме, как это было, например, в случае с арианством, монофизитством и иконоборчеством. Имея такие грандиозные геополитические замыслы, Алексей Михайлович не мог не опасаться встретить некое неожиданное препятствие осуществлению своих планов именно в церковной среде, – поэтому богослужебное единообразие с греками в данном случае могло быть политическим заданием со стороны царя. Главным советчиком у него после удаления Никона был Паисий Лигарид. Паисий мог использовать свое влияние на царя с тем, чтобы поспешностью и подтасовками в реформах привести к расколу.

Но как бы не вырисовывалась нам историческая картина, реформа, которая замышлялась, как подражание греческому Востоку – на деле оказалось невольным подражанием Западу. Отсюда такой почти западнический ее характер, вызвавший серьезное народное противостояние. Здесь личные качества Патриарха: его авторитарность, нетерпимость к мнению оппонентов сыграли роль своеобразного катализатора процессов церковного брожения. Его активность и настойчивость в проведении реформ были восприняты церковным народом как необоснованный и неистовый модернизм. Никон сам невольно, но с большим успехом создавал себе оппозиции. Похоже, в этом ему еще и помогали, Патриарха Никона опекали и следили за каждым его шагом, провоцировали на крутые меры. Оставить его без «попечения» означало дать ему свободно творить задуманные преобразования, ведь слишком грандиозны были его замыслы. Он не был услышан своими, но зато очень хорошо был понят чужими – ошибки, совершенные им, очевидно, не были случайными – за розыском необходимых для книжной sprawy книг и

документов внимательно наблюдали западные соглядатаи. Раскол не только следствие русского невежества, но и отчасти организованный и спровоцированный процесс. Стараниями посланного митрополита, на самом деле католического кардинала, Паисия Лигарида Патриарх Никон в глазах русского общества был оболган и представлен почти антихристом. Однако, похороны Патриарха вылились в настоящее народное покаяние по отношению к нему и народная молва сохранила о нем добрую память.

Искажение идеи Третьего Рима у «иосифлян»

Само «иосифлянство» складывалось под сильным западным влиянием. Флоровский оценивает это явление просто как западническое, но это, по-видимому, натяжка, хотя в этом есть и значительная доля правды. Западное влияние началось гораздо раньше, чем принято считать. Еще Киевская Русь подверглась сильному влиянию западной идеи феодальной государственности, в основе которой лежит принцип сепаратизма, – независимости феодала, гарантировавшейся правами или отстаивавшейся силою оружия. До этого у нас такой идеи не было: в основе государственности всегда был принцип централизма. В этом смысле, можно сказать, что у нас вообще феодализма не было, потому что междоусобные войны велись только за то, кому быть во главе объединения. Но западная идея привнесла иной смысл, – боролись уже не за объединение, а за власть, поэтому власть стремились получить любым путем, даже разделением, а не объединением.

Влияние западной идеи эмпирократической республики (власть торговой олигархии) можно усмотреть и в Киеве, и в Новгороде. Вече было по существу, именно такой формой правления – князь был только наемником, своеобразной декорацией. Интересно, что все западные идеи, распространявшиеся на Руси, так или иначе, проходили через Киев и Новгород. И здесь нужно отметить еще одну закономерность – большую часть пятой колонны всегда составляют торговцы. Поэтому когда власть переходит к торговцам, надо ждать измены, – торговля нивелирует ценности, – в торговле все оценивается деньгами, они постепенно становятся и главной ценностью. Продать низшее (родину) ради высшего (денег) представляется не только возможным, но и обязательным, иначе надо признать, что не все можно купить за деньги, а это означает, что необходимо что-то признать более высокой ценностью, чем деньги.

Влияние Запада усилилось с образованием Московской государственности. Брак Ивана III с Софьей Палеолог усилил эти влияния. Софья воспитывалась в Риме под непосредственным руководством кардинала Виссариона. Даже в Москву ее сопровождал папский легат. Это был «брак царя на Ватикане», как назвал его отец

Георгий Флоровский. Но в такой римской оболочке Русь наследует традицию государственного и культурного строительства все-таки от Византии. Иван III первым из московских князей принимает титул самодержца. Самодержавие на русской почве получило совершенно иной смысл (его основополагающей идеей было доверие к личностному началу самодержца, апелляция к его совести), но этот смысл был искажен ложно понятой идеей «Москвы – третьего Рима». Идея православного царства, высказанная поначалу, как идея духовного наследования Византии и защиты Православия государственной властью, сдерживающей приход антихриста и помогающей в деле спасения, превращалась постепенно в идею сильной православной империи, устраивающей крепкую социальную, земную жизнь. Равновесие в симфонии властей было нарушено – произошло смещение в сторону государственно-социальную. Личностное восхождение к Богу с целью исполнения Его воли затенялось всеобъемлющим горизонтальным деланием. Невозможно представить себе Петровское преобразование России в империю и превращение Церкви в государственный департамент без этого предварительного извращения идеи симфонии властей.

Характерно, что в таком виде эта идея оформлялась под сильным влиянием Запада, даже мистически это выразилось в браке с «римлянкой». В таком виде она была искажением религиозно-мессианской идеи: подменой внутреннего мессианского усилия внешним насильственным мессианизмом, поэтому она способствовала укреплению могущества государства, но не духовному становлению Церкви. В такой интерпретации это была чисто римская идея. В этом смысле, показательное самосознание Московских царей, которые родословную своей власти вели от Августа Цезаря, преемство начинали даже с Навуходоносора – невольное откровение, саморазоблачение имперского духа Вавилона. Отсутствие в это время на Московском престоле князей-святых лишнее свидетельство этому отступлению.

Ересь «жидовствующих» распространялась с Запада – «жидовствующие» выражали западный индивидуалистический дух, но облеченный в закон. Фактически ересь «жидовствующих» была замаскированным протестантизмом, впервые проникшим на Русь, под соусом Ветхого Завета. Эта ересь не могла бы так захватить властную верхушку, если бы ее представители не были бы заражены законническими, ветхозаветными представлениями о христианстве; и если бы они до этого не были знакомы с западными идеями.

Хотя «иосифляне» выступили против «жидовствующих», разгромив их и истребив физически, сами они были в значительной степени заражены тем же западным духом. Идеологическое сходство «иосифлянства» с западным религиозным мировоззрением видится в том, как «иосифляне» прореагировали на паламитскую традицию

личностного делания, которую представлял Нил Сорский. Реакция «иосифлян» была точно такой же, как и реакция Запада в паламитских спорах на делание афонских монахов. Даже внешне «иосифлянство» напоминало католический орден с беспрекословным послушанием старшему и обрядовоуставной (законнической) регламентацией всей религиозной жизни. Да и в методах расправы с еретиками «иосифляне» сходятся с католической инквизицией, которая сам процесс казни еретиков передавала мирским властям, мотивируя эту передачу так же, как и «иосифляне»: «монах не может убивать и гнать еретиков». Точно так же, как и инквизиторы «иосифляне» доходили в своей казуистике до того, что утверждали спасительность смертной казни для еретиков.

«Иосифляне» и «заволжцы»

Гонителями обычно становятся люди сами зараженные слабостями гонимых. «Иосифляне» потому так и боролись с протестантским натурализмом «жидовствующих», что и сами были заражены языческим натурализмом. В этом смысле, очень любопытно как относились к еретикам «нестяжатели», те, в которых было пробуждено личностное начало и которые за счет этого были свободны от натуралистического влияния языческой и протестантской религиозности. Они не только не гнали еретиков, а, рискуя собственной жизнью, укрывали их от преследования «стяжателей». «Стяжатели» требовали смертной казни даже тем, кто не донес на еретиков, а уж тем, кто их укрывал, нельзя было рассчитывать на что-то другое, кроме смерти. В конечном итоге за это многие из них заплатились своею жизнью – это очень важно для понимания духа, которым вдохновлялись «нестяжатели», ибо Христос всегда с гонимыми и убиваемыми. Убивая «нестяжателей», «стяжатели» распинали Христа. Это наш общий грех – если мы не осознаем и не искупим его своими делами и покаянием, то эта кровь останется на нас. Раскаяние требует и отказа от духовного наследования «иосифлянскому» духу. Если мы ограничимся только признанием этого исторического греха, а будем продолжать пагубное дело «иосифлян», то лишь подтвердим, что мы дети тех, которые избивали пророков («нестяжателей»), а не дети тех, которые были избиты.

В расправе «иосифлян» с еретиками видится первосвященнический соблазн отвлеченного общего (социального) блага, которому в жертву можно принести жизнь одного человека (человеческую личность). *«Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»* (Ин. 11, 50) – говорит Каиафа. Это вопрос, который впоследствии решали декабристы – убить царя, чтобы всем остальным принести благо. Точно также поступали и язычники, принося в жертву своим богам людей, чтобы смертью одного человека все остальные получили какое-либо

благо. «Нам не позволено предавать смерти никого» (Ин. 18, 31) – ответили иудеи Пилату, когда он предложил им судить Иисуса по их закону. Эта казуистика, с помощью которой иудеи «соблюди» закон и «позаботились» об общем благе, передав расправу над Христом властям предрержащим, в точности была повторена и «иосифлянами». Но кровь всегда, если это только не добровольная жертва, порождает в ответ кровь. Пролитая кровь не может разрешить духовных проблем. Из еретиков мы сделали жертву. Миллионы жертв, принесенных революцией общему благу, были бы невозможны без этого кровопролития – в духовном смысле эти жертвы были принесены уже тогда. Это был духовный выбор нашего будущего: сея кровь, мы должны были ее когда-то пожать. Таков урок истории – и, совершая сегодня духовный выбор, мы должны этот урок учесть.

Абсолютизация государственности, по логике этой абсолютизации, приводила к тому, что относительная ценность, – государство – ставилась выше в иерархии ценностей, чем абсолютная, – человек (как носитель образа Божия). Поэтому и возможно стало физическое уничтожение еретиков. Языческая сакрализация власти смещала христианское сознание: духовное и государственное в таком смещенном сознании не отделялись друг от друга. Поэтому государственная расправа с еретиками мыслилась как духовная борьба с ересью.

Физическая расправа с еретиками, а не духовная брань с ними духовным мечом, – **словом** – объясняется недоверием к слову. Это есть, по существу, неверие, неверность Богу, ибо Бог – есть Слово. Это своего рода безбожие – и потому такая вера легко перерождается в свою противоположность, – в атеизм. Неверие в победную силу слова скрыто уже содержит семена нигилизма и атеизма. Здесь видится, если не исток, то **пред-исток** безверия, впоследствии тотально заполонившего наши души. Кроме того, расправа не решила проблем еретического соблазна. Ересь, которой не дали духовного отпора, жила подспудно, в глубинах народной души. Протестантское влияние в Петровскую эпоху и большевистское движение невозможно понять без этой неосознанной в душе базы вражеского духа. В такой борьбе, несомненно, было больше потерь, чем приобретений, потому что это создавало опасность отклонения от царского пути в другую крайность, которая становилась не менее, а даже и более пагубной для народной души, чем сама ересь.

С другой стороны, надо понять и «иосифлян»: представить нравы той эпохи, когда физическое истребление за какую-нибудь провинность было обычным делом; осознать какую опасность представляла в то время для Церкви тайная организация «жидовствующих» [320]. Одним словом, представить себе все исторические условия, в которых совершался их выбор. Мы должны понять их, но мы не можем оправдать их выбор историческими

условиями, потому что «нестяжатели» совершали свой выбор в тех же самых исторических условиях. Вообще история совершается во времени, но имеет причастность к Вечности. Во времени мы причастны к смерти, поэтому в нем выбор почти всегда между тем: пожертвовать ли сейчас людьми или потом этих жертв будет еще больше, а в Вечности мы причастны Жизни, поэтому там нет и такого выбора – там торжествует жизнь.

Личностное делание происходит как бы вне времени, вне исторических условий – и если оно есть, то и выбор будет верным, как это было у заволжских старцев. Преподобный Нил выбирал именно срединный путь, но это не был путь усредненный, а путь царский. «Уважение к мере, к времени и к среднему пути нисколько не делает учение прп. Нила духовно-средним, обедненным, – писал Г.П. Федотов. – Напротив, никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути».

«Жидовствующие» были сектой, созданной по типу тайной организации. Создателем секты и главным ересиархом был лейб-медик киевского князя – еврей Схария, Семнадцать лет сектанты распространяли свое учение и пополняли состав исповедников в полной тайне. Еретики пользовались покровительством высоких властей – и поэтому чувствовали себя совершенно спокойно. Разоблачение произошло по «пьяному делу». Все разоблаченные еретики проявили на соборе «удивительную силу упорств и невыдачи друг друга, – пишет Карташев, – то есть как будто были они связаны клятвой конспирации и даже, по-видимому, симулировали коллективное умопомешательство». Ересь распространялась в среде высшего духовенства и высшей знати, по тем временам это были самые образованные люди, начитанные, способные к диалектике, которой их специально обучали европейские миссионеры – это давало им возможность легко побеждать в религиозном споре. Карташев замечает по этому поводу: «Первый же борец против жидовства, архиепископ Геннадий, обращаясь к собору 1490 г., предупреждает, что людям, неосведомленным в новой литературе, опасно состязаться с «жидовствующими» на теоретической почве. В самой богословской области Геннадий признает свою отсталость по части патрологической письменности. Оказывается, у еретиков были лучшие и более полные, чем у Геннадия, собрания христианских писателей. У них имелась и богатое собрание литературы с опровержением христианства иудейскими полемистами. Весь идеологический комплекс рационалистического критицизма порождал ряд отрицаний типично реформационного характера. Еретики отрицали: видимую Церковь, монашество, культ икон и мощей [321]. Это была уже тень реформации, осенившая своим крылом смежную с Западной Европой часть древней Руси. В комплекс психологии Ренессанса входил и либертинизм нравственный. Преподобный Иосиф не без достаточных

оснований, характеризует наших «жидовствующих», как с цепи сорвавшихся либертинистов. Они по его словам «упивались, объедались и сквернились блудом». Из этой краткой характеристики ясно, что это была язва, разъедавшая Церковь изнутри, и к тому же тайно.

Естественно, иосифляне были обеспокоены этим, а так как они не могли ответить «жидовствующим» духовно и интеллектуально разоблачающим словом (не были обучены диалектике и «богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны» [322]), то они, как обиженные маленькие дети, искали защиты у старших – у сакрализованной ими власти. Когда же власть обращалась с еретиками слишком мягко, они требовали от властей физической расправы с ними [323], точно так же, как первосвященники требовали ее от Пилата, а инквизиторы от монарха. Но Церковь призывать к смертной казни не может.

Вопрос о смертной казни всегда стоял перед христианским сознанием с особой остротой. С принятием христианства на Руси этот вопрос возникает одним из первых. Вспомним, как святой равноапостольный князь Владимир, став христианином, не пожелал применять смертную казнь. Характерно, что при Мономахе, когда по образцу Византии хотели ввести смертную казнь, народ протестовал против ее введения. Это интересно в смысле оправдания исторических условий. Тогда нравы были не менее суровые, но и в тех условиях христианский народ понимал, что можно нравственно оправдать, а чего нельзя ни при каких условиях.

В XIX веке, когда тема личности заняла значимое место в сознании народа, вопрос о смертной казни получил особый общественный резонанс. О недопустимости смертной казни говорили русские писатели: Тургенев, Достоевский, Толстой, Чехов. Пожалуй, никто с такой исчерпывающей полнотой не ответил на этот вопрос как религиозный философ Владимир Соловьев. В своей книге «Право и нравственность» он очень аргументировано и последовательно разоблачает аргументы защитников смертной казни. Преступление, пишет он, «есть факт бесповоротно свершившийся, и, по замечанию святых отцов, самому Богу невозможно сделать, чтобы совершившееся было не совершившимся; но также это отрицаемое и упраздняемое здесь не есть и злая воля преступника, ибо одно из двух: или он раскаялся в своем злодеянии, и тогда злой воли уже нет, или он упорствует до конца, и тогда значит его воля не доступна данному воздействию, и во всяком случае внешнее насилие не может изменить внутреннего состояния воли» [324].

Отмена смертной казни во многих странах не привела к увеличению преступности. Но дело даже не в практической бесполезности смертной казни (в смысле устрашения), а в ее духовном, нравственном влиянии на общество. «Смертная казнь

нечестива, – настаивает Владимир Соловьев, – так как по своей безотносительности и окончательности она есть присвоение человеческой юстицией того абсолютного характера, который может принадлежать только суду Божию, как выражению Божественного всеведения. Преднамеренно и обдуманно вычеркивая этого человека из числа живых, общество заявляет: я знаю, что этот человек безусловно виновен в прошедшем, безусловно негоден в настоящем и безусловно неисправим в будущем. А так как на самом деле не только о будущей неисправимости этого человека, но и о его прошедшей виновности, хотя бы лишь фактической, обществу и его судебным органам ничего вполне достоверного неизвестно, что достаточно доказывается многими обнаруживающимися судебными ошибками [325], то не есть ли это явное посягательство на пределы вечные и слепое безумие человеческой гордости, ставящей свое относительное знание и условную справедливость на место всевидящей правды Божественной. Или смертная казнь совсем не имеет никакого смысла, или она имеет смысл нечестивый» [326].

Ответ на вопрос: «Можно ли казнить человека?» – кроется в ответе на вопрос: «Богopodobен ли человек, и какому Богу подобен он?» Если Бог – Иисус Христос соединил в себе две природы: Божественную и человеческую, то и человеческая природа подверглась обожествлению – ее нельзя просто истребить, как истребляет человек все, принадлежащее тленной природе. Если же в Иисусе Христе была только Божественная природа, то человеческая так и осталась по существу тленной, и не преображенной – ее можно уничтожить, как все тленное, ибо оно все равно принадлежит смерти.

В эсхатологическом натурализме «иосифлян» можно усмотреть возврат к языческому паническому ужасу, в котором отсутствовала любовь, побеждающая страх. Это был антихристианский возврат к прошлому во время кризисной поляризации религиозного сознания. Хилиастические упования «жидовствующих» – это также натуралистическая реакция поляризованного сознания, но со смещением к будущему. То же самое произошло на Западе в эпоху Возрождения, только с той разницей, что на Западе победившая тенденция имела тяготение к будущему. Этим объясняется рождение и распространение на Западе социалистических утопий. Когда тяготение к прошлому в России закончилось катастрофой, то на место этой антихристианской (языческой) крайности выступает другая крайность – стремление к «светлому будущему». На этих примерах очень хорошо видно, как действует антихристианский дух: создавая ложное напряжение сил между своими же собственными полюсами, он отвлекает импульс духовного делания от провиденциального направления истории, и это дает ему возможность спаразитировать на этом импульсе.

Христос-Логос есть главный свидетель и выразитель личностного

начала. Личностное усилие, в этом смысле, есть усилие по воплощению Христа – оно всегда связано с молитвенным дерзновением, с логосным началом. Пренебрежение к логосному деланию (молитве, слежению за помыслами, богословскому размышлению) приводит к психологизму: к религиозному субъективизму, в котором собственные переживания принимаются за откровения; или к религиозной пассивности, к обрядово-каноническому формализму. Пренебрежение словом, приводит человека в состояние прелести, которое святые отцы называли мечтательностью, впадением в образы, в «состояние неразумных животных», подчеркивая тем самым явный психологизм: душевный характер этих состояний.

Бытующее мнение о том, что вера не требует никакого осмысления глубоко ложно, оно и распространяется людьми, бегущими от личной ответственности за все происходящее. Но тот, кто берет на себя ответственность, хочет знать: за что ему придется отвечать? При этом обычно приводят пример простонародной веры, без «высокоумия». Но народ-то у нас как раз любит философствовать: вопросы о Боге, о смысле жизни, о назначении человека больше всего волнуют простых людей. Ссылаясь на народ, чаще всего имеют в виду не живую народную веру, а мертвую веру равнодушных к истине людей [327]. Но такая вера неизбежно перерождается в суеверие или превращается в безверие. История это подтвердила. Протоиерей Георгий Флоровский писал по этому поводу: «Старый бытовой, простонародный стиль Православия кончился и его нельзя восстановить. Простая баба сейчас есть миф, она стала нигилисткой и атеисткой. Верующим же стал философ и человек культуры».

«Нестяжатели» были богословами в истинном смысле этого слова – они творчески развивали наследие Византийских отцов, занимались глубинным осмыслением духовных проблем своего времени. «Стяжатели», по существу, не были богословами, их труды были посвящены внешним проблемам уставно-канонической жизни, социально-административным аспектам монастырской жизни. Они оказались бесплодными в духовном смысле, потому что подменили личностное, творческое делание исполнением устава и предписаний. В богословии это приводило их, с одной стороны, – к психологическому субъективизму (к материализации собственных аффектов), к книжному начетничеству (к сомнительному пользованию наследием святых отцов), которое служило оправданием неизжитых страстей; с другой стороны, – к богословской пассивности, к повторению, к консервации идей («святые отцы дали ответы на все вопросы»).

«Иосифлянство» и его богословские тенденции

Эти тенденции отчетливо разделились при расколе –

начетническая, психологическая тенденция легко приняла схоластический дух западного богословия. Схоластика и начетничество очень близки по духу. «Тема раскола, – пишет Флоровский, – не “старый обряд”, но Царствие... Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное движение – но именно из религиозного самочувствия... Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, – теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и “Царствие” осуществилось под видом Московского государства» [328]. Социальная тема объединяет казалось бы необъединимое. Здесь в теме царства всегда сходятся враждующие между собою духи, потому что тема царства, – это тема прихода антихриста. Старообрядцы вышли из истории, но в конечном итоге они приняли именно то, против чего так активно выступали, ведь первая буржуазия в России имели старообрядческие корни. Хотя и начиналось все с такого радикализма, который предполагал отвержение и испорченного в конец мира, и продавшейся антихристу Церкви. «Магистраль раскола, утверждает прот. Георгий Флоровский, – только в беспоповстве... Слезы вменияются вместо причастия» [329]. Но такой радикализм приводит, по его мнению, к совершенно противоположным результатам. «Здесь новая антиномия раскола, – рассуждает он, – когда благодать взята, все зависит от человека, от подвига воздержания. Эсхатологический испуг, апокалиптическая мнительность вдруг оборачивается своего рода гуманизмом, самоуверенностью, практическим пелагианством» [330]. Это, пожалуй, очень яркий пример того, как в поляризации меняются знаки, как незаметно вражда превращается в притяжение и отождествление.

Старообрядцы наследуют консервативную, уставноканоническую тенденцию. Но в разделенных группировках снова началась поляризация – и это сразу же нашло отражение и в богословии: снова появились две тенденции: психологическая тенденция превратилась постепенно в морализм; консервативная, – в археологию, в музейную работу по собиранию антикварных ценностей – в лжеисторизм.

Характерно, что и противоположная богословская тенденция «жидовствующих» претерпевает внутреннюю поляризацию – в ней намечаются два направления: созерцательный мистицизм и социальный активизм. О. Георгий Флоровский, характеризуя русское богословие, писал о том, что в нем «сталкиваются и расходятся два направления историзм и морализм». Это не совсем верно, так как был еще, хотя и в зачатке, патристический персонализм. Правда, о. Георгий историзм понимает очень широко, он включал сюда и персонализм. Однако при таком широком понимании историзма есть соблазн смешения персонализма с лжеисторизмом. Но, говоря о двух направлениях в богословии, о. Георгий прав по существу

рассматриваемого вопроса, потому что в основном это было богословие крайностей и выражалось оно как морализм и лжеисторизм. Персонализм, в силу субъективных условий медленного созревания и в силу победы иосифлянства, был лишь в стадии зарождения. Хотя богословское осмысление наследия святых отцов такими отцами нового времени, как Паисий Величковский, святитель Феофан Затворник и святитель Игнатий (Брянчанинов) было уже полнокровным восстановлением этой традиции [331].

Таким образом, «иосифлянство» подготовило в богословии почву для этих двух богословских тенденций. Но исток этих тенденций видится в арианстве. Морализм начинается с арианского «подобосущия». В самом деле, если брат твой не единосущен тебе (через Христа), а только подобосущен, то только тогда возможно устанавливать моральные нормы и отстаивать права, здесь уже скрыто присутствует индивидуализм. Точно также и равнодушие к насущным проблемам современности в лжеисторизме имеет истоком соблазн «подобосущия». Если Сын Божий не воплотился, то и нам следует развоплотиться – выйти из истории. Неверие в воплощенного Бога приводит и к неверию в человека – и тогда становится возможным истребление человека человеком [332].

Догматические истины Церкви постигаются личностным усилием через живой опыт соборного духовного общения: их невозможно постигнуть рационалистическим морализмом или мертвой археологией. Без личностного усилия две эти богословские тенденции становятся адогматическими, то есть, в той или иной мере, еретическими. Так как богословие этих двух направлений основывается не на духовном опыте, то оно непременно приобретает тенденцию протестантской (хилиастической) психологизации и языческой (циклической) натурализации.

Эти богословские тенденции рождают и определенные философские направления, в которых эти притяжения к крайностям еще более усиливаются. Морализм через рационализм – эмпиризм – позитивизм и материализм вырождается в утилитаризм (своего рода антиморализм, когда моральным становится все, что служит общему благу, или даже интересам какого-нибудь класса) и в гедонизм (когда все, что служит наслаждению, провозглашается моральным, а все что мешает ему, – аморальным). Историзм через пантеистический идеализм вырождается в натурфилософию и теософию, в которых утрачивается христианское понимание свободы (это уже фатализм или детерменизм) – и, как следствие этого, исчезает проблема зла – возникает миф о естественно добродетельном человеке. Здесь лжеисторизм смыкается с морализмом, принявшим на вооружение миф Руссо о естественной добродетельности человека [333].

Эти два богословско-философских направления сходятся в отношении к кардинальному вопросу христианства – воплощению

Сына Божия. Одно направление имеет тенденцию к монофизитскому выходу из истории, к развоплощению исторической плоти, другое – к механическому и материалистическому освоению мира, к созданию как бы новой, машинной природы, что является тоже своего рода развоплощением.

Здесь я намеренно ввел целый терминологический арсенал «измов», ибо это тот технологический инструмент, который использует один из изучаемых нами духов и к которому и все мы в той или иной мере приобщены. Это своеобразная словесная алхимия, в реторте которой постоянно выпадают в осадок эти «химические» химеры. Появление таких терминов – это лишь кристаллизация того алхимического словесного раствора, которым насыщено и отравлено наше сознание. Наш язык невольно имеет в себе эти «химические» следы, несет на себе печать того духа, которым мы дышим или отравляемся. Читатель, наверное, заметил, как обилие этих терминов затрудняет движение живой мысли, хотя, впрочем, дав труд себе по расшифровке этих кодов, можно извлечь из этой «ртутной руды» и «золото» мысли. Но для этого потребуются ее «реанимация», ибо предыдущая ее «химическая» кристаллизация практически умерщвляет ее. «Химический» языковой синтез лишь на короткое время выделяет тепло, но следом порождает окостенение – живой языковой синтез – это процесс постоянного обмена, изменения ума (метанойи) – выращивания смыслов. Если что-то живое и рождается у нас на этом поле сознания, то только в постоянном сопротивлении этому «химическому» давлению терминологии и соответствующей методики стереотипов. Язык «измов» – это язык посвященных в гуманитарную идеологию, – в эту религию нового времени. Мысль, пропущенная через это идеологическое прокрустово ложе, невольно насыщается этими ртутными парами и превращается в бездвижные файлы нашего сознания. Таково действие этого инструмента. И беда в том, что через «мясорубку» этого языка пропущено сознание почти каждого современного человека. Все мы жертвы этого идеологического идола – и, используя этот язык (за неимением другого), становимся и теми, кто приносит этому идолу свои словесные жертвы.

Мимикрии «иосифлянства»

Исходя из приведенных выше примеров, нельзя сделать вывода о том, что дух «иосифлянства» вышел из Церкви с расколом XVII века, как об этом пишет Г.П. Федотов – дух этот еще долгое время был сдерживающим началом индивидуалистического протестантского духа, активно насаждавшего в Церкви после Петровской реформы. Взаимодействие духовных течений в расколе гораздо сложнее, С одной стороны, народ чувствовал проникновение в душу нации чуждого протестантского духа (тенденция «жидовствующих»), но, не

имея возможности осознать, в чем же этот дух конкретно проявлялся, с максимализмом русского человека, отвергал все разом: и Церковь с таинствами, и государство – уходил из истории в бега, в странничество, в беспоповство. С другой стороны – было и разочарование в идее богоносного царства («Москвы, Третьего Рима»), – помазанник Божий вдруг сделался слугой антихриста. Раскол начался сначала с ревности о Церкви, ревнители хотели покончить с пьянством среди духовенства и симонией. В такой ревности не было ничего дурного, наоборот, это говорит о духовной крепости тех, кто выступал против этих губительных для Церкви явлений. И ревнители явили силу духа в отстаивании своих мировоззренческих установок. В раскол подалась наиболее активная и нравственно бескомпромиссная, самостоятельная часть верующих. Ведь, те, кто согласился с властью, во многом поддерживали раскольников, но, тем не менее, соглашались с властью. В расколе было много черт от «нестяжательства» (в бегах невозможно стяжательство), даже бежали раскольники туда, где раньше подвизались заволжские старцы. И вот в расколе мы этой нравственно здоровой части верующих лишились. Как это отразилось на нашей последующей духовной жизни? А, именно тем, что в ней появилась еще большая тенденция к соглашательству и нравственному падению. Однако беда расколичества состояла в том, что его, в общем-то, здоровое отталкивание от нравственного компромисса выливалось больше в чувство, чем в сознательный духовный ответ на все происходящее. Сказывался недостаток делателей личностного начала. Без личностного усилия эти здоровые духовные импульсы использовались духами крайностей для того, чтобы спаразитировать на них.

Среди раскольников наметились две тенденции: одна со стремлением к полному выходу из истории, с отвержением Церкви, государственности и всех прочих социальных и культурных форм жизни; другая – к проявлению социальной активности: устройству самоуправляющихся общин, созданию собственной церковной иерархии, организации социально-религиозных бунтов, как, например, стрелецкий и пугачевский.

С расколом поляризация тех же самых духовных течений, которые противостояли друг другу в борьбе «иосифлян» с «жидовствующими», только усилилась. Поляризация эта изменила масштабы, – теперь уже эти полюсы были разорваны самим расколом. Полюсы были представлены теперь старообрядцами (циклический дух) и теми, кто насаждал протестантский (хилиастический) дух. Конфликт этот не был разрешен в первый раз духовными средствами, которые предлагали «нестяжатели» – и потому он неизбежно должен был повториться. Но теперь некому было сдерживать этот конфликт, некому было примирить враждующих – стянуть к бытийному центру

крайние абсолютизированные воззрения, дать духовные ответы и с духовных (личностных) позиций оценить все происходящее – представители личностной традиции были истреблены.

Во время поляризации усиливается вражда духов между собою, но они объединяются в борьбе против святоотеческого духа. Церковь в это время бывает теснима с обоих поляризованных концов. Так и получилось, – после раскола против Церкви воевали и раскольники, и протестантствующие императоры. Поляризация очень выгодная для сатаны ситуация, – в ней он получает двойную выгоду: вражду между представителями крайних тенденций и, самое главное, борьбу против представителей личностной традиции. Этим злему духу удается ослабить центрирующее действие Промыслительного начала.

Так как конфликт не был разрешен духовными средствами, а поляризация его только углубила – через определенный исторический период последовала та же самая физическая расправа, только с противоположной стороны (по закону компенсации: «око за око», ибо эти безличностные поляризованные духи живут по закону, они не знают любви и христианского милосердия, которые являли нестяжатели). Расправа со старообрядцами привела к еще большему углублению конфликта и к еще большей поляризации [334]. Наступило время духовного застоя, – XVIII век самый бездуховный в Российской истории. Это время и оскудения русской святости, – мариологий XVIII века очень беден, по сравнению с предыдущими веками.

С реформой Петра западный индивидуалистический дух, через государственное давление на Церковь получил постепенно ключевые позиции. Генетически этот дух был наследником духовной тенденции «жидовствующих».

«Жидовствующие» были объединены по типу масонской ложи. Это была тайная многоступенчатая организация с уставом, напоминающим устав масонской ложи. Очень много общих черт в учении «жидовствующих» и масонов. Масонские симпатии Петра уже стали притчей во языцех. Несомненно, Петровская реформа была направляема масонами. Недаром все происходящее в России привлекало такое пристальное внимание масонских руководителей, в частности Лейбница. Ближайшие советники и соратники Петра (как, например, Лефорт) – были масонами. Характерно, что эти идеи проникли в душу нации сверху, как в свое время распространялись и идеи ереси «жидовствующих». Примечательно и то, что в это время тема социального устройства становится доминантной темой во всех сферах жизни, в том числе и в жизни Церкви. Церковь также должна, по мысли Петра, выполнять свою социальную функцию, поэтому Ее и заставляют подчиниться мироустроительной воле государства.

Еретические крайности антихристианского духа, несмотря на внешние отличия и даже враждебное отталкивание друг от друга, на

какой-то тайной глубине сходятся – и потому они так легко переходят одна в другую.

«Иосифляне» начали с небрежения к личностному началу, а кончили обожествлением царя, марксисты начали с отрицания роли личности в истории, а кончили абсолютизацией роли вождя в истории. Истинная соборность невозможна без личностного начала. «Иосифляне», утверждавшие начала соборности без личностного начала, затрагивали только один аспект соборности – социальный. Но такое частичное воплощение идеи соборности в жизнь вело к перерождению соборности в социум [335]. Пределом такого стремления только к социальной деятельности является социализм, который сам перерождается в тоталитаризм. Абсолютизация социального блага, устремление к нему как к высшей цели общества требует отказа от свободы. В социализме этот отказ от свободы декларирован с самого начала («свобода – есть осознанная необходимость»), поэтому тоталитаризм это естественное завершение такой абсолютизированной устремленности к социальному благу. В этом смысле характерно, что социализм, как явление мировой истории, рождается на почве христианских ересей. Это говорит о том, что сама идея имеет место в целостном христианском мировоззрении. Но когда эта идея вырывается из такого целостного контекста, как это было в ересь; или когда она абсолютизируется, как это было в социальных революциях, – тогда она становится враждебной христианскому мировоззрению. Социализм, как идеология (как абсолютизированная идея), не терпит никакого соперничества. В радикальных социальных революциях всегда расправлялись с христианством.

«Иосифлянский» отказ от личностного делания, от личной ответственности за все происходящее, приводил к религиозной пассивности, к индифферентному отношению к тому, что происходит вокруг – и, по логике этого индифферентизма, к замыканию в индивидуальную религиозность, то есть к парадоксальному вырождению в свою собственную противоположность. Поэтому «иосифляне» духовно подготавливали принятие другого полюса антихристианской поляризации. Собственно, сама идея сакрализации государственной власти несет в себе хилиастический соблазн. Бессознательно в этой идее заложено стремление безбедно устроиться на земле. И здесь «иосифляне» невольно объединялись со своими идейными противниками.

На примере «иосифлян» и «жидовствующих» видны черты, роднящие этих полярных духов. Но все-таки «иосифлянство» несет в себе явные черты духа циклического времени. Характерным признаком здесь служит культ родовых отношений – абсолютизация национального.

Характерно, что и среди самих еретических течений этого

времени можно усмотреть все ту же поляризацию. Наряду с ересью «жидовствующих» на Руси распространялась еще ересь стригольников. Это ересь восточного происхождения, а ересь «жидовствующих» своим истоком имела учение западноевропейского еврейства. Распространена ересь стригольников была среди низовых клириков и простого народа, а ересь «жидовствующих» имела аристократический характер. В ереси стригольников проглядывают черты пантеизма, например, исповедь матери сырой земле. Но оба эти направления сходятся в своем отрицании церковной иерархии и таинств. Все секты обычно делят на рационалистические и мистические, но это только один из признаков, даже не столь существенных, потому что куда важнее их духовное происхождение. По духовному источнику их можно разделить на секты иудейского и языческого происхождения, от духа хилиастического и от духа циклического. Объединяет их неприятие Иисуса Христа как Сына Божия, Спасителя падшего человека. Это тот соблазн, и то безумие, о котором нам поведал апостол Павел (см.: 1Кор. 1, 23).

Натуралистические идеи «иосифлян» исказили духовный облик Православия. Прежде всего, был искажен образ Христа, как носителя личностного начала, которым пренебрегали «иосифляне». Во Христе больше подчеркивались черты судьи (отсюда страх смерти), чем черты Икупителя и Спасителя. Он больше Бог карающий, чем Бог любящий. Он Царь Небесный, далекий от земли (черты монофизитства), но, тем не менее, со всеми характерными признаками земной, царской власти. Характерно, что в «иосифлянском» миросозерцании образ Богородицы-

заступницы выражен ярче, чем образ Христа, – Христос заслонен этим образом. Здесь много сходства с культом Девы Марии у католиков. И в этом нет ничего странного, – полярные духи в точках удаления от Христа сходятся.

То, что Богородичный культ приобретает в «иосифлянском» миросозерцании такое исключительное значение является мистическим выражением его односторонности. Здесь из целостного тройственного взаимодействия (трех начал действующих в истории) изымается только один аспект и абсолютизируется. Если вспомнить деисусный чин, то из него берется только его правая сторона. В этом отношении характерна масонская Иоаннова мистика – здесь также абсолютизируется только одна сторона софийного взаимодействия (в деисусном чине, – левая).

Натуралистические идеи «иосифлян» в духовной школе

Это натуралистическое миросозерцание, принимая внешне православные формы, проникло и в духовные школы, в которых воспитывался определенный тип пастыря и богослова. Тому, чтобы такое миросозерцание нашло себе место в духовных школах, очень

способствовало то обстоятельство, что в Петровскую эпоху, усилиями Феофана Прокоповича, духовные школы были преобразованы по протестантскому образцу. Но сам протестантизм, не смотря на его явно рационалистический характер и хилиастическую направленность, причудливо соединялся с натуралистическими воззрениями, которые в миросозерцании протестантствующих занимали центральное место, потому что были связаны с вопросом спасения. В богословской декларации лютеран («Формула согласия») говорится: «Человек вполне пассивно относится к своему обращению, он совсем ничего не делает, а лишь переносит то, что делает с ним Бог» [336]. Но это типично монофизитское воззрение, в котором совершенно исключается воля человека, а стало быть, и его свобода. Снимая вопрос свободы, протестанты приходят к фатализму, к той Судьбе, поклонением которой питалась религиозная жизнь язычников. Однако язычник в каком-то смысле был даже свободней нынешних протестантов, потому что он не знал, как к нему повернется Фортуна, – передом или задом. Он испытывал страх перед Судьбой. А протестанты поставили судьбу себе на службу – они назвали ее безусловным предопределением ко спасению. Но здесь уже сказалось влияние другого духа и другой идеи, – иудейской идеи избранничества. На этом примере опять видно как два враждующих духа в том, что отводит их от подлинного христианства (святоотеческой традиции) сходятся.

Влияние идей, произведенных этими двумя духами, на духовную школу было довольно ощутимым, однако все же натуралистические всегда традиционно преобладали. Поэтому натуралистический эстетизм и языческий страх смерти становились основными духовными интенциями богословских идей. Влияние этих идей можно проследить вплоть до нашего времени. Даже такой гениальный богослов как отец Павел Флоренский в значительной степени испытал на себе влияние этих идей. Его «Философия культа» начинается философией страха – главой «Страх Божий», где он на первой же странице излагает свое религиозное кредо: «Религия есть прежде всего страх Божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться». Конечно, страх – это та необходимая ступень в религии, с которой начинается путь к Богу. *«Начало мудрости – страх Господень»* (Пс. 110, 10; Притч. 1, 7; Притч. 9, 10) сказано в Библии, причем не один раз. Но это произнесено в Ветхом Завете, во времена закона, который *«был для нас детоводителем ко Христу»* (Гал. 3, 24). В Новом же Завете страх – это то начальное несовершенство, которое в пути к совершенству должно быть преодолено.

«В страхе есть мучение, – разъясняет апостол Иоанн это несовершенное свойство страха, – боящийся несовершен в любви», «но совершенная любовь изгоняет страх», потому что *«в любви нет*

страха» (1 Ин. 4, 18). Новым Заветом человек призван именно к такому совершенству, в котором нет страха. *«Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»* (Мф. 5, 48), – заповедует Иисус Христос в нагорной проповеди. Фактически это заповедь, данная всем нам, а не только избранным апостолам, потому что произнесена она в нагорной проповеди, обращенной к огромному собранию народа. И если не смотря на этот евангельский призыв из уст самого Бога, все-таки продолжать настаивать на том, что религия строится на страхе, то это может иметь единственный смысл: говорится это о какой угодно религии, только не о христианстве. «Пророческий закон, – пишет епископ Николай (Велимирович), – дан, чтобы человек боялся Бога, а мессианский – чтобы человек соработал Богу» [337].

На религиозном чувстве страха вскармливался западный человек – страх там приобретал массовый характер. В 1000 году в Европе повсеместно ждали конца света, когда конец не наступил, его стали ожидать в 1033 году, спустя тысячу лет после распятия Христа. Повсеместные эпидемии чумы принесли новую волну страха, а Реформация узаконила страх, – Лютер считал, что душа, не терзаемая страхом, добыча дьявола. В русском религиозном сознании никогда не насаждался страх, даже встреча со смертью имела светлый оттенок, ведь за гробом ожидалась встреча со Христом. Так что страх в религии – это чисто западное явление, – и отец Павел в этом смысле является наследником западного мирозерцания.

Это убеждение отца Павла – есть основополагающая идея и другой его книги «Столп и утверждение истины», в которой, как подметил протоиерей Георгий Флоровский, «просто нет христологических глав». Это не случайно, потому что христология связана с личностным началом, со свободой [338], из которой только и может родиться любовь. Но отец Павел совершенно равнодушен к проблеме свободы, он ее упорно обходит, создается впечатление, что этой проблемы для него вообще не существует. Его богословие – это развитие натуралистических идей Платона, это «плетение эстетических кружев» (Флоровский о его богословии), психологизм и двусмысленность, магизм в понимании культа, свойственный языческому натурализованному мирозерцанию. Это явное смещение к прошлому, – возврат к платонизму, недаром Флоренский столько места в своих сочинениях и выступлениях уделял Платону. Отсутствие христологии и равнодушие к проблеме свободы небезопасны в духовном отношении, потому что тогда невозможно очертить границы зла и вывести понятие добра, ибо добро есть только то, что есть Христово, а свобода есть неперемненное условие добра. Но понятие свободы нельзя сформулировать без отношения ко Христу, потому что подлинной свободой является только то, что также сопряжено с добром.

В «Философии культа» отец Павел раскрывает свое понимание

церковных таинств. Он говорит только о природно-космическом и, отчасти, о соборном аспекте таинств, но у него совершенно отсутствует личностный аспект таинств, – это односторонний подход. От этого его понимание таинств носит несколько магический характер, он и сам должен был в одном месте признаться, что таинства происходят *ex opere operato* (в результате произведенных действий). Единственным критерием совершения таинств, по его мнению, является совершение чинопоследования и произнесение тайносовершительных формул. Здесь отец Павел совершенно забывает о том, что таинство – это прежде всего таинство собрания личностей, что только таинственное соединение собранных во Единое

Тело Христа личностей дает возможность совершать таинства. Евхаристия – есть таинство собрания личностей в Единое Тело – таинство не в Церкви, а Самой Церкви.

Отец Павел, как мистически одаренный человек, просто богословски сформулировал те соблазнительные идеи, которыми питалась духовная школа. Он как бы подытожил весь богословский опыт этого направления. Эстетизм и натуралистический эсхатологизм «иосифлянства» здесь находят своего идеолога и апологета. Что речь идет именно о языческом натуралистическом соблазне ясно открывается из собственного признания отца Павла. «Надо говорить не о подобии указываемых там (в язычестве – *свящ. В.С.*) представлений христианским, – пишет он, – а, дерзну сказать, о тождестве их. Сами ясно не сознавая, языческие пророки говорили не о чем ином, как именно об этом самом, – Воскресении этого самого родившегося Спасителя Мира».

Дух циклического времени действует через эстетический соблазн – он легко прельщает внешней красотой природных форм в миру и чисто эстетической стороной богослужения в Церкви. Он страдает синдромом Фауста, который хотел остановить прекрасное мгновение, но так как остановленное мгновение есть уже не настоящее, а прошлое, то он все время устремлен к прошлому. Остановленное мгновение – это умерщвленная жизнь, потому что живая жизнь в вечном движении. Он так влюблен в то мгновение, в которое испытал сильный аффект, что ради этого готов умертвить жизнь. В эстетическом восторге он выкрикивает роковое: «Остановись, прекрасное мгновенье!», но в духовном смысле это не воззвание к красоте, а призывание смерти, потому что именно в этот момент за душой Фауста является Мефистофель.

Эстетизм связан с пассивным отношением к человеку и миру, с ослаблением воли (догматически с монофизитством). Хилястический дух (дух воли), наоборот, ненавидит чистую эстетику: эстетика у него подчинена утилитарным задачам прогресса и идеологического давления. Но, тем не менее, в таком глобальном расхождении на пути их движения в каких-то точках, равноудаленных

от бытийного средостения, они приобретают общие черты, – и потому начинают действовать согласно. Эстетизм циклического духа очень близок к механичности, искусственности хилиастического духа – внешние формы живут и изменяются по строго определенным законам. Прельщение внешними формами (через детерминизм, свойственный им) невольно механизмирует сознание – через такое сознание и мир начинает представляться лишь собранием мертвых атомов, музеем внешне прекрасных, но внутренне мертвых форм.

Но в богословских школах была сильна и другая традиция, заимствованная у католиков и протестантов. Вместе с таким богословием усваивалась и чуждая психология. Пастырь, бессознательно усваивая эту психологию, – становился ее носителем и активным распространителем, ибо к пастырю всегда было особое внимание на Руси, – на него равнялись.

Народ, чувствуя появление чуждого духа, бросался в другую крайность – искал спасения в старой вере, убегал в мистические секты, психологически уклонялся в языческое понимание христианства, одним словом, питался от духа циклического. Таким образом, разобщение в XVIII веке народа и дворянства, которое стало на русской почве носителем западных идей, было все той же поляризацией тех же духовных течений, которые обнаружили себя в конфликте «иосифлян» с «жидовствующими».

XVIII век – время духовного застоя, век падения нравов, век лжи, авантюризма и дворцовых переворотов, век, прошедший под хилиастическим лозунгом устройства рая на земле, век роскоши и эстетизма, возрождения язычества, эпикурейства, натурализации и объективизации сознания – век слепого подражания Западу. Среди дворянства распространяются западные идеи – вольтерьянство становится модой. Эту моду задает кружок вольнодумцев: вельмож, приближенных Екатерины II. С вольтерьянства начинается распространение в России идей нигилизма, характерно, что эти идеи проникают в сознание нации опять же сверху.

Принятая в сознание западная идея о механической Вселенной постепенно приводит к появлению атеизма, а атеистические идеи ведут к нравственной деградации. Меняется и характер государственности – она только по форме остается самодержавной, а на деле страной правит дворянская коллегия, которая использует монарха только в качестве ширмы для прикрытия своей власти. Отсюда бесконечные дворцовые перевороты: устранение и убийства неугодных монархов, мешавших проводить дворянству свою политику. Плоды атеизма не заставили себя долго ждать.

XVIII век – это век кризиса русской государственности, так как ее идеалы и даже сама ее идея были отвергнуты. В основание Московской государственности была положена идея самодержавия. Самодержец, по этой идее, получал власть независимо ни от каких

внешних обстоятельств – путем легитимного наследования власти. Поэтому на эту власть не мог претендовать кто-либо иной, кроме законного наследника и ее нельзя было добиться выборным путем (властью денег, силою давления, положением или авторитетом какого-нибудь класса, как это получается на самом деле при выборах), – самодержец мыслился совершенно независимым ни от какого сословия правителем. Доверие к его власти основывалось только на том, что он будет управлять государством и судить подданных по совести, поэтому будущий правитель с детства готовился к такому служению по совести, по Божьему произволению. Святые отцы говорили, что совесть – это голос Бога в человеке. Самодержавие, основанное на этом персоналистическом принципе, при его соблюдении перерастало в теократию, но если этот принцип нарушался, то оно становилось деспотией, насилием, поэтому так важно было, чтобы царь был бы совестливым. В демократиях и прочих коллективных формах правления такой принцип вообще не выдвигался – совесть по большей части подменяется коллективным мнением, общественными (общим благом) и классовыми интересами, то есть государственная деятельность переносится исключительно в социальную плоскость.

Дворянство в Московском государстве не имело никаких сословных привилегий – это было тягловое сословие, в этом смысле, ничем не выделявшееся среди других сословий. Землю и крестьян дворяне получали во временное пользование только за то, что они в случае военных действий «конными и оружными» должны были явиться с войском на цареву службу. Крестьянин, хотя и был прикреплен к земле, но был в своем достоинстве с дворянином ничуть не унижен и служил ему до тех пор, пока и дворянин служил царю – он был таким же слугой царевым, каким был дворянин. Самодержавие (единоначалие) совмещалось с демократическим самоуправлением на местах – с земствами, состав которых был всесословным. Царь был представителем народа, защитником его свобод от посягательств на них имущих классов. Дворянство, которое по большей части составляло чиновничью бюрократию на местах, было под двойным контролем: сверху, – со стороны самодержца, и снизу, – со стороны народа.

Но дворянство давно мечтало о «шляхетских вольностях», о том, чтобы получить в наследственное пользование землю и закрепленных за нею крестьян и освободиться при этом от воинской повинности и государственной службы. Эти привилегии дали ему Петр и Екатерина, – с тех пор жизнь дворянина стала откровенно паразитической, «вольной». Такая праздная жизнь порождала духовную расслабленность и развращенность.

Для дворянства крепостное право стало способом паразитирования, для народа оно стало школой духовного

становления. Алексей Федорович Лосев писал по этому поводу: «Тайна векового крепостного права есть тайна послушания и отказа от своей воли во имя спасения души через послушание истине» [339]. Дворянство вырождалось нравственно и становилось неустойчивым к влияниям чуждого духа – идеалы и жизненные образцы оно искало на Западе. Национальное достоинство народа было попрано, – весь традиционный уклад жизни нарушен, во-первых, – потому что это делалось на местах насильственно, а во-вторых, – потому что элите всегда невольно подражают, она задает тон народной жизни.

Чтобы уже ничто не мешало дворянству пожить вольно и весело – оно рвалось к власти, потому что пока власть была у самодержца, никаких гарантий такой вольной жизни не было. Указ Петра о престолонаследии стал для дворянства лазейкой к власти – Петр дал возможность после себя возводить на трон тех, кто был угоден дворянству и мог обеспечить их привилегии. Началась перестройка русской государственности по типу западной империи, в которой государственность выражает интересы привилегированного дворянского сословия, а не интересы всех сословий, как это было в Московском государстве.

Естественно, такой паразитический образ жизни дворянства по отношению к народу, когда выколотченные из народа миллионы шли на покупку безделушек, а деньги, необходимые на насущные народные нужды: на развитие промышленности, строительство дорог, просвещение уходили на Запад, – не мог не углубить разобщение народа и дворянства. Для истории очень важны детали, – они иногда нам яснее открывают смысл происходящего, чем сами события. Екатерина начала наделять духовенство наделами земли, каждый причт имел право на 33 десятины – многие дворяне выступили за то, чтобы земли были отняты у духовенства – это подрывало дворянскую земельную монополию, ведь она давала сильную власть на местах. Когда было отменено крепостное право, дело просвещения народа взяло на себя священство – сельские священники фактически на свои скудные средства открывали повсюду школы для крестьянских детей. Однако, дворянство выступило против обучения детей в религиозном духе – священству стали чинить различные препятствия. Число таких школ резко сократилось, их стало в пять раз меньше: с 1859 до 1865 года духовенством было открыто 21 400 приходских школ, в начале 80-х годов их осталось всего 4000.

Все это углубляло трещину в народной душе – поляризация увеличивалась. Народ не понимал дворянства и его западных пристрастий; дворянство не понимало народ и его национальных особенностей. Характерно, что даже национальный язык был оставлен дворянством, то есть самый главный национальный признак. Даже в духовных школах плохо владели русским языком. «Доходило до того – пишет Флоровский, – что ученики не умели сразу писать по-русски,

а должны были выражать свою мысль по латыни, а затем перевести». Духовный корень пресекался в его основании, ибо национальный язык глубже связывает человека с духовными реалиями.

Дворянство даже удалилось от народа и географически, в новую «европейскую столицу» Санкт-Петербург, чтобы здесь уже ничто не напоминало ему о его национальной принадлежности, и народ своим молчаливым осуждением не мешал бы наслаждаться жизнью. Французский, свой, в отличие от народа, язык, на котором говорило дворянство, фактически формировал нацию внутри нации, со своими обычаями, нравами и даже верой (неверием).

Это противостояние народа и дворянства вылилось в открытую вражду. Характерно, что восстание Пугачева, на это мало кто обращает внимание, проходило под старообрядческим лозунгом: «за старую веру». Пугачевское восстание не было, как это принято обычно считать, социальным бунтом против монархии, – это был бунт, скорее, религиозный, чем социальный. Народ бунтовал не против самодержавия как такового, ибо бунт проходил под знаменем самодержавия (Пугачев выдавал себя за Петра III), а против дворянства, которое несло чуждый дух, против дворянского государственного засилия, которое выражалось в коллегиальном олигархическом правлении (под вывеской самодержавия). Это был бунт за легитимную монархию, за законно наследуемую власть. Это было сопротивление крестьянской цивилизации западной, которую насаждало дворянство. В этом бунте опять обнажилась давняя вражда тех же духов – этот бунт был показателем того, что поляризация усилилась. Характерным признаком усиления поляризации является качественное изменение самих враждующих духов. В этом смысле интересно, что народ в бунте ратует за социальную справедливость, а дворянство в это время убегает от мира в мистику, которая затем перерастает в социальный бунт, – в восстание 1825 года. В это время дворянство повально увлечено мистическими учениями, особенно пристально сосредоточив свое внимание на масонской мистике. Исследователь русского масонства Борис Башилов писал: «В конце XVIII века если не каждый дворянин был масоном, то почти каждый масон был дворянином. Своекорыстные интересы дворянства и политические вождедения масонства сошлись. И русское дворянство, и русские масоны приступили к организации очередного дворцового переворота».

В кризисные эпохи всегда наблюдается отрыв элиты от народа, предательство ею его интересов, попытка изолироваться от народа, как в частной жизни, так и в общественной. К концу XVIII века поляризация достигает своего апогея. Попытка дворянства прийти к власти вылилась в прямое убийство императора Павла, который начал реформу по освобождению крестьян, возвратил Церкви, отобранные у Нее имения, а также уничтожил привилегии дворян, полученные ими

Жалованной Грамотой 1784 года, которая давала им личные привилегии и корпоративные права. Крестьянская реформа, едва начавшись, остановилась, – «шляхетские вольности дворянства были сохранены.

Это одна из причин убийства императора. Другая, может быть, даже главная – это приказ императора захватить принадлежащую Англии индийскую колонию. В Индию было послано многотысячное казачье войско, в ответ на отказ Английского правительства возвратить захваченный остров Мальту, на котором базировался орден, боровшийся с масонством, членом которого являлся и сам император Павел. После убийства императора войско с полдороги было спешно возвращено. В убийстве императора Павла явно просматривается английский след, исторической наукой это уже доказано, но это же говорит и о прямом предательстве дворянством национальных интересов ради сохранения своей власти и привилегий.

Возрождение святоотеческой и национальной традиции

Война 1812 года – это внешнее разрешение внутреннего конфликта: тот же дух, который не мог сломить Россию изнутри, попытался побороть ее извне. В Отечественной войне 1812 года произошел поворот хода истории – она вызвала подъем национального самосознания – враги внутренние должны были сплотиться перед лицом внешнего врага. Россия сумела оказать сильный отпор хилиастическому духу. Хилиастический дух на время должен был затаиться – сокрыться в тайных обществах.

Через какое-то время этот дух попытался взять реванш в декабрьском восстании, но потерпел неудачу. Это сильно ослабило поляризацию, – произошел сдвиг к бытийной точке, – и народная жизнь обновилась.

Однако не будем так упрощать историю и вспомним о Божественном Промысле, о коррекции исторического процесса. Господь через противостояние этих духов удерживает отторжение от точки Бытия, связующей историю с духовным становлением человечества. Нельзя забывать о том, что в данном случае народный дух действовал в согласии с Промыслом Божиим, был бичом Божиим, с помощью которого Бог корректировал историю. О подобном действии в истории Промысла Божия святитель Феофан Затворник рассуждал следующим образом: «припомним двенадцатый год: зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы у них же переняли. Покаялась тогда Россия, и Бог помиловал ее... А теперь, кажется, начал уже забываться тот урок. Если опомнимся, конечно, ничего не будет; а если не опомнимся, кто знает, может опять пошлет на нас Господь таких же учителей наших, чтобы привели в чувство и поставили на путь исправления. Таков закон правды Божией: тем врачевать от греха, чем кто увлекается к

нему» [340].

Но Провиденциальный сдвиг в истории невозможен внешней коррекцией действующих сил, потому что исторический процесс – это не просто действие какого-то исторического механизма, пусть и реально существующего, а действие личностей. Механизм этот запускается свободным выбором человека, в том-то и состоит Божественная Премудрость, выраженная в Промысле, что человеческая свобода остается неприкосновенной, поэтому Бог действует в истории только через личности. И такие личности в это время были.

Только с персоналистического усилия прп. Серафима Саровского, в котором оживает традиция отцов (он есть живой свидетель исихастской традиции), с его дерзновенного подвига начинается обновление духовной жизни и выход из застоя XVIII века. В полной мере возрождается монашеская традиция – происходит возврат к святоотеческим истокам – осмысление и духовное претворение в жизнь наследия Византийских отцов. Инициатором этого движения был прп. Паисий Величковский, который по духу очень сходен с Нилом Сорским. Паисий, не найдя руководителя в духовной жизни, открыл для себя то, что необходимо в духовной жизни, в наставлениях святых отцов. По ночам он читает книги, занимается переводами аскетической литературы. Братия, живо интересуются исследовательской работой Паисия, поэтому он каждый день проводит беседы, в которых передает открывшийся ему опыт. Те, кому он передает этот опыт, несут его дальше – так опыт переносится и в другие обители, в которых живут уже по заветам отцов-исихастов, широко пользуются наследием святых отцов. XIX век стал поистине веком духовного возрождения монашества. Ученики старца Паисия возрождали монашескую жизнь в таких обителях, как Валаамская, Саровская, Оптиная, Глинская, Санаксарская, Новоезерская, Николо-Бабаевская.

Собственно, такой же исследовательской и просветительской деятельностью по возрождению святоотеческой традиции занимались святители Феофан Затворник и Игнатий (Брянчанинов). Это говорит о том, что это было общим для этой эпохи направлением духовного делания, веянием оживляющего духа. Но главное, это то, что они не только занимались таким просвещением, а и сами были активными делателями того, чему учили, – они все были аскетами-подвижниками, которые воплощали в жизнь принципы личностного делания – они занимались реальным изменением себя. Изучение наследия отцов было лишь необходимым этапом по формированию православного (правильного) сознания – они исправляли то, что было упущено прежде, ведь, «стяжатели» и старообрядцы бежали от этого, а протестантствующие формировали его неправильно (не православно). Это был подвиг изменения человека, подвиг святости –

и этот подвиг не только менял святых, но и через их нравственное и духовное влияние менял историю. Так через них совершалось Промыслительное действие Бога на мир.

Выразителями традиции личностного делания становятся и деятели культуры, – русские писатели и философы. Им открывался духовный смысл, они сумели верно оценить прошлое и даже предсказать будущее. Их оценки происходящего достигали порою пророческой глубины [341]. Яркие примеры такого личностного стояния можно увидеть в творчестве Пушкина и Достоевского. Достоевский сумел еще в самом зарождении социалистических движений в России увидеть их духовное содержание. Он оценил эти течения, как социальный соблазн и бесовскую прелесть, ведущую к разрушению человека и мира. Он буквально предсказал, что социалистические идеи, воплощенные в жизнь, принесут реки крови.

Пушкин еще раньше указал на этот соблазн. За две недели до декабрьского восстания Александр Сергеевич закончил работу над «Борисом Годуновым». Этим произведением он как бы давал ответ на те вопросы, которые накануне восстания обсуждали декабристы: «Возможно ли убийство одного человека ради достижения блага всего народа? Можно ли ценою малой крови достичь социальной справедливости?» [342] Среди декабристов можно увидеть два характерных в контексте этого исследования направления. В южном обществе, по сравнению с северным, были сторонники более радикальных мер, вплоть до вооруженного восстания. Это были по большей части республиканцы, причем республиканцы, настаивавшие на диктатуре. В северном обществе было больше монархистов, не желавших пользоваться таким радикальным средством, как вооруженное восстание. Сам выбор сюжета для ответа декабристам представляется нам не случайным. Известно, что при Борисе Годунове была затея построить Соломонов храм на месте Успенского Собора. Так как масоны называли себя строителями храма Соломона, то и выбор персонажа есть косвенный намек на адресата.

Пушкин показал, что достичь социальной справедливости кровью невозможно, ибо это становится разрушительным и для того, кто совершает убийство, и для тех, кому адресована социальная справедливость. Борис погибает в муках совести, наследников убивают, народная жизнь разрушена и в духовных основах, и в материальных – кругом беззаконие, власть то в руках продажных бояр, то самозванцев. Кстати говоря, сам Пушкин не поддержал ни одну из враждующих сторон. Царя он призвал к милосердию, а восставшим показал, что их дело разрушительно.

Появились глашатаи совести из дворян, – лучшие из них осознали свое отчуждение от народа, как грех. Реформа по освобождению крестьян проводилась по инициативе верхов, – она была результатом раскаяния дворянства. Другое дело, что реформа не

дала ожидаемых результатов, а скорее наоборот, – привела к неожиданным. Но нравственный мотив такого порыва был понятен всем – он помог создать ту нравственную атмосферу, в которой только были и возможны подлинные изменения. И это помогло собрать истощенные созидательные силы народа. Народ и дворянство стали ближе друг к другу. Возродилась национальная жизнь, привился интерес к русской культуре и языку. Обновилась вся культурная и государственная жизнь. Оживилась религиозная жизнь. Произведен был, наконец, перевод Библии на русский язык. Произошла реформа духовной школы. Появилась религиозная терпимость, наметилось сближение со старообрядцами. Поляризация ослабла: крайние духовные тенденции были несколько центрированы персоналистическим усилием носителей Промыслительного начала.

Возник живой интерес к русской истории, – это был поиск корней и духовных истоков народной жизни. Вообще такой устойчивый интерес к истории в XIX веке, а этот век без преувеличения можно назвать веком историзма, свидетельствует о том, что произошло движение к бытийной точке за счет победы национального духа. Но в этом же движении была и опасность смещения вообще к историческому полюсу, которое характерно для циклического духа.

Среди интеллигенции появилось настоящее увлечение философией [343]. Западная философия была подвернута очень серьезной и основательной критике со стороны русских философов. Появился интерес к внутренним проблемам – истину стали искать внутри человека. Начался поиск целостного мировоззрения.

Но это было только начало нового процесса, – это были еще только новые дрожжи, брошенные в старое тесто, в котором происходили еще старые бродильные процессы, – действие этих новых дрожжей еще было слишком слабым, чтобы начать новый бродильный процесс. Флоровский отмечал парадокс в истории XIX века: при наличии религиозного творчества – самосознание, не следовавшее за ним. Религиозное творчество было пока отвлеченным, теоретическим и элитарным – оно мало влияло на жизнь, поэтому большинство жило крайностями. В этом отношении XIX век представляет очень характерную картину: романтизм сменяется практицизмом и нигилизмом, от идеализма приходят к материализму, от материализма – к марксизму, а от марксизма – снова к идеализму. Увлечение Шеллингом сменяется увлечением Кантом и Марксом, платонизм сменяется дарвинизмом, Маркса сменяет Шопенгауэр и Ницше, а дарвинизм сменяется теософским эволюционизмом. XIX век – это век богоискательства. Дворянство ищет Его в различных прямо противоположных мистических и философских учениях. Народ в «живой» хлыстовской и сектантской вере. В шестидесятых годах резко усилился отток в сектантские движения. Искали Бога, не находя его в мертвой вере и желая обрести

живую веру, но не находили Его и в чуждых учениях, и в блудной вере.

Так как персоналистическое религиозное творчество не получает воплощения, то поляризация снова усиливается. С одной стороны, дух, устремленный к вечному повторению (заикливание), – к стагнации, к омертвлению религиозной жизни [344]; с другой, – мятежный дух самоутверждения, порождающий отвлеченный от христианской идеи бунтарский социальный активизм, своеволие, разрушающее целостность жизни и приводящее к смерти.

Опять эти два духа, несмотря на внешнюю вражду, сходятся в своем стремлении к смерти. Но их видимая вражда создавала ложную антихристианскую альтернативу – от мертвой веры в Бога бросались к «живой», деятельной вере в прогресс. Характерно в этом смысле, что первые марксисты и большинство разночинцев были семинаристами. Это примеры того, с какой легкостью эти поляризованные течения переходят одно в другое. И очень трудно понять какое тяготение, в данный момент дальше уводит от Жизни, от веры в Бога живых, а не мертвых. В.А. Жуковский писал по этому поводу: «В Германии от самотолкования произошло безверие, у нас от нетолкования происходит мертвая вера, почти что безверие. И едва ли мертвая вера не хуже самого безверия. Безверие есть бешеный, живой враг; он дерется, но его можно одолеть, победить убеждением. Мертвая вера есть труп. Что можно сделать из трупа» [345]. Атеизм был поляризованной (компенсаторной) реакцией на такую мертвую веру.

«Воинствующее безбожие, – писал Бердяев, – есть расплата за рабы и идеи о Боге».

Может быть, именно по причине омертвления веры, отдаления официозного синодального «иосифлячества» от насущных проблем времени (выход из истории), по причине равнодушия к проблемам христианской культуры такую популярность получили социалистические идеи, и стал возможным хилиастический соблазн. Тогда необходимо было богословское решение о влиянии Церкви на культуру и социальный процесс, но социальная концепция Церкви была написана только в конце XX-го века.

Основной вопрос XIX века

Основной вопрос XIX века это вопрос социальный, мироустроительный. Решения социальной проблемы ищут и наверху, и внизу. Царь Александр I стремится решить эту проблему созданием Священного Союза, который, по его замыслу, должен был положить начало социальному сотрудничеству народов на почве христианского универсализма. Дворянство ищет социальной справедливости на почве масонского индивидуализма. Крестьянство в решении этой проблемы уповает на силу коллективизма, через создание крестьянских корпораций. Но как всегда наметились и две основные тенденции в подходе к решению этой проблемы, как всегда бежали от

настоящего либо в прошлое: в некий золотой век, в утерянное ныне царство справедливости; либо в будущее: в грядущее царство справедливости, которое наступит при коммунизме. Флоровский совершенно верно определяет то, что объединяет романтизм и просвещение. «Романтика и Просвещение, – пишет он, – равно стоят под знаком хилиазма» [346]. В романтике этого времени слишком сильный интерес к прошлому, в ней есть какой-то роковой оттенок: «идея Провидения получает в сознании тех поколений некий суеверный и магический отблеск» [347]. В Просвещении слишком большой интерес к будущему, но и там будущее строится на астрологическом прогнозе, на некоем предписании Рока.

Однако вопрос был поставлен и худо-бедно, но он решался. Крестьянская реформа, продолжавшаяся по существу до самой революции, была ответом на эту животрепещущую потребность времени. Но мятежный дух, используя этот назревший Промыслительный импульс, готовил свой ответ – путь реформ его не устраивал, выход он видел в бунте. Оживившееся в начале XIX века масонское социальное движение завершилось декабрьским бунтом 1825 года. Социальная проповедь разночинцев-народников окончилась кровавым террором конца века. А подпольщина марксистов и социалистов вылилась в целую цепь кровавых революций. Причем характерно, что сторонники менее радикальных мер с нарастанием этого движения выбывали из него. Бунтарский социальный радикализм в данном случае указывает на усиление поляризации, а усиление поляризации до критической точки приводит к кардинальным сдвигам и поворотам в истории.

Но ни с той, ни с другой стороны не было личной ответственности за все происходящее, – и с той, и с другой стороны всю вину перекладывали на власти. С одной стороны – винили власть за то, что не смогла подавить бунт, что проявила слабость; с другой – за то, что мешала бунту, сдерживала, как говорили, ход истории, препятствовала неизбежной победе коммунизма. С одной стороны винили власть потому, что всегда (из-за укоренившейся системы лжепослушания) привыкли перекладывать ответственность на других, с другой – потому, что (из-за своеволия, при котором слишком сильно развивался критический, а не созидательный пафос) кричали только о чужих ошибках (но не о своих) и требовали только справедливого распределения, не желая участвовать в производстве.

Это общий для антихристианских духов отличительный признак: искать причину своих бед, не в себе, а во вне, – они ищут внешнюю причину, внешний источник зла, тогда как христианский дух всегда ищет причину зла внутри человека, ибо по христианскому учению зло коренится в свободе человека. *«Изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое*

око, богохульство, гордость, безумство, – все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 21–23), – говорит Иисус Христос. Прельщенные двумя духами источник зла всегда выносят во вне: одни видят его во влиянии злых духов (не видя их в себе) – здесь скрыто присутствует вера в естественную благодать, в такую внутреннюю чистоту, при которой нутро становится недоступным для злых духов [348]. Другие – в социальных условиях, в производственных отношениях, здесь также со времен Руссо считали, что человек благ и чист по своей природе. Ни с той, ни с другой стороны не интересовались глубиной человека, его метафизическим дном [349]. Поэтому и занимались улучшением изоляции от злых духов и изменением производственных отношений, а не улучшением и изменением человека. Но внешние изменения не могут изменить метафизической глубины человека и освободить его, потому что внутреннее изменение происходит свободно, а внешнее по строго детерминированным законам. Раб греха – человек, без внутреннего изменения, будет таким же рабом ему и в трущобах, и во дворце, и в миру, и в пустыне. Поэтому такие внешние изменения это лишь смена одного рабства на другое.

Ложные духовные типы

Две эти тенденции порождали ложные, антихристианские духовные типы. С одной стороны воспитывался духовный тип, в котором все человеческое было до последней степени унижено, а вместе с человеком был унижен в нем и Бог; с другой – выпестывался тип сверхчеловека, социального мессии, героя-спасителя человечества, в котором с возвеличиванием человека забывали о Боге. И в том, и в другом случае мир строили без Бога: в одном – потому, что «своею собственной рукой», в другом – потому, что Бог в полноте воплощается только в человеке, а человек был унижен [350]. В соответствии с этими духовными типами формировались и определенные антропологические типы, у которых легко можно выделить соответствующие внешние черты. Этими духовными типами порождаются и различные культуры и цивилизации. Развитие, гибель и борьба этих цивилизаций и культур раскрывают нам духовный смысл истории.

С раскаянием дворянства носителем западных идей становится разночинная интеллигенция. Но дворянство от крайности «жидовствующих» бросается к крайности иосифлянства» – в ложной альтернативе другой край всегда кажется выходом, а без личностного делания удержаться в центрирующей точке бытия невозможно.

Яркий пример такого броска к другой крайности являет личность обер-прокурора К.П. Победоносцева. Человек с широчайшими познаниями, профессор Московского университета по кафедре гражданского права, искренне верующий человек, – он занял, как ему

казалось, охранительную позицию по отношению к Церкви и к государственному строю. Путь западной цивилизации он расценивал как тупик, поэтому не хотел, чтобы Россия повторяла ошибки Запада. «Россию надо подморозить, – говорил он, – чтобы она не протухла». Но охранение России ему виделось не в творческом наследии святых отцов, не в охранении догматики и канонов, а в сохранении народного быта и уклада церковной жизни. Он был противником догматического богословия, – в нем не видел никакого проку.

Однако такое нетворческое охранение привело его в конечном итоге к очень серьезным заблуждениям. Он не понимал духовного подвижничества, поэтому его смущали такие духовные делатели, как Феофан Затворник, Иоанн Кронштадтский, он был даже против канонизации Серафима Саровского. Выступил против созыва Поместного Собора, потому что не доверял иерархам с их слишком отвлеченным богословским, а потому не практичным подходом. В Соборе ему виделась еще одна опасность – слишком демократичного подхода, а он был принципиальным противником демократии. Он противился всяким новшествам, а новшеством ему казался и отход от синодальной системы управления Церковью. Поэтому, будучи очень влиятельным и авторитетным чиновником и проводя политику удержания, а не творческого преобразования, он оказал на самом деле медвежью услугу России, потому что уже в годы первой революции была возможность созвать Собор и обсудить все назревшие церковные проблемы. Возможно, второй революции мы бы уже тогда не имели. Без его влияния и решение государственных проблем могло бы носить творческий характер, что также могло предотвратить революцию.

Противостояние духов в XX веке

Противостояние красных и белых в гражданской войне, по существу, было все тем же противостоянием уже знакомых нам духов. Только теперь дворянство и крестьянство[351] выступали уже на стороне тех духов, с которыми прежде враждовали. Характерно, что многие боевики из Союза Русского Народа после революции записались в Красную гвардию.

До сих пор существует исторический миф о том, что Красную армию создал Лев Троцкий. Мол, беспредельным террором он заставил царских генералов и офицеров воевать в Красной армии – и благодаря этому выиграл в гражданской войне. Этому историческому стереотипу противоречат исторические факты. В отношении царских генералов и офицеров Троцкий объявил не террор, а безоговорочную амнистию. Никакого давления на бывших офицеров не оказывалось – об этом свидетельствует тот факт, что не было общепринятого шантажа через угрозу членам семей всех бывших. Заградотряды использовались против всех бежавших с поля боя, а не конкретно против бывших царских офицеров. Наоборот, царские офицеры в

Красной армии были, скорее, в привилегированном положении – они пользовались определенными льготами. Однако все эти факты легко входят в другую концепцию, объясняющую происхождение и победную мощь Красной армии.

Красную армию создавали бывшие царские генералы – 30% бывшего офицерского корпуса стали костяком командного состава Красной армии. Те, кто прежде верно служили царю, хотели сохранить страну – и другой, кроме большевиков, силы, способной это сделать, они в то время не видели. «Февральская революция положила начало распаду России, который продолжался несколько лет. На ее месте возникли – в точности, как в 1991 году – «независимые государства» – Украина, Литва, Латвия, Эстония, Грузия, Азербайджан, Армения и даже Дальний Восток. Сам Керенский, уже оказавшись за границей, признавался в своих мемуарах, что, продержись Временное правительство до ноября, России как государства не стало бы», – пишет Владимир Карпец в своей статье «Прецедент Потапова-Ленина», из которой далее мы заимствуем всю информацию, касающуюся истории создания Красной армии [352]. Распад государства стал уже фактической оккупацией Дальнего Востока, Сибири и Севера, где иностранные войска проводили жесткую террористическую политику по отношению к местному населению. Реакцией на этот распад, оккупационную политику и дезорганизацию армии было создание тайной военной организации, состоявшей из бывших генералов Генштаба царской разведки во главе с генералом А.А. Самойло, ее целью было свержение Временного правительства. Либеральная демократия не могла в условиях начинающегося хаоса и распада решить проблему управления страной. Созыв учредительного собрания преступно задерживался. Реально слабую демократию в такой ситуации могли бы заменить только две силы: большевики (красные) и белые, недаром представители элиты прежней армии разделились в этих армиях в дальнейшем пополам. Большевики оказались сильнее и организованнее. Характерно, что в этих условиях учредительное собрание стало помехой и большевикам, и белым (при попытке его возобновить у Колчака).

«Несомненно, – пишет В. Карпец, – за спиной генерала Самойло стояли генерал Н.М. Потапов и военный министр генерал А.И. Верховский». Начальник Разведовательного управления Генштаба генерал Потапов еще в июле предложил свои услуги военной организации большевиков и постоянно их оказывал. Но ведь и большевики готовились к свержению правительства. Интересно, что в октябрьском перевороте активное участие принял балтийский флот под командованием царского контр-адмирала А.А. Развозова. Уже в ноябре 1917 года Потапов был назначен начальником Генштаба и управляющим военным министерством. В декабре он стал управляющим делами Наркомвоена. Красной армией фактически

руководили царские генералы – в ней служили 639 генералов и офицеров Генштаба. Они занимали ключевые посты, такие как Главнокомандующий вооруженными силами республики Советов, начальник Генштаба, начальник Оперативного управления Полевого штаба РККА, командующие фронтами, командующие флотами. Из 100 командиров Красной армии в период с 1918 по 1922 год 82 были прежде царскими генералами и офицерами. Так что успешные боевые действия Красной армии объясняются отнюдь не идеологическим комиссарским руководством (царские генералы не вступали в партию и, более того, потребовали упразднения солдатских комитетов и советов, беспрекословного выполнения приказов), а профессиональным составом ее руководства. Это была в полном смысле кадровая армия. Обычно приписывают большевикам большое влияние на армию до революции, но и до революции это влияние было незначительным, а после революции оно сдерживалось влиятельным в это время руководством из бывших, о чем свидетельствует упразднение солдатских комитетов и отстранение от высшего командования большевистских комиссаров.

Днем создания Красной армии считается 23 февраля, но 23 февраля немцам без боя были сданы Нарва и Псков. Считать началом создания армии день ее позорного поражения было бы просто безумием. Но «22 февраля, – цитирует Карпец современного исследователя Олега Стрижака, – из Могилева в Петроград приехала большая группа генералов во главе с начальником штаба Ставки Верховного главнокомандования генералом М.Д. Бонч-Бруевичем. Вечером они встретились с Лениным и Сталиным. Трудный разговор продлился до утра, речь шла о спасении России. Требование генералов: немедленное заключение мира, на любых условиях, национализация всей оборонной промышленности – горнорудной, металлургической и прочая <...>, новая армия строится на основе всеобщей воинской обязанности, запретить все солдатские комитеты и советы, никакого обсуждения приказов, железная дисциплина, за воинские преступления – расстрел. Ленин принял все требования. 23 февраля 1918 г. Ленин имел самую тяжелую битву. Его ЦК категорически выступило против мира и против “царской” армии. Ленин ультимативно заявил, что уходит из ЦК. Поздней ночью предложения Ленина были приняты <...> 4 марта в Республике Советов был учрежден Высший Военный совет, его возглавил генерал Бонч-Бруевич».

Так что Троцкий вовсе не был идейным вдохновителем и технологом создания Красной армии – он был всего лишь администратором-куратором деятельности царских генералов. В таких условиях создать новую армию с нуля было невозможно. Большевики воспользовались всеми ресурсами, которыми обладала пятнадцатимиллионная царская армия – и прежде всего главным

ресурсом – идейной элитой, способной возглавить и организовать новую армию. Без этого ресурса, одними заградотрядами и расстрелами сколотить хоть сколько-нибудь боеспособную армию не только в тех условиях, но и вообще было невозможно. Без этого ресурса большевики были бы обречены на поражение.

Военная царская элита разделилась на две равных части – на «белых» и «красных». В армии «белых» было 750 генералов и офицеров Генштаба царской армии. Поэтому не так просто расставить «знаки препинания» в оценке этих движений. Одно несомненно – советская республика удерживала территорию России в прежних границах все семьдесят лет своего существования. И в этом видится Промысл Божий. Но как только «февраль» был повторен – Россия была растерзана на лоскуты и ослаблена. Характерно, что советская армия в это время в результате многочисленных административных и кадровых перестановок была фактически расформирована.

В 1918 году, несмотря на сопротивление в прямое бунтарское противостояние новому режиму в некоторых губерниях, все-таки большая часть крестьян поддержала советскую власть, потому что она выступила за сохранение государства и обещала крестьянам землю. Белая же армия выступила на стороне Антанты, в задачу которой входило раздробление России и ее захват. Поэтому взаимодействие духов в этой ситуации не укладывается в схему. В усилении поляризации на различных этапах возможны инверсии – и однозначные отвлеченные оценки здесь невозможны. Оценки могут быть в случаях предельной поляризации только ситуационные, но и они часто не выражают глубины и потенций исторических изменений. Таково свойство предельной поляризации – в ней возможны глобальные перемены и возможно примирение враждующих сторон, в крайнем напряжении возможна смена полюсов, взаимопереходы, а, стало быть, становится возможным и взаимопонимание. Промысл Божий направлен всегда на взаимопонимание и мирное решение конфликта. Злой дух заинтересован в том, чтобы усилить конфликт, продлить напряжение, чтобы исход из конфликта был как можно более разрушительным.

Инверсии – верный признак того, что поляризация достигла тех пределов, когда для того, чтобы удержать создающееся в этой поляризации напряжение (потому что в усилении поляризации возможен исход в виде примирения) [353], – злой дух делает перестановку позиций, – и это приводит к глобальным социальным катастрофам. Злой дух всегда боится духовного решения, поэтому предлагает психологическое [354]. Дворянство в этой новой позиции, несомненно, уже выступало как сдерживающее начало горделивого духа, несущего в мир море крови. Дворянство явило настоящий героизм. В этом противостоянии силою оружия (физическим истреблением) пытались разрешить духовные проблемы. Вопрос

социального устройства был лишь внешней проекцией все того же духовного конфликта, который впервые ощутимо обозначился в противостоянии «иосифлян» и «жидовствующих». Даже внешние символы этой борьбы: римский двуглавый орел и пентаграмма были все теми же. Белое движение было слишком романтическим, рыцарским (в нем многое было от донкихотства), чтобы противостоять практицизму красных. Они оказались в этом глобальном противостоянии пешкой, которую использовала правящая элита Антанты для сдерживания Германии и которой она, не колеблясь, пожертвовала, когда Германия капитулировала. Колчак был предан в руки красных, врангелевская армия была брошена на гибель – срочно были отозваны 90 крупных кораблей, предназначенных для эвакуации.

В этой беспощадной борьбе побеждал тот, кто был более безнравственен, – рыцарская мораль белых связывала их в таком практическом деле как война, утилитарная мораль красных (морально то, что служит интересам класса) развязывала им руки, кровь оправдывалась интересами класса. Впрочем, и с другой стороны тоже приносились кровавые жертвы, но другой «святыне», – «святыне» власти. И с той, и с другой стороны кровь проливалась ради мироустройства, ради социального блага.

Социальный вопрос – это лишь частный случай общего вопроса о соборности, но, начиная с нового времени, этот вопрос стал основным вопросом истории. Он связан с плотью мира, с бременем воплощения, с софийностью твари, поэтому христиане не могут быть равнодушными к решению этого вопроса, не могут отказаться от бремени воплощения. Этот частный вопрос связан с более широкими вопросами: догматическими, антропологическими, софиологическими. Более всего эта проблема связана с вопросом присутствия в мире божественных энергий.

В начале века в русском Пантелеимоновом монастыре Афона произошел настоящий бунт – монахи-«имяславцы» потребовали изгнания игумена, который, по их мнению, впал в ересь «имяборчества». Беспорядки приобрели такой характер, что потребовалось вызвать войска. «Имяславцы» были выдворены с Афона. Они не разбирались в богословских тонкостях. Им казалось, что прославление имени Божия и приравнение его к Самому Богу адекватно выражает их молитвенный опыт. Большая часть монахов присоединилась к «имяславчеству» по недоразумению и невежеству. Монахи были продолжателями традиции афонских исихастов, которые своим исповедническим подвигом свидетельствовали о том, что Бог присутствует в мире в своих нетварных энергиях.

Однако бунт вызвал бурные богословские споры, острый конфликт. Собственно, этот конфликт был повторением на русской почве паламитских споров и средневекового спора реалистов и

номиналистов. В споре были крайние суждения (имябожество и имяборчество), но была и персоналистическая проблема, ибо личностное начало связано с именем его носителя. Рождение Бога в человеке связано с именем. Бог рождается в человеке через призывание имени Бога, потому что имя Божие – есть словесная икона Божества. Спор был о самом существе молитвы и ее смысле. Лосев считал «имяславие» центральной проблемой христианства. И в самом деле, «имяславием» ставились самые важные вопросы веры: «Доступен ли Бог человеку? Возможно ли Его познание для человека? И вообще может ли человек познавать?» Кроме того, острота этих споров была связана и с самой эпохой, связанной с резкими социальными изменениями, ведь проблема личности стояла в центре социальных перемен. Устроение социума связано и с богословской проблемой присутствия Божия в мире в Своих Божественных энергиях. «Имяславие» поднимало целый комплекс богословских проблем – нельзя было отмахнуться от этих проблем – решить их указами. Официальный документ Священного Синода, на основании которого монахов-«имяславцев» выгнали с Афона, является несерьезным ответом. Как это признал позднее митрополит Сергей (Страгородский): «Синод, невзирая на всю неподготовленность его членов к решению этого вопроса, выступил и засвидетельствовал. Пусть разбор имябожничества оказался не для всех убедительным, но свидетельство Синода как «архиерея лету тому», состоялось... Они не могли, конечно, удовлетвориться нашими духовно незрелыми семинарскими рассуждениями, однако предостережение признали и законным, и обоснованным, почему и подчинились ему» [355]. Таким образом, проблему сняли административным путем, но это не означает того, что она была разрешена в своем богословском существе. Но социальная тема вплотную примыкает к богословскому содержанию исихазма.

Конечно, в богословском обосновании у «имяславцев» были серьезные изъяны – их декларации были еретическими. Они не были теми людьми, которые могли бы теоретически сформулировать свои умозрения. То, что мы называем именем Божиим – есть откровение Бога о Себе, данное человеку в Божественных энергиях, но сама Божественная сущность не может быть поименована. Это различие имяславцы не сумели до конца провести. Кроме того, они не учли еще того, что в результате грехопадения синергия человека с Богом была нарушена. Но они не были богословами, – и поэтому свой практический духовный опыт богообщения не могли сформулировать теоретически. Однако они вызвали очень интересный богословский спор, в котором обозначились животрепещущие проблемы Российской жизни. Заметим, что это был канун социальной революции. Беспрецедентный в монастырской жизни бунт духовный был предвестником бунта социального. Духовным путем мы не сумели

опять решить проблему, – поэтому решали ее кровавым путем. Но кровавый путь бесплоден, – он приводит к еще большему дроблению и вражде. Революция принесла войну всех против всех. Не было ни одного человека в России, которого бы не коснулась эта война.

Важно понять природу и источник этих бунтов, духовного и социального, ведь социальная проблема – это центральная проблема XX-го века. Зло не имеет в самом себе источника бытия, оно может существовать за счет духовных спекуляций и паразитации на энергиях жизни. Зло всегда ищет источников такого питания – и в силу этого у него обостряются органы чувствительности к таким источникам.

Социальная тема – это тема устройства общества и всего космоса. Это важная часть преобразования жизни, к которому призывается всякий христианин. И то, что в XX-ом веке эта тема стала главной проблемой, говорит нам об энергичном Божественном импульсе, посредством которого человечеству предстояло разрешить социальные проблемы и проблемы космоса.

Поместный Собор обсуждал очень важные для этого времени вопросы церковной организации, – на нем было восстановлено традиционное управление Церкви Патриархом. Но назревшие духовные вопросы, которые обсуждались в богословских спорах и религиозных собраниях не были на Соборе даже обозначены.

Многочисленные мученики засвидетельствовали подвигом исповедничества истину Православной веры, – это был подвиг подобный подвигу христиан древней, гонимой Церкви. Это был Промыслительный личностный выбор. Их кровь была духовным семенем будущего возрождения Церкви. Но именно будущего, потому что пока не были решены духовные проблемы, мы были обречены на духовные скитания. В церковной жизни после революции наметился раскол.

Обновленческое движение было на церковной почве соблазном социального устройства. Хотя обновленческое движение постепенно исчерпало себя, но дух этого движения определил весь уклад церковной жизни вплоть до Великой Отечественной войны, когда, в связи с противоборством ярко выраженному националистическому духу, власть вынуждена была переориентировать церковную политику в национально-патриотическом духе, и тогда церковная жизнь принимает противоположное направление («иосифлянского» толка).

Внутри самой коммунистической партии можно заметить ту же поляризацию и характерный поворот. Сталинские репрессии были выражением нарастающей духовной поляризации, раскола в народной душе. Такое напряжение могло закончиться духовным прозрением народа и возвратом к подлинным основам национальной жизни. Дух злобы уводит от этого кардинальным поворотом, изменением знаков поляризованных сил.

Сталинский поворот сначала проявился как внутрипартийное

противостояние троцкистскому направлению, которое по духу было явно хилиастическим. У троцкистов было пренебрежительное отношение к русскому народу, вообще к национальной идее, – русский народ, по их планам, должен был стать неким взрывоопасным топливом, с помощью которого был бы раздут пожар мировой революции.

Поэтому сам русский народ должен был в этом адском пламени сгореть в первую очередь. Сталин почувствовал огромную силу национальной идеи, – и умело воспользовался ею. Его правление было эксплуатацией монархической идеи. Государство времен Сталина – это империя, с жестким централизованным управлением. Но империя эта держалась на народном доверии, – большая часть народа сталинской власти доверяла, – и вопроса о законности этой власти в то время не возникало. Даже всеобщее доноительство было некой верой народа в то, что власть действует в его интересах и косвенным признанием ее легитимности. Поэтому доноительство было содействием власти, неким извращенным служением своему «монарху». Это было своеобразным участием народа в управлении государством, – тем извращенным принципом, который заложен в демократии, как челобитье народа к царю – последнему земному судии. Опыт культурного строительства в правление Сталина еще требует своего осмысления – нельзя безоговорочно отвергать весь опыт той непростой эпохи. В эту эпоху был опыт создания новой культурной общности. И если бы власть отказалась от государственного атеизма, – она, несомненно, была бы поддержана народом. Но для коммунизма такой поворот был невозможен, – и поэтому в брежневские времена кредит доверия к власти очень быстро исчерпался. «Перестройка» была последней попыткой сохранить это доверие.

Сталин же был, скорее, контрреволюционером, чем революционером – он слишком полюбил империю, чтобы быть до конца революционером. Конфликт с Троцким был не его личным конфликтом в борьбе за власть – это только внешнее выражение более глубокого конфликта двух духовных направлений уже отслеженных нами на многочисленных примерах. Во всех этих исторических поворотах Бог не нарушает свободу человека, но поддерживает тех, кто менее радикален, кто ближе к бытийному центру, где происходит преобразование духовных устремлений.

Но оба этих духа всегда требуют себе кровавых жертв. Их исторический путь усеян костями и полит кровью тех, кто оказался их жертвами. Как быть с ними? Списать их как неудачу, как жертву истории великих свершений. Нельзя оценивать историю ее государственными, военными, технологическими, финансовыми, культурными и другими достижениями. Цель истории – обновленный человек, способный войти в Царствие Божие. Поэтому не человек для

истории, а история для человека. Если мы не будем об этом помнить, то вся история, не смотря на великие свершения в ней, будет все равно перевернутой – поставленной с ног на голову. Если мы примем такую историю, то и судимы будем такой же перевернутой историей. Найдется ли нам, в таком случае, место в подлинной истории, которую пишет Бог своим Промыслом о человеке.

Либеральная революция была реваншем «февралистов» вкупе с «троцкистами». Опять тем же «спасительным» обращением к оппозиционному духу, которое мы наблюдаем в нашей истории постоянно. Однако надо учитывать одно обстоятельство: в новых исторических условиях оппозиция получает некоторую корректировку. Европа, которая по отношению к нам всегда представляла дух либерализма, по отношению к США, все более и более приобретает черты консервативного циклического духа. И здесь у нас появляется с Европой некое общее духовное поле и общие интересы.

При оценке эпохи важны критерии самой оценки. К сожалению, у нас уже сложились стереотипные оценки – мы оцениваем эпохи по достижениям в политике, в экономике, в науке, в искусстве, отношение же к человеку остается на последнем месте, тогда как это должно быть главным в оценке достижений эпохи.

О гражданской войне

Вся история XX века – это история противостояния двух духов, история неразрешенного конфликта, вылившаяся в тотальную и затяжную поляризацию. Собственно, гражданская война продолжалась на протяжении всего века, да и начало XXI мало изменило ситуацию. Даже победоносная отечественная война носила отчасти черты гражданской, ведь на сторону врага перешли и воевали против нас многие наши соотечественники – не единицы, а десятки тысяч, а поддерживали миллионы. В начале войны народ вовсе не был тем самым монолитом, которым он представлен в кинематографе и литературе. Один факт опровергает версию единства нашего народа, готового к отпору фашистской агрессии. Немецкая армия была меньше нашей и технически была оснащена хуже (на этот счет имеется сегодня много информации – по количеству всех вооружений мы превосходили немцев не менее чем в три раза, а по таким важным, как танки и самолеты – в семь раз). Немцы вели наступательную войну (наступающая армия всегда несет большие потери, чем обороняющаяся). Но при всех преимуществах наша армия несла потери в десятки раз большие, чем немецкая (в начале войны потери исчислялись 1:32, даже в битве за Москву наши потери были 1:12). Причем количество без вести пропавших в 11 раз превышало количество убитых, хотя классическая пропорция всех воюющих армий должна быть, по крайней мере, в три раза меньшей. Потери в

танках, минометах, винтовках, самолетах были грандиозные, хотя непосредственно в боевых действиях эти потери исчислялись небольшим процентом. Так в дивизии 6-го мехкорпуса из 370 танков, в бою было потеряно 18 танков, 60 было утеряно на марше – остальные исчезли бесследно. Куда делись танки, почему молчали 14 тысяч противотанковых пушек и не расстреляли всего лишь 2 000 немецких танков, из которых тысячу можно было расстрелять всего лишь из противотанковых пулеметов? Куда исчезли 6,5 млн. винтовок? В боевых действиях столько винтовок потерять невозможно. Почему наши самолеты, которых у нас было в семь раз больше, чем у немцев, так и не взлетели в воздух, а большая их часть сгорела на земле? Когда в 1944 году советские войска стали оттеснять немцев, то с освобожденных территорий было вторично призвано в армию 970 тысяч человек. Почему на территории врага оказались те, кто уже однажды был в нее призван? Когда они были призваны первый раз? Только тогда, когда эти территории были нашими, а было это только в начале войны. Все это говорит о том, что в начале войны Красная армия не оказала сопротивления немецким захватчикам, а позорно отступила и разбежалась. Это свидетельствует о тотальной дезорганизации народной армии – ее идеологической разобщенности. Перед войной Сталин проводит тотальную кадровую чистку, особенно в армии. И это также свидетельствует о разобщенности и разделенности народа.

В начале войны не было идеологической мотивации для сопротивления врагу – она появилась позже, когда русские воины узнали о зверствах фашистов по отношению к мирному населению, когда заговорили о национальном самосознании, когда обратились к традиционным ценностям. С 1942 года обычная пропорция потерь и пропавших без вести воинов восстанавливается – это говорит о том, что начали воевать, а не убегать с поля боя.

Власовская армия не могла бы возникнуть и воевать на стороне врага, если бы с самого начала Красная армия была бы единой по духу. Сегодняшние споры о том, кто был Власов, предатель или герой? – проходят с характерной поляризацией мнений. Оценку власовскому движению невозможно дать в предлагаемой альтернативе, ибо вопрос этот разрешается только в области метафизики. В масштабах Вечности все выглядит несколько иначе. Ясно только одно – это не было инспирировано Духом, но могло бы стать инструментом Божественного Промысла при иначе сложившейся истории.

Представим себе, что победа осталась бы за немцами, а в то время никто не мог знать, каков был бы исход войны. Тогда бы к Германии отошла вся европейская часть России, а править в Сибири – был бы поставлен, скорее всего, Власов, потому что идеологически он был ориентирован антикоммунистически и, судя по всему, не собирался возрождать дореволюционные порядки. Возможно, таким путем была

бы сохранена Россия – и с сибирского плацдарма могло бы начаться ее возрождение. Власов это понимал и к этому готовился. Идею создания после войны подлинно свободной России Власову внушил бывший царский офицер капитан немецкой армии Вильфрид Штрик-Штрикфельдт, работавший с советскими пленными офицерами. Он же подсказал Власову и идею создания русского движения и армии внутри Третьего рейха.

У СССР оказалось достаточно сил, чтобы разгромить фашистскую Германию – и роль Власова в такой диспозиции оказалась совсем иной. Но в то время, когда затеивалось власовское движение, не было ясно, что сил и ресурсов победить у СССР все-таки хватит. История складывается так, а не иначе – в ней не бывает: «Если бы...». Власов героем-освободителем не стал, а, наоборот, объективно выступил против этой победы.

Бог не нарушает свободу человека, но использует эту свободу для осуществления своего Промысла. Мы мыслим, к сожалению, альтернативно, – и также понимаем историю – телевизионная передача «Суд времени» красноречиво проиллюстрировала это. Но Бог осуществляет свой Промысл синтетически, поэтому нам так трудно разобраться в истории и так трудно оценить исторические движения и личности, инспирирующие эти движения.

Понимание не есть оправдание, но оно позволяет снизить пафос крайних оценок и примирить в истине идеологизированные альтернативные мнения. Надо помнить и о том, что само власовское движение было неоднородным – и было бы большой ошибкой, которую очень многие делают, оценивать его вкуче, не разделяя на составляющие. Так, например, внутри движения существовала советская организация «Берлинский комитет ВКП(б)». Организация даже создала диверсионные группы, которые во время бомбардировок английской авиации устраивали взрывы важных стратегических объектов, с тем, чтобы эти взрывы были приписаны англичанам. Иные, узнав о том, что предстоит присягнуть немецкому главнокомандующему, отказались от присяги, выбрав голодную смерть в лагере. В 1943 году на сторону партизан с оружием в руках перешли 15 тысяч власовцев. А в мае 1945 года власовские части под командованием генерала Буняченко во время Пражского восстания приняли участие в военных действиях против немецкой армии. Кому они здесь изменили?

Средствами советской пропаганды армии Власова создали определенный имидж, как армии слабаков и предателей. Но в действительности ядро власовской армии составляли люди сильные – идейные противники коммунизма – они иначе представляли себе будущее России, чем те, с кем они воевали – за идею они готовы были умереть. Измена идее для них была изменой Отечеству. Это правда, которую следует признать, а не подменять ее эмоциональными

ругательствами. Ругательства никогда не откроют нам истину, а с однозначными оценками мы впадаем в крайний радикализм, который на поверку оказывается бесплодным.

Война со своими братьями – это величайшая трагедия русского народа. Классовая борьба – есть скрытая форма гражданской войны. Классовая борьба – это главная тема XX-го века, но, стало быть, и гражданская война – самая актуальная тема всего этого века. Братоубийственные войны отличаются особой жестокостью, к интервентам относятся всегда более милосердно, чем к своим соотечественникам. Скрытая война, тем не менее, дает открытый выход человеческим страстям и приводит к падению нравственности. Во время войны, как правило, выплывает наверх уголовный элемент. Ни чем не ограничивая себя в безнравственном разгуле и не присягая никакой идеологии, бандиты легко находят общий язык с обеими враждующими сторонами и ловко используют эту вражду в своих корыстных целях. Это лишний раз свидетельствует об inferнальности полюсов и их сущностной связи между собою. Гражданская война – это величайшее зло, в этой войне не бывает победителей. Да и самым словом **победа** в русском сознании и языке называется лишь то время, которое наступает после беды. Прекратить эту беду можно только признанием правды как с той, так и с другой стороны – ложью такие недуги не лечатся. Невозможно гражданское примирение в том обществе, где подавляется оппозиционное мнение. Такое общество называется тоталитарным – в нем гражданская война запланирована. Однако гражданское примирение – это не просто законный акт или государственное деяние, а акт метафизического синтеза. Признание иного смысла истории, который может удовлетворить страждущую душу человека, желающую обновления в Боге и вхождения в Царствие Небесное. Без этого мы обречены на гражданскую поляризацию и в потенции на гражданскую войну.

Как белое, так и коммунистическое движение не могут быть оценены однозначно. В том-то и трагедия XX-го века, что истины в полноте не было явлено ни с той, ни с другой стороны, но было бы большой ошибкой закрывать глаза на ту правду, которой эти движения питались. Тем не менее, это были движения, инспирированные все-таки поляризованными духами. Поэтому эти темы требуют очень ответственного и правдивого осмысления, без идеологической угодливости той или иной стороне. Только истинная прорисовка данной темы может разрядить социальное напряжение, так и не снятое конфликтами и катастрофами XX-го века.

Космизм, глобализм и социальная революция

Между социальной революцией, космизмом и глобализмом существует какая-то таинственная связь. Революционеры хотели кардинально переустроить весь мир. «Мы наш, мы новый мир

построим» – распевали они. Но прежде, чем строить новый мир, необходимо было, по их мнению, «разрушить до основания» старый. А новый мир должен быть всеохватным, глобальным – он должен включить в себя всю Вселенную. Первые революционеры вовсе не социалисты, радеющие о социальном преобразовании мира или социальных реформах – они социальные радикалы и космисты, желающие гибели старого мира и созданию нового – на новых основаниях и в других, космических масштабах. Народоволец Николай Иванович Кибальчич, участник покушения на Александра II, готовил не только пороховые заряды, с помощью которых должен был быть уничтожен царь, но и проектировал ракеты с двигателями на пороховых зарядах, чтобы покорять космические пространства. Разрушение загнившего мира и построение нового мира в немыслимых прежде масштабах – в этом был главный пафос революционеров-радикалов.

«Тайна Ленина в том, – замечает философ и политолог Гейдар Джемаль, – что среди всей социал-демократической братии, пришедшей на смену народникам и эсерам (последние к 1917 году представляли собой уже сходящую с исторической сцены силу), он был единственный радикал. Все остальные социал-демократы, не исключая Троцкого и Сталина, представляли собой нормальных левых – пусть даже крайне левых – либералов. Чем самый крайний левый (или крайне правый) либерал отличается от настоящего радикала? Либерал не мыслит метафизически. Это не его стезя, он из другого теста. Либералы мыслят, чувствуют и формулируют цели в рамках обыденного существования. Они хотят хорошей жизни, улучшения жизни – для класса в «левом» случае, для расы или нации в «правом», для всех – если они космополитичные гуманисты... А Ленину было наплевать на «хорошую жизнь» для пролетариев, для русского народа, для всего человечества в целом! Он хотел революции для того, чтобы через нее решить метафизическую проблему. Именно это давало ему силы безоглядно рвать с общечеловеческим, общекультурным, историческим и прочими «консенсусами». Главным «ленинским» лозунгом большевиков стали четыре тезиса, сведенные в страшный молот, обрушивающийся на вековой сговор элит.

Первый тезис – «Мир народам» – носит совершенно эсхатологический характер. В ракурсе гимназического видения всемирной истории, история – это войны. Собственно говоря, для классического миропонимания образованного человека История есть прежде всего история войн. Прерогатива их объявлять и подписывать перемирия принадлежит «миропомазанным особам» – в широком смысле вселенским хозяевам жизни. Отнять эту прерогативу, объявить о том, что мир есть достояние народов, означает символически претензию на прекращении истории... Обращение к народам Востока с призывом упразднить мировую колониальную

систему. В последнем лозунге, как и в тезисе о мире, большевистская мысль настаивает на конце истории и эсхатологическом преображении того, что называется мировой политикой» [356]. Гейдар Джемаль считает, что лозунги «Земля крестьянам», «Фабрики рабочим» несравненно менее значимы в создании нового мира и рационально более понятны. Однако лозунг «Земля крестьянам» куда более наполнен теургическим смыслом, чем те, которым он отдает предпочтение. Этот лозунг, да и второй есть разрушение прежнего мира до основания, включая и колониальную систему и привилегию подписывать мирные договоры, ибо обладание землей всегда было сакральной привилегией правящих классов, а в религиозном сознании земля – есть то, что принадлежит только Богу. Значит, мир отдается в полное распоряжение тем, кто в нем трудится, но эти трудящиеся покушаются и на Божий мир. Это бунт, имеющий вселенские и даже метафизические масштабы.

«Радикал, – пишет Гейдар Джемаль, – ненавидит реальность в целом как гностическое зло, которое должно быть побеждено. Ленин и был таким гностиком-радикалом, но гностиком особым. Для того, чтобы оценить парадокс ленинской мысли надо расшифровать тайну его воинствующего и доведенного до крайности материализма...

Ленин на уровне подкорки был абсолютно убежден в том, что материя разумна! Разум как бы растворен в материи, слит с ней, он представляет собой систему фундаментальных закономерностей, которые определяют алгоритмы бесконечных, неисчерпаемых в своем разнообразии форм движения материи. Именно благодаря этому присущему ей атрибуту разума материя движется не стохастически [357], а направленным «эволюционным» образом.

«Материальный» разум преодолевает второе начало термодинамики – энтропию, которая выражает темную инерционную «телесную» сторону материи.

Но сам этот разум до определенного момента (появления человека) не осознает себя. Он виртуален и выражается в наборе диалектических закономерностей, направляющих вселенское движение по восходящей спирали до тех пор, пока этот путь не приведет к появлению «диалектического материализма», который станет свидетелем сформировавших его законов.

На этом этапе разум «эмансипируется» от материи и начинает свидетельствовать ее через органы чувств. Но только через социальный фактор – освобождение общества – разум из простого свидетеля превращается в силу, управляющую теми законами, по которым материя движется!

Ленин считал массы прямым аналогом материи, внутри которой разлит виртуальный разум. Самоуправление через Советы есть подобие выхода этого разума наружу из плена безличного с тем, чтобы превратившись в политическую волю масс, этот освобожденный

коллективный разум стал демиургом уже новой «постэсхатологической» истории...

Бесспорно, – делает выводы Гейдар Джемаль, – такой формат мысли можно оценить как радикальную версию космизма. Не забудем, что классические космисты: Вернадский, Циолковский, Зелинский, Чижевский – крайне позитивно отнеслись к большевизму. Их притягивала ленинская мистика, они прямо видели в революционном действе некий вид теургии, которая в конечном счете ведет к «ноосфере».

Удивительно, что практически в то же самое время в Европе вызревал параллельный российскому свой собственный космизм в нескольких вариантах. Наиболее известными стали два из них: национал-социалистический космизм, основанный на нордических мифах, и «католический» космизм Тейяра де Шардена...

Ленинизм, – приходит Гейдар Джемаль к последнему, неожиданному, но крайне важному выводу, – это абсолютно религиозная сила своего времени. Сила, скомпрометированная Сталиным с его «жить стало лучше, жить стало веселее» и Хрущевым, сведшим коммунизм к бесплатной колбасе» [358].

Однако религиозность бывает разная, да и космизм тоже неодинаков – не стоит здесь торопиться выставлять однозначные плюсы. Явление космизма сложнее, чем кажется на первый взгляд – попробуем разобраться в этой сложности. Космизм национал-социалистический отличается от космизма Тейяра де Шардена и космизма Циолковского. Космос национал-социалистов вывернут наизнанку – небо в том космосе это внутренняя полость земли, а обитаемая Вселенная – это поверхность той внутренней полости. Исследованиями, подтверждающими такие представления о космосе, серьезно занималась Аннанербе. Скорее, это подземлизм, чем космизм. Но такой космизм есть истинное выражение идеологии, подогретой адским пламенем. Мистика здесь совпадает с идеологией, а идеология рождает и особый космизм. Однако космос от такого космизма не станет подземельем.

Космизм Ленина не похож и на космизм Вернадского, Циолковского и Чижевского вместе взятых – у них слишком мирный космизм, он не предполагает эсхатологического изменения мира, а только распространяет и расширяет этот мир и открывает новые человеческие возможности. Ленинский космизм ближе всего к космизму Скрябина, о котором прежде здесь было подробно рассказано. И тот, и другой хотели уничтожения прежнего мира – и построения нового. Ленинский космизм в виду его социального характера оказался более понятным, а в виду эсхатологической перспективы и наиболее принятым – здесь сказалось его сходство с христианским эсхатологизмом. Но сходство не есть тождество.

Космизм – это прежде всего мировоззрение, которое охватывает

все сферы жизни: идеологию, историю, социальное устройство, экономику и т.д. Характерно, что ленинизм, как идеология, привел к тому, что всю человеческую историю переписали как борьбу классов, а дочеловеческую как борьбу видов за выживание. Нацисты также переписали историю, как историю сверхрасы.

Ленинский космизм по богословско-философскому содержанию является настоящим пантеизмом – и здесь он пересекается с каббалистическим, оккультным и восточным пантеизмом. Ленинизм в его идеологическом виде ближе всего к рерихианству. Недаром так восторженно его приняли тибетские учителя. Из этих же источников идеологически и религиозно питался Скрябин.

Но Гейдар Джемаль подметил очень важную особенность того времени, да пожалуй и всего XX-го века – это обращенность к космосу – космические масштабы решения проблем человека. Социальная направленность космизма говорит о том, что эта проблема не разрешена в масштабах земли и человечество мечтает разрешить ее в другом месте.

Первыми глобалистами были революционеры. Перестроить и перекроить они собирались всю землю и все земное общество. И здесь, в борьбе за эту глобальную политику, столкнулись два проекта. Эта борьба продолжается до сих пор.

Победа «стяжателей» над «нестяжателями» имеет дальние последствия, она отзывается на всем космическом пространстве. Вопрос о том, как правильно устроить социум и организовать культурную жизнь остается открытым. Правильное решение всегда исходит из правильной метафизики. Космисты предложили пантеистическую метафизику. Космос соединен у них с Богом – тождествен ему, а, стало быть, космос самодостаточен – он, как ленинская материя способен к саморазвитию. И человек, как венец этого саморазвития, следовательно, не нуждается в Боге, а путем саморазвития становится Богом. Бога, таким образом, устраняют из процесса культурного становления и из истории, поэтому вопрос об отделенности Бога от космоса и его присутствии в мире в Своих энергиях является главным вопросом нашего времени. Недаром вокруг этого вопроса на протяжении веков происходили идеологические схватки, переходящие порой в физическое столкновение.

Однако человек существо космическое и заслуга космистов в том, что они напомнили человечеству о его принадлежности и к космосу. Христианство направлено на преображение всего живого – в этом смысле и космоса как организма, объединяющего все живые существа. Космос часто изображается на иконах в виде старца предстоящего перед Христом. Космизм имеет основание и в христианстве. Но в лоне христианства он еще не разработан детально, потому что не было связанного учения о культурной, социальной деятельности и истории.

Это невозделанное поле возделали те, кто решил, что это можно сделать без Бога.

Еще одно обстоятельство послужило к тому, что космизм на некоторое время овладел душой человечества, – и, в частности, душой русской. Дело в том, что космизм, хотя и базируется на материализме, однако несет в себе яркие черты идеализма – и потому фактически является идеализмом, но парадоксальным идеализмом – идеализмом материалистическим. Богоискательство Богданова и Луначарского были попытками создать метафизику именно такого идеализма – в нем идеальное, хотя и находится над материей, но в подчиненной роли, – в роли услуги материального мира. Однако в противовес тому мертвому идеализму, который воцарился в общественном сознании и, прежде всего, в сознании интеллигенции, заразившейся оккультно-магическим и рационалистическим идеализмом, идеализм материалистический, даже в таком извращенном виде, стал глотком свежего воздуха для народа – творческим залогом пересмотра омертвевшей духовной жизни. Но этого порыва хватило ненадолго – в силу своей изначальной ограниченности и, так сказать, перевернутости и поддельности, он был обречен на катастрофическое падение с той высоты, на которую претендовал.

Хотя еще и поныне последние пророки этого идеализма, глашая с телеэкранов, пытаются влить в него идеальную силу – сделать из него нечто подобное религии. Но похожее никогда не может сделаться тождественным, потому что материя не может быть идеалом для человека даже если мы ее превращаем в идею – Бог устроил мир иначе – материя вторична по отношению к слову, к идее, – то есть к идеальному миру – и никто никакими заклинаниями и декретами не сможет отменить этого устройства.

Бог создал мир органичным – в нем смена старого на новое происходит естественным путем – отмиранием старого и с его отмиранием одновременно ростом нового. Любая революция, как дело рук человеческих, приносит разрушения и производит насильственное уничтожение старого, а рождение нового происходит прежде положенного срока (опять же насильственно) – такое дитя не способно к долгой жизни – оно погибает, едва пройдя первые стадии развития. Поэтому то, что не было пройдено и пережито органичным путем, все равно приходится проходить потом – только урезанным, мучительным, конфликтным путем.

О Церкви в XX веке

Что касается нашей церковной жизни, то после войны она определилась сталинским поворотом. Но характерно, что такому направлению церковной жизни сразу же возникла оппозиция, хотя, впрочем, она существовала всегда, как оппозиция «протестантствующего» Санкт-Петербурга патриархальной твердости

Москвы. Поэтому церковные течения того времени, были, по сути, продолжением противостояния тех духов, которые ясно обозначились в конфликте «иосифлян» с «жидовствующими». В этом отношении показательно богословие покойного митрополита Ленинградского Никодима (Ротова) – это современная адаптация Евангелия в духе социалистических идей.

В целом советское время было для Церкви своеобразным Египетским и Вавилонским пленением одновременно.

Само время породило лицемерие невиданных прежде масштабов, ибо в советское время вообще нельзя было не только говорить что-то несогласное с общим мнением, но даже и думать иначе было уже непозволительным грехом, – инакомыслие выявлялось, преследовалось, – за него можно было заплатить жизнью. Еще одна форма широкомасштабного вовлечения населения в лицемерие была придумана в это время. Это всеобщее осуждение «врагов» и инакомыслящих, – кто не присоединялся к этому, автоматически и сам становился «врагом». В сталинское время такое воздержание от осуждения могло стоить жизни. Ложь на всех уровнях и вовлечение всего населения в лицемерие, естественно, нанесли народной душе непоправимый урон. Советский строй держался, пока люди всерьез относились к моральному кодексу и проявляли творческую инициативу на местах. Но лицемерие привело к маразму и параличу творческой мысли. Колосс, казавшийся несокрушимым, рухнул в одночасье. Безволие, неумение мыслить, крушение нравственных устоев, – все это есть наследие по большей части именно советской эпохи. Все эти болезни требуют умелого и длительного врачевания. Эти застарелые болячки вовсе не способствуют духовной консолидации. Но кроме всех этих недостатков, в советском культурном строительстве было много зачатков подлинного и социального, и гуманитарного, и культурного преобразования человека. Отвергнуть этот опыт и обозвать его «диавольским», сравнимым с опытом фашистского строительства – является непоправимой духовной ошибкой.

Время от времени Церковь бывает раздираема поляризациями малых и более крупных размеров. Характерно, что радикальные церковные течения всегда приводят к выходу из Церкви – радикальные модернисты и радикальные консерваторы могут воевать друг с другом, но в борьбе против Церкви они сходятся. У всех еще на слуху радикальный протест бывшего епископа Диомида, но этот протест привел его к выходу из Церкви. И он, каким бы это странным не показалось, солидаризовался с такими радикальными модернистами, как Глеб Якунин, Иннокентий Павлов. Глеб Якунин боролся за свободу Церкви от государственной опеки, против подлаживания Церкви к политике и нуждам государства, но оказался в филаретовской лжецеркви, которая с особой силой грешит именно

тем, с чем так активно боролся когда-то отец Глеб. Такова безумная логика отступления от Церкви. Но и внутри Церкви всегда есть модернистские и консервативные группировки, слегка или даже весьма ощутимо, смещающиеся от Провиденциального стояния Церкви. Однако все, что находится между полярными мнениями, бывает даже полезно для Церкви, ибо создает то духовное напряжение, которое позволяет Церкви находить правильные решения. Это именно те разномыслия, которым, по слову апостола Павла, надлежит быть между нами (см.: 1 Кор. 11, 19), которые создают многообразие духовных форм внутри самой Церкви. Однако нам бывает крайне трудно различить, где же созидающее необходимое разномыслие, а где губительный и раздирающий Церковь духовный радикализм.

Ныне намечаются некоторые признаки возрождения церковной жизни в духе святоотеческого предания. Но это пока еще очень робкие попытки, о которых не приходится говорить всерьез как о нашем выборе. Личностный выбор – это свободный выбор, поэтому надо знать, что выбираешь. Чтобы совершить такой сознательный и свободный выбор необходимо осмыслить то, что с нами произошло. Данная работа и является такой робкой попыткой разобраться в том, где истоки наших неудач в Российской истории. Это также и попытка разобраться в том, против чего должны мы вести борьбу, против каких духов, потому что *«наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной»* (Еф. 6, 12). Мы должны воевать против духов, но не против человека, а за человека, даже, если он и носитель тех духов, с которыми мы ведем духовную брань.

Исторические уроки и наш выбор

Это историософское исследование было проделано не для того, чтобы найти виновных в бедах нашей Российской жизни, а для того, чтобы обнаружить изъяны нашей собственной души. Потому что история это не механическая смена поколений, а живая связь отцов и детей. Она прежде всего рассказ о становлении нашей души, души народной. Ошибки в истории – это болезни, которые мы наследуем. Изучение истории – это анамнез болезни, а ее осмысление – это лечение нашей души [359]. Неправильно прочитанная история ведет народ к гибели – сначала духовной, а затем и физической, потому что неправильность прочтения отнимает у народа историю, а его история есть важнейший признак национальной идентификации.

Исторические картины – яркая иллюстрация того, что происходит в нашей душе, потому что и в ней действуют те же самые полярные духи, которые действуют в истории. Надо понять, что духовная антихристианская поляризация есть наш общий недуг, болезнь внутренняя. Поэтому, прежде всего, надо обратиться к самому себе,

пройти длительный аскетический искуc в борьбе с этими прелестными духами. Эта борьба невозможна без изучения патристики. В наше время уклонение от богословского знания, как сказал отец Георгий Флоровский, является «смертным грехом».

Аскетическая борьба состоит в том, чтобы не впасть в крайности, не поддаться действию этих соблазняющих человека духов, которые уводят человека, то налево, то направо. Любопытную картину появления самых известных в истории христианства ересей дает протоиерей Андрей Кураев в своей книге «О нашем поражении. Христианство на пределе истории». «Хорошо когда-то возмутился Аполинарий проповедью Ария, – пишет он. – Но аргументы подобрал такие, что сам стал еретиком. Его ересью вполне уместно возмутился Несторий. Но и он не смог уравновесить движения своего аскетического сердца с порывами полемизирующего рассудка. Несториевой проповедью вовремя возмутился Евтихий – но его поначалу благочестивое и справедливое возмущение в итоге на многие столетия возмутило церковный мир ересью монофизитства» [360]. Крайности – характерный признак ересей.

Задача беса в том, чтобы увести человека от точки Бытия, где только и возможна встреча человека с Богом. Бес водит человека по кругу в прошлое, магически запечатывает его в круге истории (на самом деле выводит его из истории). Или ведет его по широкой дороге, – кратчайшим путем к светлому будущему, но чаще всего по трупам своих ближних. Причем будущее в личной жизни может быть у каждого свое, но оно всегда будет некой мечтой о том, чтобы достичь чего-то здесь, на земле. Кто же хочет идти за Истиной, должен идти путем царским, – путем личностного становления, не оглядываясь назад в уже несуществующее прошлое и не устремляясь в фантастическое земное будущее. Поиски прошлого и жизнь для будущего – есть духовный утопизм, а личностный вклад в историю – есть духовный реализм.

Из исторических примеров, приведенных здесь, ясно вырисовывается роль личностного начала в истории. Но в связи с этим становится понятной и роковая роль «иосифлянства». В основе всех исторических ошибок лежит один и тот же грех – пренебрежение к личностному началу. Понимание этой роли ставит и перед нами, совершающими сегодня свой исторический выбор, совершенно определенную задачу.

Спор «стяжателей» с «нестяжателями» – ключевой момент Российской истории. «В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийские традиции прервались, – пишет протоиерей Георгий Флоровский, – Византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении “от греков” завязка и существо Московского кризиса культуры» [361].

«Заволжцы» были подлинными наследниками созерцательной византийской традиции. «Заволжское движение, – пишет Флоровский, – было несравненной школой духовного бдения. Это был процесс духовного и нравственного сложения христианской личности. Это был творческий путь к созерцанию. Это была аскетико-мистическая подготовка к богословию» [362].

Победа «стяжателей» была нашим выбором, в результате которого в российском обществе произошел раскол, поляризация духовных сил. Этот раскол так и не был преодолен духовными средствами, а это привело к отклонению от царского пути России то налево, – к социальному соблазну, то направо, – к соблазну натуралистическому. Победа «иосифлян» это не только «трагедия древне русской святости», как назвал это явление Федотов – это трагедия вселенского масштаба. Промыслом Божиим человек всегда призывался к личностному деланию. Запад дал отрицательный ответ на этот призыв в паламитских спорах, потому что без присутствия Бога в мире в нетварных энергиях такое делание невозможно. Греческий Восток, хотя и дал верный догматический ответ, но фактически, своей униональной политикой, отвергнул такое делание – и после падения Константинополя на Востоке на долгое время замерла царственная духовная жизнь. Теперь Бог ждал ответа на этот призыв от Руси. И этот ответ был дан князем Владимиром, сделавшим свой выбор. Богословски этот выбор был обоснован митрополитом Иларионом в «Слове о законе и благодати». Но «иосифлянской» победой этот выбор был искажен и претворен в последующем воплощении в разрушительный проект социального мироустройства. Победа «иосифлян» стала началом активного внедрения в Россию духа западной цивилизации. Без победы «иосифлянства» невозможна была бы и победа западной цивилизации над крестьянской цивилизацией. Но победа западной цивилизации – это еще не окончательное поражение крестьянской. Поэтому наш сегодняшний духовный выбор налагает особую ответственность – это ответственность не только за судьбы русского народа, сколько за судьбы всего мира. Такую ответственность мы сможем взять только тогда, когда поймем различие между идейным наследием и реальным духовным состоянием, в котором мы находимся. В сознании многих, к сожалению, эти вещи не различимы. Наследие не делает нас добродетельными в силу самого наследования. Нельзя также присвоить себе как достояние добра то, что является всего лишь добрым замыслом. Наоборот, на фоне такого наследования грех и производимое им зло становятся более заметными. Сегодня же мы находимся в нравственной и духовной бездне, в которую мы попали во многом по собственной вине. Понять, где мы поступили несправедливо, сегодня очень важно для нас, ибо это осознание – есть начало покаяния и очищения души. Нельзя жить лицемерным

представлением о своей душе, – лицемерие приведет лишь к новым падениям.

Мы должны извлечь уроки из новой истории. Эпоха Возрождения, в которой проблема человека была хоть и остро поставлена, но перевернута с ног на голову – и в итоге возвеличение человека оказалось паразитацией на духовных энергиях, накопленных в Средневековье для пробуждения личностного начала. Эта языческая реакция стала возможной потому, что не было христианского ответа на призыв Божественного Провидения. Поэтому до тех пор, пока мы не дадим ответа на этот призыв, паразитация на провиденциальном импульсе будет продолжаться. История движется вперед – поэтому нельзя возвратиться к Средневековью. Желание возвратиться туда (заикнуться) вызывает бунтарскую реакцию духа исторического времени. Этот бунтарский взрыв сметает все устои жизни – для живого организма, каким являются человеческие общества, такие взрывы всегда мучительны и разрушительны.

Основная духовная тема истории нового времени – это также тема персоналистическая. Социальный активизм, в котором сконцентрировались все усилия нового времени, это языческое (частичное и психологическое) сужение этой темы, отвлечение во вне от целостного внутреннего усилия, через которое только и может быть поистине разрешен социальный вопрос. Но вечно такая паразитация невозможна, ибо дух имеет внутреннюю потенцию для одоления зла. Сейчас мы стоим на пороге уникального времени, когда кровью мучеников традиции личностного делания накоплено в истории достаточно сил, чтобы, наконец, реализовать бытийные потенции духа.

Победить вражду этого мира, вражду полярных духов можно только в соработничестве со Христом личностным логосным усилием через погружение внутрь себя (где Царствие Божие), через взятие на себя креста личной ответственности. Это и есть христианский аскетический подвиг самообуздания и преображения. Только таким подвигом, личным примером такого подвига возможны внешние изменения, в том числе и социальные. И возможна не социализация людей, а подлинное объединение их в истине.

Антихрист, очевидно, тоже предпримет попытку объединения, но это объединение будет внешним, душевнотелесным, а не духовным. Поэтому в конце времен враждующие дух и, наверняка, перестанут враждовать и объединятся в своей борьбе против носителей личностного начала, ибо они, открывая и реализуя истину, будут свидетельствовать о неистинности такого объединения. Однако это объединение будет временным, ибо это будет объединение не за, а против. Царство дьявола – царство, разделившееся само в себе (см.: Мф. 12, 25) – разделение есть его внутреннее свойство, которое не может быть преодолено объединением для вражды против кого-то. В

конечном итоге эта внутренняя вражда выльется в самоуничтожение. Бог не разрушает и не уничтожает мир – его разрушат враждующие духи дьявола. Бог ждет примирения и перерождения тех, кто поддался соблазнам враждующих духов.

Путь России – это путь царский. Отклонения от этого пути были для России полонением: ее гоняли в плен то в Вавилон, к духу натуралистического соблазна, то в Египет, к духу социального соблазна. Но всегда в ее духовных недрах жила непрекращающаяся святоотеческая традиция личностного делания. Вокруг тех, кто представлял эту традицию, всегда собиралась Церковь, – они были столпами Церкви. Бывали периоды, когда эта традиция оживала и расцветала; бывали и другие периоды, когда она почти сходила на нет. Но и тогда все-таки находились люди, которые совершали правильный выбор и выходили на царский путь. И церковный корабль мог двигаться к берегу спасения, избегая мелей, на которые он мог сесть, и рифов, о которые он мог разбиться. От нашего сегодняшнего выбора, от правильного (православного) выбора зависит то, как наш корабль поведет себя в открытом море на пути к берегу спасения.

Когда идея христианского синтеза сужается, как это было в ересях; или когда она вырывается из целостного контекста, как это было в социальных революциях, – тогда она становится враждебной христианскому мировоззрению. Социализм, как идеология (как абсолютизированная идея), не терпит никакого соперничества. В радикальных социальных революциях всегда расправлялись с христианством. Еретики также склонны к социальному радикализму и расправе над своими религиозными оппонентами.

Но мы должны помнить о том, что без Промысла Божия не совершается ни одно событие в общественной жизни. И социальные, и культурные революции еще требуют осмысления. Позитивный их смысл невозможно увидеть, находясь в гуще событий, для этого необходимо взглянуть на эти катаклизмы из благодатной Вечности – то, что кажется изнутри полным и непреодолимым мраком, в Ее лучах начинает блистать новыми оттенками смыслов и целей. Но так как у нас это окно в Вечность часто закрывается, мы можем уловить эти смыслы только на временном расстоянии, ибо вблизи мы часто не можем увидеть в полноте то, что выше нашего роста.

Церковь – есть мистический центр мира, – и если в общественной жизни мира совершается какое-то катастрофическое событие, типа революции, то это говорит о том, что в нашей церковной жизни не все было в порядке. И если мы совершаем сегодня свой выбор, – мы должны не просто возвратиться к тому, что было до революции, ибо если мы сделаем такой возврат, то совершится такая же катастрофа, которая произошла в результате революции. Сегодня в церковной и общественной жизни мы должны воплотить идеалы святых отцов

творчески, то есть действительно осмыслить и усвоить их наследие. Без этого творческого возвращения все наши попытки возродить церковную и общественную жизнь будут бесплодны. Такое нетворческое возвращение нельзя будет даже назвать возрождением веры, ибо вера удерживается в истории духовным творческим усилием.

Построить то, что еще не было построено, можно только при одном неперемennom условии – мы должны извлечь из нашей истории те уроки, которые до сих пор еще не усвоили. «Только то, что усвоено мыслью, что ясно формулировано ею, становится прочным нашим достоянием, обладает деятельной исторической действительностью» [363] – писал об истории известный религиозный философ протопресвитер Василий Зеньковский. Если же мы не сделаем этого, то мы фатально будем обречены на повторение своего уродливого и кровавого прошлого в будущем.

Будущее страны – это молодежь. Идеалы, идеи, которые усвоила молодежь, и будут двигателями этого будущего. В соответствии с идеалами будет совершаться и движение. Идеальным движением – было бы движение вверх – в Вечную Благодатную Жизнь. Движение направо или налево будет новым витком поиска царского пути.

Молодежь не хочет находиться на территории духовного и национального поражения – она убегает с нее. Но куда? Расплодившиеся молодежные националистические организации, молодежные коммунистические движения говорят о том, что часть молодежи предпочитает убегать в прошлое, причем, по преимуществу в советское прошлое – оно понятнее, ближе по времени, по социальной справедливости. Другая часть смотрит в будущее, в котором будет особо востребован интеллект, ибо мир склонен к такому одностороннему интеллектуальному развитию. Но так как интеллект сегодня в России особо не ценится – эта часть обращена на Запад, во всяком случае, в своих чаяниях, идеологии и предпочтениях – завершается это прямой, а не идеологической эмиграцией. Одним словом, бегство происходит в уже описанные нами крайности, уводящие от подлинной жизни.

Но вместе с тем, наблюдается напряженный поиск молодежью великой идеи, служению которой она могла бы посвятить жизнь и даже ею пожертвовать. Русский человек не может жить полной жизнью без такого служения. Но на этот раз такая идея не может быть дробной, частичной или не полной – она должна быть всеобъемлющей и всеохватной – должна принадлежать к вечным непреходящим ценностям, ибо все спекуляции на частичных идеях уже исчерпали себя.

Исход молодежи с территории поражения говорит о том, что она хочет выжить, но уход ее с бытийной территории осуществления непреходящих жизненных смыслов – может привести к разрушению

России. Бегство на Запад и духовная и идейная интеграция в западный мир – к культурной и национальной самоидентификации, а протестная энергия реставраторов к кровавому бунту, направленному против несправедливости, против тех, кто присвоил общую прежде собственность.

Антихристианские силы стремятся сбить человека с истинного пути Жизни, лишив его прежде всякого желания искать этот путь – сделав его теплохладным. А если человек все-таки склонен к поиску этого пути, то, извратив эти пути, склонив его к левому или правому направлению. Даже если человек в результате трагических поисков наконец-то пробивается к царскому пути, то и тут его ожидает новый подвох – злой дух обманывает его подменой ценностей, предоставляя ему внешне эффектные, но пустые формы, лишённые подлинного содержания. Только преодолевая все эти соблазны, можно направить молодежь на истинный путь. Только в этой перспективе возможно увидеть наше будущее.

Заключение

Значение культуры в жизни человечества. Главная проблема культурной деятельности

Государство у нас светское, – сегодня оно не отделяет от себя Церковь государственными декретами, но прежние границы по-прежнему продолжает охранять, ведь влияние Церкви на культурные и государственные институты сведено к минимуму. Церкви в обществе фактически отведено место некой этно-культурной резервации. Поэтому в настоящее время человек формируется не в лоне культа, а в лоне светской культуры. Его мировоззрение складывается под влиянием культурных институтов: образовательных и воспитательных учреждений, библиотек, средств массовой информации. Парадокс, но большую часть своего свободного времени, современный человек проводит возле телевизора и компьютера. Какое мировоззрение человек усвоит из этих влияний – таким он и будет. Иначе говоря, какова культура – таков и человек. Поэтому в сложившейся ныне ситуации восстановить полноценное влияние Церкви на общество возможно только через Ее влияние на современную культуру. В связи с этим встает вопрос о том, как это влияние сделать духовно реальным и действенным.

Архиерейский Собор 2004 года так определил актуальную задачу церковной жизни: «Для развития свидетельства Церкви современному миру, обретения ею достойного положения в обществе и укрепления церковного авторитета, а также для развития богословия и образования **следует активизировать диалог и взаимодействие со светской культурой и наукой**» [364]. Для того, чтобы осуществить такое взаимодействие необходимо ясно сознавать, с чем мы будем взаимодействовать. И здесь появляется чисто богословский вопрос: «А что же такое культура? Каково

богословское содержание этого понятия?» Такой вопрос может вызвать недоумение, кажется, нет более расхожего сегодня слова, чем культура. Но как раз частое (по любому поводу) употребление этого слова свидетельствует о том, что подлинное содержание этого слова в таком мало осознанном словоупотреблении затирается, смещается и переносится на то, что собственно культурой не является или, наоборот, из культурных явлений исключаются как раз те, которые имеют к ней непосредственное отношение.

Даже, когда серьезные люди пытаются точно определить содержание культуры, то и тогда в определениях царит разноголосица. Недавно я присутствовал на собрании вновь созданного союза деятелей культуры. Когда же возник вопрос о том, как определить их деятельность, то обнаружился странный парадокс: те, кто всю жизнь занимался культурой, не могли договориться по поводу того, чем же они собрались заниматься. Загвоздка была в том, что не могли найти согласия в определении самой культуры. Кто-то даже в этом почтенном собрании, специально изучавший этот предмет и занимающийся философией культуры, сказал, что имеется более пятисот определений культуры.

И тут возникает вопрос: какое же из этих определений мы выберем для того, чтобы делать общее дело? И вообще возможно ли даже обсуждение этой темы, если у нее нет четкого определения? Ну, если люди, специально занимающиеся вопросами культуры и думавшие о том, как определить это явление, не могут найти согласия, то чего же мы можем ожидать от всех остальных людей? Между тем там, где появляется человеческое сообщество, всегда возникает, хотя бы в своих начатках культура – и это понятно, ведь человека вне культуры не существует. Поэтому очень странно, что до сих пор, мы не смогли точно определить, что же такое культура, если вне ее лона человек не может стать человеком. Стало быть, мы не смогли четко определить то главное, что и делает нас людьми.

Это совсем не простая задача, и я очень хорошо понимаю, что сейчас не смогу этого сделать, ибо дать полное определение культуры возможно только, исходя из целостной богословско-философской концепции культуры, но на сегодняшний день такой концепции еще не имеется. Да и концепция эта может родиться только из целокупного мировоззрения, которое смогло бы нам ответить на вызовы времени. А эту задачу можно будет осуществить только в соборном творчестве. Однако представляется необходимым наметить все-таки некоторые пути разрешения этой весьма актуальной сегодня задачи, потому что все кризисные проблемы современного человечества являются в той или иной мере, результатом непонимания своих задач в культурном устройении жизни.

В связи с этим возникает вопрос об иных воспитательных подходах в культурных институтах и здесь необходимо затронуть

такую животрепещущую проблему, как введение в образовательный курс основ православной культуры. Если мы сами не совсем понимаем, что такое культура, то как мы можем преподавать ее основы и как мы можем отстаивать право ее преподавания, если не знаем: на что мы имеем право? Поэтому необходимо выяснить существо дела между собой, прежде чем выносить эту проблему на суд других.

Материал, использованный в книге, независимо от авторской интерпретации, должен был показать всякому мыслящему человеку, что проблема культуры не так проста, как она кажется на первый взгляд. В виду той двойственности, которой неизбежно наделена всякая культура, однозначные богословские ответы здесь неуместны. В понимании процесса необходимо будет оттолкнуться от некоего идеала культурной деятельности. Только тогда мы сможем приблизиться к пониманию проблемы и сделать правильные оценки, когда у нас будет образец, с которым мы можем сравнивать то, что увидим в этом процессе.

Культурная деятельность как священнослужение

Культурная деятельность человека, по существу изначально поставленной перед ним задачи, является изменением мира, предвосхищающим его конечное преобразование. Это прямо вытекает из задачи изменения самого человека, из его обожения. *«Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что 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»* (Рим. 8, 19–21) – говорит об этой задаче апостол Павел. Израиль и Ветхий, и Новый призван был сделаться *«царственным священством и народом святым»* (Исх. 23, 22; 1 Петр 2, 9), освящающим все сферы жизни. *«Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте»* (1 Фес. 5, 23), – наставляет фессалоникийцев апостол Павел. Но освящение человека, его обожение невозможно в отрыве от освящения всей его жизни. *«Все, что вы делаете, словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа»* (Кол. 3, 17). Таким образом, человек, фактически, призывается к священнодействию в культуре. Человек образ и подобие Бога-Слова, и та жертва словесная, к которой он призван в культурной деятельности изначально (первое дело, порученное Адаму, состояло в наречении имен), есть священная жертва такого культурного служения [365]. Человек наполняет и ответственно исполняет свое культуротворческое служение в соработничестве с Богом. И как бы мы не относились к самосознанию русских писателей и поэтов, называвших свое творческое служение пророческим – сам факт наличия такого творческого самосознания [366] свидетельствует о том, что литературное творчество понималось ими как

священнослужение. Русские религиозные философы культуротворческое служение сравнивали с монашеской аскетической практикой. «Я думаю, – пишет православный богослов Оливье Клеман, – что самое гениальное, что было у русских философов первой половины нашего века, это то, что они взяли из монашеской практики тему преобразования человека и приложили ее к сферам культуры, общества, истории, чтобы показать, как реализуется в христианстве возможность преобразования культуры и истории» [367].

Основанием для такого понимания роли человека в культурной деятельности является сакрализация в Православии царского служения. Царь является внешним епископом Церкви, осуществляющим священнослужение во всех сферах общественной жизни, начиная с государственной. Он посвящался, поставлялся на это служение через помазание и венчание на царство. Общественное служение можно назвать культуротворческим служением, потому что все общественные институты в совокупности составляют то, что и является в истинном понимании сферой культуры.

Но в царе, как сугубом представителе этого внешнего культуротворческого служения Церкви, получали посвящение и все те, кто помогал ему осуществлять это служение. Через царя освящалась и сакрализовалась вся культурная деятельность человека, все общественные институты и все служители этих институтов. Это подтверждается и тем, что всякого крещаемого до совершения погружения помазывают маслом (миропомазание совершается позже).

По мнению литургистов, это священнодействие – есть посвящение на царское служение, по образцу того помазания, которое производилось над первыми еврейскими царями. На какое же царское служение посвящается крещаемый, если заведомо известно, что такой государственной власти он никогда не получит? Стало быть, само царское служение понимается в Православии более широко, как культуротворческое служение – и именно на такое служение и посвящается крещаемый через помазание маслом.

Если христианин вынашивает в себе образ нового человека, – Христа, первосвященника, царя и пророка, то он не может хоть в какой-то мере не быть и священником, и царем, и пророком. Реализация этих служений зависит только от того, в какой мере реализован сам образ Христа. Одним словом служение в культуре, как важнейшая часть царского служения, есть неотъемлимое и органичное свойство христианской жизни. В Евангельском чтении в неделю страшного суда (см.: Мф. 25, 31–46) осужденными оказываются не те, кто совершил страшные преступления, а те, кто не совершал дела милосердия. Дела милосердия – это то, что соединяет людей в общество, что является основанием общественной деятельности и культурного строительства.

Сегодня практически утеряна идея служения в культуре. В прежние времена ходили на службу, а не работу – свою деятельность все, начиная с царя, высшей знати и чиновничества до купца и крестьянина – понимали как служение: Богу, царю и отечеству. Ныне служат только священники и военные. Утеря идеи служения является одной из главных причин постигшего человечество глобального кризиса.

Причины распространенного ныне культуроборчества

По этой же причине многие пастыри в отношении культуры проявляют ту односторонность, которая может пагубно повлиять на всю нашу церковную и культурную жизнь. Некоторые из них даже не благословляют своих чад получать образование, а тех, кто уже поступил в какиенибудь светские учебные заведения, вынуждают покинуть их для того, чтобы трудиться внутри Церкви. Даже маленьких детей они советуют родителям не отдавать учиться в школу. Такие уродливые явления – это отдельные случаи, но это симптомы общей болезни, которая появляется в виду того, что культурная деятельность не имеет точного содержания в богословском обиходе. Содержание и сущность культуры определяется прямо противоположно. Это вносит необыкновенную сумятицу в умы. И потому внутри Церкви чаще всего пользуются привычным светским термином, содержание которого сужается до понимания культуры, как деятельности человека в искусстве.

Культуроборчество рождается из неверного представления о культе как о сфере совершенно замкнутой, отделенной от остальных сфер жизни непроницаемой китайской стеной. Это есть извращение традиционного взгляда на взаимодействие этих сфер как симфонии церковной и светской деятельности. Такое неверное представление, извращает не только смысл культурной деятельности, но затрагивает и все сферы церковной жизни. Даже, такую, казалось бы, далекую от культурной деятельности сферу церковной жизни, как аскетическое делание, ибо плодоносным оно может быть только в контексте тех задач, которые были изначально поставлены перед человеком. На историческом примере России мы видим, что культурная деятельность всегда начиналась с построения монастыря, который и являлся источником этой деятельности. Так что сама история опровергает подобные взгляды на культуру.

Именно потому, что культурная деятельность сводится только к сфере искусства, у многих пастырей выработалось отрицательное отношение к культуре. Для этого есть серьезные основания, потому что искусство в христианском понимании зона наибольшего духовного риска. Особенно театр. И Церковь обязана сказать об этом, ибо изображение другого лица не может не привести к внутреннему раздвоению, опасному в духовном отношении явлению. Но даже и театр, как наиболее сомнительный вид искусства, мы должны

оценивать только в контексте школы жизни, в контексте восхождения и изменения человека. Театр поначалу изображал сцены из жизни богов – само название, производимое от слова *Теос*, говорит нам об этом. Он имел мистерияльное значение, – и входил в культовое действие, которое заключалось в подражании богам. В этом миссия театра – дать человеку идеал его человечности, его богоподобного будущего. Там, где театр и вообще искусство эту миссию перестает выполнять, – там оно действует разрушительно, работает на дьявола.

Подражание – это свойство детского возраста, ведь маленькие дети постоянно во всем подражают взрослым, и через это подражание действительно, в конце концов, обретают взрослость. Дети играют во взрослость. И в этой игре нет ничего плохого. Плохим такое подражание становится только тогда, когда ребенок вырастает, но не становится взрослым, а продолжает изображать из себя ребенка. Антихрист, кстати говоря, будет именно таким человеком, который, не захотев подражать Христу по существу, ловко его изобразит, именно мастерски сыграет Христа. В этом-то главное искушение театра, да и всей культуры – ни одна из ее отраслей не сделала человека святым. Беда сегодняшней культуры состоит в том, что она приучает человека не подражать Богу обновлением падшей природы, а изображать богов в падшей природе – и это-то и делает ее антихристианской. Даже подавая правильные образы жизни и верные идеи, но не имея в себе той благодатной силы, которая способна преобразить человека, – культура в главном отношении остается бесплодной. В церковной культуре, основанной на конкретной практике обновления, преобразования падшей природы человека, акцент смещается именно на это конкретное дело, а не разговор о нем. Здесь человек отказывается от себя падшего, неспособного к самостоятельному обновлению для того, чтобы стать богоподобным. В антихристианской культуре – он провозглашает себя самодостаточным, то есть богом, но при этом остается лишь падшим человеком.

Если театр – это лишь первая ступень в восхождении, открывающая человеку следующую ступень, то, стало быть, культура, не смотря на свою двойственность и временность, может стать лестницей восхождения человека к вневременному, вечному. «Красота спасет мир» – говорил Достоевский. И конечно, он имел в виду не эстетическую сторону, а нравственную, ибо в создании красоты нет никакой утилитарной цели – она создается для других, она по самому характеру своему альтруистична. Хотя сфера искусства коренным образом отличается от сферы этики, но и ту, и другую сферу роднит одно общее свойство, – обе требуют творческого акта, лично принятого решения или личной ответственности. Это свойство искусства очень важно именно в плане религиозном. Поэтому искусство может стать начальной школой альтруизма, которая и станет ступенькой к высшей школе. Тот же, кто пытается исключить

эту начальную ступень, поступает неразумно, ведь совершить скачок на следующую ступень, минуя промежуточную, способен не каждый, а только тот, кто с детства приобрел такие навыки. Но таких «скалолазов» единицы.

Аскетическое изменение человека (обожение) святые отцы представляли в виде восхождения по ступеням добродетелей. В этом восхождении нельзя было ступать на ступени высшие, не пройдя низшие. Такое преступление через ступени могло стать отступлением (преступлением) от истинного пути восхождения. «Каждая добродетель, – поучает святой Исаак Сирин, – есть мать следующей за ней. Если оставишь мать, рождающую добродетели, и устремишься к взысканию дочерей, прежде стяжания матери, то добродетели эти соделываются ехиднами для души» [368]. Культуроборчество это попытка выбить ступень восхождения в лестнице культурных ценностей, – ступень, которая может привести человека и на христианскую лестницу добродетелей. На духовную лестницу восхождения к Богу человек восходит, пройдя душевную лестницу культурного преобразования. Именно поэтому к культуре необходимо очень осторожное, вдумчивое и рассудительное отношение, иначе будет разрушена последняя защитная система общественной жизни человека, сохраняющая его от погружения в животное состояние.

Человек, как человек, складывается только в обществе. Любое человеческое сообщество обладает определенной культурой: системой ценностей, обычаях, языком. Дети, возросшие вне человеческого общества, воспитанные, например, животными, не воспринявшие эту систему ценностей и не обученные языку, – никаких признаков культурного человека, кроме антропологических, не имеют. По существу они и не являются человеком в том смысле, который мы вкладываем в понятие человек. Вообще человек становится тем, кто его воспитывает. Если волком, – то становится по своему сознанию волком, если человеком, – то человеком, если бесом, – то становится бесоподобным, если Богом, – то делается и богоподобным. Поэтому содержание и характер культуры имеют решающее значение для воспитания человека – какова будет культура общества, таков будет и человек.

Церковь вошла в мир как новое общество, в котором были свои культурные ценности. И не столько проповедь способствовала распространению христианства, сколько сама жизнь, социальное устройство, культурные ценности нового, так внезапно ворвавшегося в историю общества. И если мы, христиане, по каким-либо мотивам, пусть даже самым высоким, отказываемся от культурной деятельности, то мы лишаем возможности все остальное человечество приобщиться к христианским ценностям через культуру. Трудиться на поле культуры это наша миссионерская христианская обязанность. Именно как миссию, как церковное послушание и надо понимать

нашу культурную деятельность. Но для того, чтобы она была более успешной необходимо это делать осмысленно, следуя святоотеческой традиции. Поэтому сегодня особо актуальным становится создание богословия христианской культуры. Это сложное задание и непростая проблема. Однако тем, кто явится первопроходцами на этом новом поле культуры, придется преодолевать эти сложности, потому что без приобщения к сложности невозможно будет в новую эпоху грамотно и сознательно работать на этом поле, выращивая на нем не сорняки, а культурные растения. И это ни какая-то элитарная или эзотерическая приобщенность, а насущная задача каждого трудящегося на этом поле, потому что доступ к этой работе и этому полю открыт всем желающим.

Понять и оценить значение культуры можно только, взглянув на эту проблему с другой точки отсчета, которую необходимо будет поместить в Вечности, и в этом главная сложность. С этой точки культура видится как школа Вечности, как лестница восхождения к Богу. Поэтому культура, лишенная культового питания, становится бесплодной пустыней, в которой невозможно возделывание жизни. Такая культура производит лишь мертвое ее подобие. Оскудение культуры происходит, однако, не сразу, ведь даже самая антижизненная культура может развиваться только как извращение жизни, она все равно питается от корня Жизни, ибо другого питания в этом мире не существует. И если Бог терпит такое извращение жизни, то только по одной причине, – Он взирает на это из Вечности, для Вечности этот разворот жизни есть лишь ничтожное мгновение. Но и в этом тоже имеется свой смысл – человек опытно постигает пагубность подобных отступлений от жизни. Если человек сознает эту пагубу и в покаянии отказывается от своих заблуждений, то этот разворот жизни становится ступенью в восхождении на Небо.

Поэтому лабиринты культуры – это лабиринты жизни. И человеку не остается ничего другого, как только пройти через них, ибо вне этих лабиринтов у него нет никакого шанса стать человеком. Но пройти эти лабиринты он сможет лишь в одном случае – если он научится ориентироваться в них. Для того, чтобы ему научиться это делать, ему необходимо обрести точку отсчета, точку опоры, без которой невозможно ориентирование в этом бесконечном океане жизни. Но именно поэтому эту точку нужно искать не в зыбком основании земной культуры, а на твердой почве религиозного культа, открывающего человеку врата благодатной Вечности.

Построение христианской культуры невозможно без культа, без возделывания и преобразования души человека, потому что христианский культ обращен к совести человека. А совесть, по учению отцов, есть голос Божий в человеке. Трудно представить себе устойчивую культуру, построенную бессовестными людьми, ибо всякий бессовестный человек будет думать не о том, как служить Богу

и людям, а как услужить себе и удовлетворять свои похоти. В этом видится коренное отличие одной культуры от другой. Умение различать их становится жизненной необходимостью человечества, ибо одна культура бытийна – смысл ее в приобщении к бытию – и потому главный глагол, которым определяется вся культурная деятельность такого рода – это глагол *быть*. Другая же, – антибытийна, ибо она разрушает самого человека и окружающую его жизнь, а главный глагол, которым определяется такая эгоистическая жизнь человека – это глагол *иметь*. Сегодня не бытие и твоя приобщенность к нему, а имение и возможности его использования являются главным признаком включенности в жизнь, но это мнимая приобщенность к жизни, ибо истинное имение – это бытийность, а подлинное бытие – это благодатная Вечность. Характерно, что в английском, немецком, французском языке и всех языках близких им по группе, грамматические языковые конструкции выстраиваются на глаголах *иметь*, *хотеть*, тогда как в русском языке такое образование идет через глагол *быть*. Даже когда мы хотим сказать о том, что мы что-то имеем – мы говорим: «*у меня есть*», то есть мысль об имении выражается в русском языке через глагол *быть*. Сам язык уже особым образом формирует сознание, на основе которого выстраивается и особый тип культуры.

Если культура не направляет человека к познанию Истины, если она не пробуждает в нем священного трепета перед Красотой Божиего творения, если она не вырабатывает в нем начал жертвенной Любви, то такая культура не может быть устойчивой, она начнет разрушаться, увлекая в это разрушение и самого человека. Такую культуру мы не можем назвать христианской – это культура антихристианская. Но если человек познал Истину Жизни и осознал свое место в бесконечном Ее океане, если он понял, что мир держится на жертвенной любви Бога, то у него нет другого пути в эту Бесконечность Жизни, как только через культуру, берущую свое начало в культе и приобщающую его к этим нетленным ценностям Жизни. Без ясного осознания смысла своего бытия человек теряет все жизненные ориентиры и изменяет своему призванию к бытию в качестве существа разумного. Такова природа разумного существа – ему необходимо на каждом этапе своего развития соотносить свою жизнь с высшим смыслом Бытия, ему необходима эта точка опоры в Бытии, ибо отступление от этой точки выводит человека за границы разумной и богоустроенной жизни, превращая его собственный мир и окружающую его жизнь в хаотическую, бессмысленно бурлящую бездну. Такую жизнь уже никак нельзя назвать человеческой, а подобный мир очеловеченным. Вне лона культуры человек неизбежно превращается **внеразумное животное**. В лоне извращенной культуры он непременно вырождается и становится лишь **разумным животным**.

Если вне лона культуры человек не может стать человеком, то вопрос его становления сводится к тому, какого он культа последователь, кто его наставник и кем он воспитывается. Суть грехопадения можно понять, только исходя из этого контекста. Человек, учащийся в школе у Бога и воспитывавшийся в Его Культуре, получает доступ к культуре бесовской – и это изменяет его природу и отторгает от благодатной Вечности. Если в школе божественной Культуры он научался труду по уходу за всем живым, совершаемым всеми трудящимися на поле этой культуры в жертве, то, получив посвящение в другую культуру, человек научился брать от жизни как можно больше, ничем для этого не жертвуя. Естественно, такого паразитически сформированного человека нельзя было допустить к древу жизни, ибо, как нас убеждает в этом опыт, аппетиты паразитов неукротимы и в этой необузданности разрушительны для жизни.

Мы часто говорим о прогрессе, совершенно не задумываясь о том, каков результат понимаемого таким образом прогресса. В итоге мы приближаемся к тому, что вскоре будем голодать и жить на разрушенной земле, потому что такой прогресс нарушил весь строй нашей жизни, весь биоценоз. Оказывается, генетически измененные организмы меняют соотношение насекомых, уничтожают популяции птиц, отравляют ядами человека и даже меняют его генетический код. Через опыление вносят генетические изменения в организмы, созданные Богом, и через несколько поколений – они становятся бесплодными. И это только те поверхностные последствия, которые заметны глазу и доступны сегодня нашему опыту. Вторжение в тайну жизни без подлинного знания и с корыстными интересами может привести к непредсказуемым и необратимым последствиям – уже сегодня появляется целый ряд генетических уродств. Так, например, в виду изменения генетического кода через потребление генетически измененных продуктов, у одной женщины из руки произрастает колючка, удалить которую невозможно, так как она генетически обусловлена и при удалении будет произрастать в любом другом месте тела. На этих примерах мы видим, что такой «прогрессивный» подход разрушает саму органику жизни.

Прогресс как идея возрастающего материального благосостояния не оставляет камня на камне в здании культуры, потому что эта фрагментарная идея рождает корыстное отношение ко всему в мире – все подлежит в нем исчислению и продаже, вопрос сводится только к цене. Но культура стоит на том камне, который не продается и не покупается. Если таких ценностей, которые не продаются, в обществе нет, то нет и самого общества, а есть звериное стадо хищников и расхитителей земных богатств, предназначенных Богом для культурного становления человечества, для изменения самого человека, который сможет понести эту культурную миссию в мир. Если мы не обратимся к вечным, непреходящим и непродаваемым

ценностям, то нас ожидает в ближайшем будущем печальный конец, описанный евангелистом Иоанном в Апокалипсисе. Потеря культурных ценностей, на которых зиждилась классическая и христианская культура, приводит к тотальному разложению общественной жизни, ибо в России культура, а не власть, является созидательной, удерживающей и регулирующей общественную жизнь силой.

Поэтому единственный выход из сложившейся ситуации видится в изменении мировоззрения и сознания современного человека, дающего возможность созидать культуру, отражающую Вечность в своих творениях. Сегодня человек думает, что он царь природы, которому дозволено управлять ей, вторгаться в ее святая святых, использовать ее для создания технологий преобразования человека. Он уверен, что с помощью технологий возможно изменение человека и бесконечное расширение сферы его влияния, как в пространстве (в бесконечном космосе), так и во времени (с помощью клонирования органов и их замены). И только Церковь еще напоминает человеку, каков он есть на самом деле и каким он может стать. Она еще сохранила опыт подлинного изменения человека – его преображения и вхождения в благодатную вечную жизнь.

После революции, принесшей реки крови, многие задумывались о том, как не повторить это кровавое безумие. Еще в 1923 году протопресвитер Василий Зеньковский (тогда еще мирянин) писал: «Мы не можем отойти от мысли, что пробил исторический час Православия; чем более сияет оно нам, живущим в Православии, тем более непобедимо встает эта мысль... Не знаю пришел ли исторический час для Православия как Церкви, не знаю и не чувствую этого; скорее думаю, что для этого еще не настало время, что историческому прославлению Православия как Церкви должна предшествовать эпоха внутреннего, невидимого приятия миром Православия.

Думаю поэтому, что мы вступили в эпоху православной культуры, построения системы культуры на основах Православия. Мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь ко Христу, связать его со Христом.

Осияние исторического процесса в человечестве светом Христовым, оплодотворение культурного творчества духом Православия, вообще выявление в историческом процессе, в исторической активности начал Православия – вот к чему подошли мы.

Лишь через Православие мир может вернуться к целостности и полноте, открытой нам Христом, но приобщение христианского и внехристианского мира к полноте и правде Православия должно пройти через стадию построения всей системы культуры на началах

Православия.

И если действительно мы вступаем в век православной культуры, то этим весь христианский мир будет выведен из своего тупика, будет излечен от своей основной болезни. Идея православной культуры светит нам, как огненный столб, указующий нам путь вперед.

Система православной культуры должна быть построена совокупными творческими усилиями не одного, а ряда поколений, но бесконечно важно уразуметь направление творчества, ясно осознать его задачи. Мы стоим лишь на пороге строительства православной культуры, и, быть может, никто из нас не войдет в ее обетованную землю, но с тем большей ясностью встает перед нами сама идея православной культуры, встает грандиозный замысел, который зовет к себе всех, в ком бьется пульс исторической активности»[369].

Типология культуры и наше будущее

Если за Православием будущее культуры, как утверждают многие православные философы, то возникает вопрос: «Каким видится это будущее? Каким будет облик этой культуры?» На первый взгляд такой вопрос кажется неуместным, достаточно обратиться к уже существовавшим в прошлом образцам. Но тогда возникает и другой вопрос: «Почему же эти культурные образцы оказались все-таки такими неустойчивыми перед натиском иной культуры, основанной на гностическом мировоззрении?»

Во-первых, – как мы уже выяснили, гностицизм был очень близким христианству, сходным взглядом на мир, до такой степени, что Евангелие постоянно напоминает нам об этом сходстве и об опасностях такого сходства. Во-вторых, – в православном мировоззрении не было разработано учение о человеке (антропология), а также учение о природе и космосе (космология). Это привело к тому, что эти области человеческого знания разрабатывались вне Церкви, а стало быть, человеческими возможностями и разумением. В дальнейшем это привело к отделению данных отраслей знания от целостного Богооткровенного познания. Даже у верующих людей, занимавшихся исследованиями в этой области, складывалась уверенность в том, что у них достаточно своих собственных возможностей для того, чтобы достичь полного познания человека и природы. Вот, например, что говорил по этому поводу знаменитый ученый и церковный староста И. Павлов: «Я обладаю глубоким, окончательным и неискоренимым убеждением, что изучение условных рефлексов – это путь к окончательному торжеству человеческого разума над его последней главной проблемой – абсолютному знанию всех законов и механизмов человеческой природы, и тем самым, к полному, подлинному и постоянному счастью» [370]. Вот эта уверенность в самодостаточности человеческого познания, в достижении им абсолютного знания и

эмансипация его от Божественного Откровения являются главными причинами кризиса современной культуры. Апостол Павел так характеризует преимущества Богооткровенного знания перед человеческим: *«Немудрое Божие премудрее человеков»* (1Кор. 1, 25). А про знание, рожденное самоуверенностью человеческой, апостол с горечью восклицает: *«Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие»* (1Кор. 1, 20). В этой безумной самоуверенности человек забывает о Боге, а если и признает Его существование, то готов научить Бога как правильно устроить жизнь. *«Но Бога ли учить мудрости, когда Он судит в горних»* (Иов. 21, 22). Не лучше ли человеку сделаться учеником Бога, Он ведь взирает на человека из Вечности? Жалкие потуги человека в познании мира и катастрофические результаты его культурной деятельности – есть результат его неправильного фрагментарного мышления о Боге, человеке и мире, то есть результат принятия стереотипов мышления. Со стереотипами рано или поздно придется расставаться. Но современный человек продолжает пребывать в той самой уверенности, которую он получил от древнего змия в раю – *«будете, как боги»* (Быт. 3, 5). Эту, полученную тогда самоуверенность как бы от лица всего человечества наиболее ярко выразил Маяковский в своем произведении *«Облако в штанах»*:

*«Жилы и мускулы – молитв верней,
Нам ли вымаливать милостей времени!
Мы –
Каждый –
Держим в своей пятерне
Миров приводные ремни».*

Культура – это то, что формируется культом, но им отнюдь не является, а в культуре часто возможны трансформации культовых ценностей по причине зауженной парадигмы мышления. Культура вообще наиболее уязвимая часть человеческой деятельности. Греческое слово *ὀρθοδοξία*, которое и переводится обычно как *православие*, означает *еще правильное мнение* или *правомыслие*. Без обретения правильного мышления невозможно создать устойчивый тип культуры.

От характера мышления зависит тип культуры, ибо культура зиждется всегда на мировоззренческом фундаменте, а мировоззрение на базе основной идеи, вокруг которой и выстраивается вся культура. Культуры классифицировали по-разному, но весь длинный ряд классификаций можно свести к трем основным идеям-ценностям: **Бог, Человек, Природа**.

Эти главные ценности формируют и парадигму мышления: парадигмы вечностную, пространственную и временную. Эти же ценности и парадигмы соответствуют главным духовным характеристикам: провиденциальной, циклической и хилиастической

(которые подробно разбирались в историософских заметках). Базовые духовные характеристики и тип мышления порождают три главных типа культуры: сотериологическую, магическую (окультную) и эвдемоническую (потребительскую).

Важное значение в культурной деятельности имеет также эмоциональный и волевой обертон. Культура должна быть муже-женской, ибо только в таком любовном слиянии культура способна быть плодотворной и действенной. К сожалению, в истории можно наблюдать чаще всего уклоны в крайности – культуры движимы по преимуществу или волевым мужским импульсом и агрессивностью, или женской эмоциональностью и жизнеутверждением. И та, и другая крайность приводит к разрушению жизни, к вырождению самого человека. Парадокс заключается в том, что преобладание определенных качеств, свойственных каждому полу в отдельности, ведет к их потере – к уродливой суррогатной замене их в каждом поле якобы на свойства противоположного пола. И в этом случае действует закон взаимопереходов. В силу действия этого закона культура становится бесплодной и духовно, и материально.

Однако определяет тип культуры все-таки главная идея – она является базовым ее фундаментом. В истории можно выделить и соответствующие периоды, когда эти главные ценности последовательно сменяют тип культуры, становясь доминантой мысли, умозрения и поклонения. Однако, даже такая скромная типология культур в конечном итоге сводится к одному единственному типу, в основу которого положена главная фундаментальная ценность человеческой жизни – Бог, ибо ценности Природа и Человек заменяют в сознании человека место Бога. Культуры, строящиеся на этих основах, являются всего лишь формой идолопоклонства, следствием распавшегося после грехопадения сознания человека и потому они являются столь неустойчивыми.

Следовательно, самым устойчивым типом культуры будет тот тип, который сможет сочетать эти ценности в иерархическом подчинении, и не только сочетать, а органически их претворять, синтезировать в новое качество животворной культуры. За такой культурой будущее человечества. Однако двойственность культуры может обернуться тем последним разделением, в котором уже невозможно будет примирение враждующих сторон. Примирение станет возможным только при изменении менталитета (изменении ума – покаянии) адептов этих крайних проявлений культуры, а само изменение произойдет только при целостном подходе к культуре.

Дело в том, что современное мировоззрение было выработано на основе научного объективизма. Сегодня это мировоззрение стало с одной стороны, – причиной глобального кризиса, с другой, – серьезным препятствием для обретения мировоззренческой полноты, отвечающей назревшим проблемам времени. Интересно мнение по

этому вопросу современного философа, профессора МГУ Майорова Г.Г. «Древние еще хорошо понимали, – пишет он, – что человек обретает значение распорядительного центра, то есть субъекта, обретает свободу и автономию не в противостоянии своей собственной и окружающей его природе, а в единении и слиянии с ней, ибо только таким путем человек поднимается до беспрепятственной активности и достигает полного самовыражения. К сожалению, эти указания древних, основанные на их неизвращенном, целомудренном чувстве реальности, были потом забыты, и в человечестве восторжествовал иной принцип – принцип господства над природой, предполагающий веру в то, что человек и природа – это нечто совершенно разное, и что человек, занимая в иерархии сущего ступень более высокую, имеет право пользоваться природой как простым материалом и средством для достижения своих особых, сверхприродных целей. Обольстившись дарованной ему творческой способностью, человек самозабвенно отдался великой переделке, перестройке и переплавке окружающего мира и самого себя, в результате чего он создал в себе и в ближайшем своем окружении «вторую природу», называемую культурой. Это был мир труда – царство объектов и орудий. Придав ему значение высшей ценности, человек незаметно для себя вскоре стал его рабом. За горизонтом этого искусственного мира продолжало, конечно, существовать необъятное царство действительности, но, увлекшись, человек в конце концов и ему отказал в праве на независимое от культуры самостоятельное бытие, придав ему статус «объективного мира». Объективный мир – это по существу мир культуры, экстраполированный на всю реальность, где неизвестное человеку получает гипотетическое существование по аналогии с известным. Выйти из собственного объективного мира в мир *действительный* человек столько же не может, сколько не хочет. Он уже привык к окружению подручных, односторонне высвеченных светом его разума вещей-объектов, он боится темноты неведомого и непредсказуемого, боится утраты своей власти над вещами. И его опасения и страхи основательны. Вступив в действительный мир, человек и вправду окажется в таинственном и загадочном для него царстве, в стране чудес, где нет господства и подчинения, где всякая вещь – свободная индивидуальность и актуальная бесконечность, и где проводником ему будет служить уже не холодный и мрачный рассудок (*ratio*), который подобно дантевскому Вергилию вел человека по адским кругам *объективного* мира, а только любовь – та, что у Данте в образе Беатриче ведет нас по Раю» [371].

Новая культурная эпоха всегда начинается с открытия новых смыслов жизнотворчества человека в любви ко всему творению, ибо в культурной миссии человек является главным действующим лицом. Культура потому и называется культурой, что она связана с возделыванием человеческой природы и созиданием смыслов.

Изначально человек был призван к именованию (см.: Быт.2, 19–20), его культуротворческая миссия началась с этого процесса, но, значит, и новая культурная эпоха должна начинаться с правильного именования. На поле культуры ничего не растет без посева и выращивания, без культурного возделывания растут только сорняки. Поэтому процесс возвращения смыслов должен быть организован и претворен в конкретный проект – например, в создание энциклопедии метафизических понятий, всесторонне объясняющих и определяющих главные ценности, на которых строится человеческая культура, а также была бы показана недостаточность сложившихся стереотипов мышления.

В российской истории можно наблюдать одну закономерность – каждый век начинается с того, что принято называть «смутным временем», когда наступает кризис в государственной и культурной жизни страны, который заканчивается пересмотром прежних культурных ценностей и изменением социума. Начало XVII-го века так и было названо «смутным временем», – по смерти царя Бориса власть в стране была захвачена алчными боярами, которые чуть не распродали страну. Народной инициативой была приведена к власти династия Романовых – началось возрождение культурной и социальной жизни. Петровские реформы начала XVIII-го века были крутым изменением всей российской жизни – фактически цивилизационным переломом. Война с французами 1812 года стало причиной национального возрождения – произошло отталкивание от бездумного подражания Западу, что привело к пересмотру цивилизационных ценностей. Восстание декабристов еще более усилило этот процесс. XX-й век начался с двух социальных революций, приведших к изменению государственного строя и к культурной перестройке.

Начало XXI-го века разразилось системным кризисом, требующим пересмотра всего мировоззренческого комплекса взглядов на мир и человека. Но начало XXI-го века – это не просто начало следующего века, а еще и начало нового тысячелетия. В начале этого века, по идее, должны быть заложены основы и всего тысячелетия. Поэтому нынешний кризис всеохватный, соответственно, и мировоззренческий перелом будет радикальным. Ростки этого нового мироощущения появляются уже и в углубленном понимании красоты – в искусстве, истины – в науке, любви – в социальном устройстве. Об этих новых ростках, ломающих привычные стереотипы нашего мировоззрения, и шла речь в этой книге.

Новая эпоха приносит новые проблемы, старые как мир. С особой остротой мир переживает ныне проблемы национальных отношений. Как только не пытались в новую эпоху решить их – мировыми войнами, войнами межэтническими, экономическими,

политическими, но проблема все острее и острее вставала перед человечеством – сегодня она приобрела буквально взрывной характер. Однако проблема национального единства – это прежде всего проблема культурного единства; там, где нет культурного единства – там, при всех других условиях не может быть и национального единства.

Нынешние проблемы собираются решить модернизацией. Пафос модернизаторов основан на вере в человека, – в его безграничные возможности. Сегодня уже обсуждаются планы и проделываются эксперименты по созданию новых органов-запчастей для человека и даже для создания ему нового искусственного вечного тела, в которое будет пересажена информационная матрица его внутреннего мира. Академик Виктор Вейник ссылается в своей книге на академика В. Глушкова, бывшего вице-президента Академии наук Украины и возглавлявшего Институт кибернетики АН УССР. «Он утверждал, – пишет Вейник, – “что возможности кибернетики и компьютеров поистине безграничны”». К 2020 году человек сможет отдать компьютеру «свое самосознание... делая себя практически бессмертным». Человек «начнет чувствовать, что он – это он, и в то же время он – это и машина. Произойдет как бы раздвоение самосознания». А доктор технических наук А. Болонкин, переехавший в США, пишет, что в XXI веке «начнется конец человеческий цивилизации»; ее место займет электронная цивилизация. Лишь «несколько десятков, а может, и сотен людей, так же, как и других представителей животного и растительного мира, смогут сохраниться в зоопарках или специальных небольших резервациях». В ходе развития электронной цивилизации возникнет высший разум. «И этот высший разум станет тем богом, который реально будет управлять не отдельной планетой, а всей Вселенной» [372]. Ну вот и определился религиозный объект поклонения – сказано здесь с предельной откровенностью – в технологии оказывается тоже есть своя мистика и метафизика.

Все эти надежды и планы естественно вытекают из гуманистической идеологии. Но это надежды ложные – те, кто строит такие планы, не замечают самого главного – осуществлением таких планов уничтожается сам объект их веры и надежд, – человек, ибо отцифрованная информационная матрица в искусственном теле уже не будет иметь к человеку никакого отношения. Таким образом, подобные модернизационные проекты – есть диавольские проекты по уничтожению человечества. Но даже и умеренные модернизационные проекты технологического оснащения человека, не смогут осуществиться в виду того, что мир не сможет далее существовать, если не изменится сам человек. Насущная потребность этого умирающего мира – это изменение человека. Сам ложный проект создания искусственного человека возникает из этой потребности.

Поэтому если уж и говорить в терминологии модернизации, то подлинная модернизация – это прежде всего культурная трансформация общества и самое главное, – изменение самого человека, его преображение. Новый мир не сможет принять человека в том виде, в котором он существует сегодня, потому что в таком виде человек может быть только разрушителем, о чем прямо свидетельствуют его модернизационные планы и реальные уже достигнутые сегодня результаты подобной модернизации. Поляризованный, разделенный диавольский мир заканчивает свое существование – время, отданное князю мира сего, иссякает.

Но трансформацию общества и человека невозможно произвести без понимания значения, смысла и цели культурного строительства. Технологии могут обслуживать различные цели – служить разным типам культуры, но объединиться человечество сможет только на базе подлинной культуры, смысл которой состоит в преображении и изменении человека – и через такой культурный процесс вхождение в Царствие Божие. Это и есть то, что традиционно называлось спасением человечества.

**ПРИЛОЖЕНИЕ: ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ.
ВЕРА И КУЛЬТУРА (ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО СВЯЩЕННИКА
ВЛАДИМИРА СОКОЛОВА)**

Предисловие переводчика

Статья известного богослова и историка Церкви протоиерея Георгия Флоровского «Вера и культура» была впервые опубликована в 1955 году. В то время вопросы, поставленные в этой статье, еще не были столь остры и актуальны, как сегодня. Ныне многие понимают, что наша цивилизация испытывает острейший кризис, и выхода из сложившейся ситуации ищут все, кто осознает наличие этого кризиса. Как всегда, предлагаются различные варианты выхода из него – как секулярные, так и религиозные. Мало того, что сами представители этих точек зрения исходят из принципиально различных посылок, а потому предлагают и радикально отличающиеся пути. Но и внутри секулярной и религиозной среды, в том числе и христианской, можно увидеть также различное понимание проблемы, соответственно и разные ее решения. Отец Георгий больше ставит вопросы, нежели отвечает на них, но ставит их с такой остротой и честностью, которые обязывают всякого преданного Богу человека откликнуться на его призыв к их разрешению. Отец Георгий предостерегает нас всех от крайних точек зрения, ибо крайности всегда ведут к духовному ослеплению. Он разбирает и достоинства, и недостатки крайних точек зрения и тем самым направляет нас к принятию срединного царского пути, ибо сказано в Библии: «*Пойдем дорогою царскою, не своротим ни направо, ни налево*» (Чис. 20, 17). Поэтому сегодня, когда с новой

остротой возникают споры о том, как христиане должны вести себя в апокалиптическую эпоху, статья протоиерея Георгия Флоровского может помочь нам дать ответы на животрепещущие проблемы современности, которые неизбежно выдвигает нам наша христианская жизнь в мире. О том, как жить христианину в мире и не поработиться им, и говорит нам в своей статье отец Георгий.

* * *

I

Мы живем в мире изменившемся и продолжающем изменяться. Этого не могут отрицать даже те, кто не желает изменяться или не готов к такому изменению, кто хотел бы задержаться в том возрасте человечества, с которым нам сегодня приходится стремительно расставаться. Но никому еще не удавалось избавиться от неудобств, связанных с тем, что мы принадлежим миру изменяющемуся. Если придерживаться традиционного деления исторических эпох на «органические» и «критические», то наша эпоха, несомненно, эпоха критическая, время кризиса в том возрасте, когда дают о себе знать неразрешенные конфликты. В наши дни часто звучит мотив «конца нашего времени» [373]: говорят о «закате Запада», о «суде над цивилизацией» и т. п.. Иногда даже намекают на то, что сейчас мы проходим чрез «великий водораздел» [374], через величайшее изменение в истории нашей цивилизации гораздо более значительное и радикальное, чем переход от античности к Средневековью или от Средневековья к Новому времени. Если действительно, как утверждает Гегель, «история есть суд» (буквально: «мировая история есть страшный Суд», *Die Weltgeschichte ist Weltgericht*), то бывают и такие обреченные эпохи, когда история не только судит, но и выносит себе приговор. Эксперты и пророки настойчиво напоминают нам, что цивилизации возникают и исчезают, и потому нет никакого повода надеяться на то, что наша собственная цивилизация избежит этой общей для всех участи. Если еще и видится какое-то историческое будущее, то, скорее всего, оно предназначено иной цивилизации, которая будет кардинально отличаться от нашей.

В наше время стало общепринятым и даже модным говорить, что мы живем уже в «пост-христианском мире», что бы это претенциозное выражение ни означало, – в мире, который осознанно или неосознанно «отошел» или отпал от христианства. «Мы живем на развалинах цивилизаций и миров, при крушении надежд и гибели душ». Мы оказались не только на перепутье, где выбор пути не ясен, но многие из нас даже усомнились в том, есть ли вообще верный безопасный путь и есть ли какие-либо надежды на дальнейшее существование. Не оказалась ли наша цивилизация в безвыходном положении, из которого нет иного выхода, кроме выхода через разрушительный взрыв? Где же сокрыт корень грозящего нам бедствия? В чем основная причина этого неминуемого и ужасающего

крушения? Есть ли это только «нервное расстройство», как иногда определяют диагноз, или же это «смертельная болезнь духа», вызванная утерей веры? На этот счет нет единого мнения. Но, пожалуй, все согласятся с тем, что наш культурный мир духовно и интеллектуально дезорганизован и децентрализован, что в нем уже не осталось никакого объединяющего начала, которое могло бы скрепить в единое целое отторгнувшиеся от него части. Нам христианам, проблема видится еще более определенно. Мы можем совершенно ответственно утверждать, что причиной современного кризиса является *отход от христианства*, независимо от того, какой точной исторической датой мы беремся определить начало этого процесса. Наше время есть прежде всего *время неверия* и поэтому – время неуверенности, сомнений и отчаяния. Именно из-за потери веры в наше время так много людей, которые полностью утратили всякие надежды.

Однако на поверку подобные заявления могут оказаться слишком легковесными, по крайней мере, по двум причинам. *Во-первых*, мотивы этого на первый взгляд понятного «отступления» слишком многообразны, чтобы можно было возложить вину только на тех, кто отошел. Да и христианское смирение не позволяет верующему полностью снять вину с себя, отказавшись от ответственности за ошибки других. А если наша культура, которую мы, не без некоторого самодовольства, именуем христианской, распадается на части и умирает на наших глазах, – то это лишь показывает, что семя распада в нее уже было когда-то брошено. *Во-вторых*, ошибочно предполагать, что любое верование само по себе будет созидательным и поэтому нельзя столь опрометчиво, с распростертыми объятиями выбрать первое попавшееся верование как лекарство от распада и терзающих душу сомнений. Возможно, и правы социологи, утверждающие, что культура приходит в упадок тогда, когда отсутствует вдохновляющий побудительный мотив и направляющая идея. Но, по крайней мере, с христианской точки зрения, решающим фактором все-таки является содержание веры. В наше время, и в этом видится как раз главная опасность, существует слишком много «верований», которые не согласны между собою. Главное напряжение сегодня не между «верой» и «неверием», а между *соперничающими верами*. Проповедуется слишком много «иных евангелий», и в каждом из них есть претензия на то, чтобы верующие всецело подчинили бы себя именно этой, а не другой вести; даже наука порою претендует на то, чтобы изложить свою версию, которая принимает вид религии. Если подойти формально, то действительно, причину современного кризиса можно свести к потере убеждений. Но было бы вообще губительным для человечества, если бы оно вдруг встало под знамена ложной веры и отдало бы себя в ее власть. Поэтому подлинный корень современной трагедии не столько в том, что люди утратили веру, а в

том, что они отошли от Христа.

Так что же мы действительно имеем в виду, когда говорим о «кризисе культуры»? Слово «культура» употребляется в различных значениях, и общепринятого определения здесь нет. С одной стороны, «культура» есть специфическое отношение *или ориентировка* отдельных людей и целых сообществ, по которым мы и отличаем «цивилизованное» общество от «примитивного». Это одновременно и мир целей и интересов, и мир обычаев. С другой стороны, «культура» – это *система ценностей*, созданных и накопленных в творческом процессе истории, но ценностей, которые сами по себе стремятся обрести полунезависимое бытие, то есть бытие независимое от той творческой силы, которая открыла их и вызвала к существованию. Ценности эти многообразны и разнообразны, и, по-видимому, их никогда не удастся объединить в некое единообразное целое: это нравы и этикет, политические и социальные установления, промышленность и санитария, этика, искусство, наука, и т. п. Таким образом, когда мы говорим о кризисе культуры, то мы обычно имеем в виду процесс распада в одной из этих двух различных, хотя и связанных между собою системах, или даже в обеих системах сразу. Это может проявляться в том, что некоторые общепринятые нормы, провозглашенные обществом ценностями, перестают действовать как ценности и начинают дискредитироваться и компрометироваться, то есть начинают лишаться своей притягательной силы и влияния на людей. Бывает и так, что сами «цивилизованные люди» просто устают от следования культурной традиции, теряют к ней всякий интерес, – тогда культурные традиции становятся неустойчивыми и сам человек деградирует или даже, как культурный тип, полностью исчезает. Тогда, пока еще в рамках медленно угасающей цивилизации, может возникнуть сильная тяга к «примитивизму». Распадаются цивилизации тогда, когда творческий импульс, вызвавший их к существованию, теряет свою силу и непосредственность. Здесь возникает естественный вопрос: имеет ли культура отношение к становлению личности в человеке, или она есть не более чем наружный покров, который, возможно, и необходим в некоторых случаях, но не является органическим выражением глубинной сути человеческого бытия? Вроде бы ясно, что культура не является принадлежностью человеческой *природы*, ведь мы, как правило, отчетливо различаем понятия «природа» и «культура», имея в виду, что «культура» есть искусственное создание человека, которое как бы надстраивается над «природой», впрочем, нам, кажется, фактически и неизвестны проявления человеческой природы отдельно от культуры, по крайней мере, вне какого-то подобия культуры. Мы можем утверждать, что «культура» не является чем-то действительно «искусственным», – все-таки она является неким расширением природы человека, развитием, посредством которого человеческая

природа достигает своей зрелости и обретает полноту, так что о «докультурном» бытии человека мы можем фактически говорить только как о «до-человеческом» его существовании. Согласитесь, что «цивилизованный» человек все-таки более человечен, чем «примитивный» или «природный» (естественный) человек? Именно здесь-то и скрывается главная трудность для разрешения нашего основного вопроса.

Может быть действительно, а сам я именно так и считаю, наша современная культура или цивилизация подвергается «суду», испытывает кризис. Но почему, в конце концов, у нас-то христиан, именно как христиан, должен вызывать какую-то озабоченность этот культурный кризис? Ведь, если верно, как мы только что выяснили, что изнеможение и разрушение культуры начинается с потери веры, с «апостасии» и «вероотступничества», – то не следует ли христианам преимущественно, если не исключительно, заняться *возрождением веры* или *новым обращением мира*, а не спасением погибающей цивилизации? Если действительно мы подвергаемся «апокалиптическому» испытанию, то не следует ли нам сосредоточить все свои усилия на обретении евангельских ценностей, на проповеди Нового Завета не знающему его поколению людей, на призыве к покаянию и принятию веры? Основной вопрос, который здесь возникает, это, по-видимому, вопрос: можно ли преодолеть кризис просто тем, что отжившей цивилизации будет противопоставлена *новая цивилизация*, или же для этого необходимо выйти *за пределы цивилизации*, туда, где по ту ее сторону, и обретаются подлинные корни человеческого бытия. И если для этого действительно нужно, в конечном счете, выйти *за пределы* ее, – то не сделается ли от этого культура бессмысленной и бесполезной? Нужна ли «культура» тому, кто встретился с Богом Живым, Которому Единому и нужно поклоняться и Его славить; и будет ли он тогда проявлять к ней какой-то интерес? И не окажется ли тогда любая «цивилизация» лишь утонченным и бессознательным идолослужением, заботой и попечением о «многом», слишком о многом, тогда как необходимо избрать «благую часть», которая не отнимется от нас и будет пребывать за гробом во веки веков? И разве не должен тот, кто нашел «драгоценную жемчужину», тут же пойти и продать все свое богатство? Не будет ли это с нашей стороны проявлением неверия и предательства, если мы будем собирать и сохранять это наше иное достояние? Разве не должны мы все «человеческие ценности» просто предать в руки Божии?

Эти вопросы на протяжении многих веков были главным искушением для очень многих искренне верующих и благочестиво настроенных людей. С не меньшей остротой эти вопросы обсуждаются и в наши дни. Мы называем это искушением. Но справедливо ли здесь употреблять столь неподходящее слово? Разве не является это лишь

необходимым условием нашего полного самоотречения, которое и есть главное в нашем христианском послушании? Мы должны иметь в виду, что сомнения по поводу культуры и ее ценностей возникают не только во времена кризисов и тяжких исторических испытаний. Они возникают часто и в периоды мира и процветания, – тогда, когда возникает опасность порабощения и прельщения достижениями человечества, великолепием и торжеством цивилизации. Эти сомнения чаще всего возникают в процессе сокровенных личностных поисков Бога. Столь решительное самоотвержение может привести преданных благочестию людей в пустыни, пещеры и другие необитаемые места, – подальше от «цивилизованного мира»; в их представлении культура будет ничем иным, как суетой сует, даже если эта культура будет претендовать на то, чтобы быть христианской, если не по существу, то хотя бы по форме. Правильно ли было бы сдерживать этих преданных благочестию братьев в их самоотверженном поиске совершенства, оставляя их в миру и заставляя участвовать в строительстве или исправлении того, что для них является ни чем иным, как только Вавилонской башней? Готовы ли мы отречься от того, что дали нам свв. Антоний Великий и Франциск Ассизский, решимся ли мы на то, чтобы уговорить их остаться в миру? Ведь Бог несравненно *выше* культуры, разве Он не находится за *ее пределами*? И обладает ли, в конце концов, «культура» хоть какой-нибудь своей, присущей именно ей, ценностью? *Служение* ли она, или *игра*, послушание или развлечение, или только суета, гордыня и роскошь, то есть в конечном итоге то, что является ловушкой для спасающейся души? Кажется совершенно ясным, что «культура» *не является*, и по самой своей природе не может быть конечной целью или высшей ценностью; и, вероятно, даже обязательной составляющей подлинной человечности. «Примитивный» человек имеет не меньше шансов спастись, чем «цивилизованный». Как выразился св. Амвросий: «Бог, решив спасти Свой народ, не склоняется к предпочтению мудреных аргументов». Более того, «культура» – это, отнюдь, не безусловное добро, – это, скорее, область двусмысленности и запутанности. Она имеет тенденцию к деградации, к перерождению в «цивилизацию» (если мы примем, введенное Освальдом Шпенглером, различие этих двух терминов), – и потому человек может оказаться в безнадежном рабстве у нее, в каковом положении, по-видимому, и находится современный человек. «Культура» – это совокупность достижений человека, плод целенаправленного творчества, но развитая «цивилизация» часто оказывается враждебной его творческому началу. В наше время, как, собственно, и во все времена, многие болезненно ощущают тиранию «культурной рутины», рабские оковы цивилизации. Можно показать, как это уже неоднократно делалось, что в «цивилизации» человек как бы «отчуждается» от самого себя,

отрывается от питательных корней своего существования, от своего собственного «я», от «природы», от Бога. Это отчуждение можно определять и описывать по-разному, как в религиозном, так и антирелигиозном духе. Но и в том, и в другом случаях «культура» оказывается не только в затруднительном положении, но и сама является большим затруднением в разрешении проблемы.

В ходе христианской истории на эти испытующие вопросы давались различные ответы, но проблема до сих пор остается неразрешенной. Недавно было высказано мнение о том, что вопрос о «Христе и культуре» целиком не подлежит разрешению, что он принадлежит к «вечным вопросам», не подлежащим окончательному решению. Это означает, что разные ответы будут удовлетворять различных людей, принадлежащих к отличным друг от друга группам и типам, как верующих, так и не верующих; а также, что разные ответы будут казаться вполне убедительными в различные времена. Разнообразие ответов имеет, по-видимому, двойное значение. С одной стороны, это указывает на многообразие исторических ситуаций и человеческих отношений, которые, естественно, навязывают свои решения. Вопросы по-разному ставятся, и по-разному оценивается их значение во времена спокойные (когда наличествует общественный порядок) и во времена кризисов. Но с другой стороны, совершенно естественно обнаружить такое несогласие в «разделенном христианском мире». Нелепо было бы отрицать глубину разделения в христианском мире. Различные деноминации не имеют согласия даже в оценке смысла самого Евангелия.

И в споре о «Христе и культуре» мы сталкиваемся с тем же разногласием между «кафолическими» и «евангелическими» направлениями, которое, если не вдаваться в тонкости, является и основной причиной раскола. Если мы действительно озабочены проблемой христианского единства, то нам необходимо искать окончательного разрешения именно этого основного разногласия. По существу, наше отношение к «культуре» – это не вопрос практического выбора, а, от начала и до конца, вопрос, требующий *богословского решения*. Наблюдаемый в последнее время рост исторического и культурного пессимизма, того, что немцы называют *Kulturpessimismus* и *Geshichtspessimismus*, не только не отображает фактические трудности нашей эпохи, но и показывает нам, что в богословской и философской мысли произошел странный сдвиг. Сомнения по поводу культуры имеют явно богословский смысл и проистекают из самой глубины человеческой веры. Не следует слишком легко и самодовольно отметить ни одно искреннее сомнение, без сочувствия и попытки вникнуть в его смысл. В то же время и не навязывать единообразного решения, для которого, по-видимому, еще не настало время, потому что нельзя не отметить некоторые предлагаемые нам решения как неадекватные, как греховные и

вводящие в заблуждение.

Оппозиция нынешних христиан по отношению к культуре или равнодушные к ней приобретают различные формы и имеют различный характер. Невозможно сделать сейчас исчерпывающий обзор всех фактически существующих мнений. Мы должны будем ограничиться лишь попыткой перечислить те из них, которые представляются нам наиболее распространенными и имеющими отношение к нашей собственной ситуации. Существует большое разнообразие мотивов, из которых проистекает и множество конечных выводов. Но есть два особо значимых мотива, и, объединяя их, многие христиане, всех конфессий; обычно отвергают мир. С одной стороны, мир преходящ, да и сама история представляется столь ничтожной, что ее значительность теряется «в перспективе вечности», или по отношению к конечной участи человека. Все исторические ценности обречены на гибель, поскольку они относительны и сама их ценность сомнительна. Также и культуре уготована та же участь, – в перспективе неминуемо приближающегося конца она не имеет значения. С другой стороны, и целый мир кажется таким незначительным по сравнению с безмерной Славой Господней, явленной в тайне нашего Спасения. Бывают времена, когда в определенных исторических условиях тайна Спасения заслоняет собой тайну Творения, – и Спасение понимается, скорее, как отстранение от себя падшего мира, нежели как его исцеление и восстановление. Радикальное противопоставление христианства и культуры, как оно представлено некоторыми христианскими мыслителями, проистекает скорее из особого рода богословских и философских предпосылок, чем из анализа реального содержания самой культуры. В наше время наблюдается рост *эсхатологических настроений*, по крайней мере, в определенного рода среде. В современной богословской и философской мысли возрастает тенденция *принижения человека, обесценивания его роли в мире*, что отчасти является реакцией на чрезмерную самоуверенность человека в предыдущую эпоху. Снова раскрывается «ничтожество» человека, сущностная сопряженность его бытия, как духовного, так и физического, с ненадежностью, хрупкостью жизни и неуверенностью в ней. Мир кажется человеку враждебным и опустошенным, – и сам он чувствует себя затерянным в потоке неудач и катастроф. Если еще и имеется в такой ситуации какая-то надежда на «спасение», то о ней можно говорить скорее в терминах «бегства» и «терпения, чем в смысле «восстановления» и «выздоровления». И на что же тогда можно возлагать надежды в истории?

В этой «пессимистической» оппозиции мы можем выделить несколько типов отношения к истории. Те наименования, которые я собираюсь использовать в данной классификации, не обладают исчерпывающей точностью, – они условны и носят предварительный

характер.

Во-первых, следует особо отметить, что в современном неприятии культуры имеются неизменные мотивы *притворного благочестия* и *харизматического обновления*. Люди верят, что они в своем личном, частном опыте встретились с Богом и Искупителем и, что они спасены Его милосердием и своим откликом на него в виде веры и послушания. Поэтому иного и не требуется. Жизнь мира и в мире в таком случае кажется исполненной греховных соблазнов, от которых человек избавляется с радостью и, по-видимому, даже с гордостью. Единственное, что они могут сказать этому миру – это обличить его суетность и развращенность и пророчествовать о его гибели и осуждении, о грядущем гневе Божиим и суде над ним. Этот тип верующих может включать в себя людей различного темперамента, иногда неистовых и агрессивных, иногда мягких и сентиментальных. Но всех их объединяет то, что они не видят никакого положительного смысла в продолжающемся процессе развития культуры, что они безразличны ко всем ценностям цивилизации, в особенности к тем из них, которые не могут быть оправданы с утилитарной точки зрения. Такого рода люди проповедуют *достоинство простоты*, противопоставляя ее запутанной сложности культурных построений. Они предпочитают замкнутую уединенную жизнь, – уход в стоическое «безразличие» ко всему остальному миру либо, наоборот, совместную жизнь в закрытых общинах, среди тех, кто осознал бесплодность и бесцельность всех усилий и трудов в истории. Такой подход можно было бы назвать «сектантским», поскольку они, на самом деле, пытаются сознательно избегать любого участия в общественной истории. Но такой «сектантский» подход можно обнаружить среди людей, принадлежащих к различным культурам и религиозным традициям. Многие хотели бы «уйти из мира», по крайней мере, психологически, но уйти не для «невидимой брани», а для того, чтобы обезопасить себя. В таком подходе парадоксальным образом смешиваются раскаяние и самодовольство, смирение и гордыня. Есть в нем и сознательное пренебрежение или равнодушие к вероучению, – отсюда их неспособность последовательно продумать до конца вероучительные последствия их «изоляционистской» позиции. Фактически, это радикальное *сужение христианства*, по крайней мере, субъективное сужение и снижение его роли, при котором оно становится не более, чем частной религией отдельно взятых людей. Единственная проблема, волнующая подобных людей – это проблема *индивидуального спасения*.

Во-вторых, мы должны остановиться на оппозиции «*пуританского*» характера. Здесь заметно такое же «сужение» веры, наличие которого открыто декларируется. Как показывает практика, люди этого типа *активны*, они не склонны

игнорировать историю, однако участие в ней рассматривается ими, скорее, как «служение» и «послушание», нежели как реализация творческих возможностей. Они так же сосредоточены на проблеме собственного спасения. Основной постулат такой веры состоит в том, что человек, будучи существом грешным и жалким, может быть прощен, если и когда он принимает прощение, предлагаемое ему Христом и во Христе, но даже и в этом случае он остается тем же, кем он был, – созданием немощным и не приносящим никакой пользы, не способным к существенному изменению и обновлению. Даже уже будучи прощенным, человек все равно остается существом потерянным, – его жизнь не имеет никакой созидательной ценности. Однако это не обязательно приводит к реальному отказу от культуры и бегству из истории, но превращает историю в своего рода рабство, тяготы которого надо терпеливо вынести, не убегая от них, а используя их больше для выработки определенных черт характера и испытания своей способности терпеть, чем для творческой реализации. Никаких достижений в истории быть не может. Но человек должен использовать в ней каждую возможность для того, чтобы доказать свою преданность и способность к послушанию, а также для укрепления души посредством служения в верности и *рабским исполнением своего долга*. В этой установке доминирует «утилитарный» подход, впрочем, это «трансцендентная утилитарность», поскольку все делается только для «спасения». Все, что непосредственно не подчинено этой цели, должно быть отброшено, – и ни для какого «бескорыстного творчества», например, для искусства или литературы, здесь совсем не остается места.

В-третьих, мы должны сказать про оппозицию «экзистенциального» типа. В основе этого отношения лежит протест против порабощения человека цивилизацией, которая лишь прикрывает реальные трудности его существования и маскирует безнадежность его положения. Было бы несправедливо отрицать, что в современном экзистенциальном движении есть значительная доля правды, правды противостояния; и, очевидно, человеку современной культуры необходимо сделать такое резкое и беспощадное предупреждение. Во всех формах, как религиозных, так и не религиозных, экзистенциализм выставляет человека напоказ как существо ничтожное, – таким именно реальным человеком, каким он сам себя и осознает. Для тех экзистенциалистов, которым не удалось встретиться с Богом, или для тех, кто упорствует в своем атеистическом отрицании Бога – это «ничтожество» является последней истиной о человеке и его неизбежном уделе. Только человек должен открыть для себя эту истину. Многие экзистенциалисты обрели Бога или, как они сами это называют, были обретены Им, были Им призваны в гнев и милосердии одновременно. Но, каким бы парадоксальным это не показалось, они

продолжают настаивать на том, что человек, несмотря на искупляющую любовь и заботу Творца о Своих падших и заблудших созданиях, все же есть «ничто». В их представлении «тварность» человека обрекает его на то, чтобы быть «ничем», по крайней мере, в своих собственных глазах, – и это несмотря на тот таинственный факт, что для Бога Его создания имеют гораздо большее значение, чем просто «ничто», ведь ради человека спасительная любовь Божия подвигла Его на величайшую Крестную Жертву. Экзистенциализм, по-видимому, прав в своей критике человеческого самодовольства, – он даже полезен своим непрошеным открытием незначительной роли человека. Но в экзистенциалистах всегда видна слепота, не дающая им возможность увидеть всю сложность проявления Божественной Премудрости. Экзистенциалист – это всегда одинокое существо, безысходно запутавшееся и погруженное в созерцание и исследование трудностей своего положения. Образец его терминологии, которую он всегда использует, – это «*ВСЕ*» Бога и «*ничто*» человека. И даже, когда его мысль обращена к исследованию конкретной ситуации, а именно его личной, – он все равно ухитряется придать этому *абстрактный* характер: в конечном итоге он уже не говорит о живом человеке, но о человеке как таковом, ибо всех людей, ведь это является общим для них, необходимо разоблачить в их полной несостоятельности. Каким бы ни было психологическое и историческое объяснение нынешнего расцвета экзистенциализма, в целом он является, не более, чем симптомом разложения культуры и разочарования человека в истории.

И, *наконец*, нам не следует забывать о противостоянии и равнодушии к культуре «простого человека». Он может довольно спокойно жить в мире культуры, и даже с удовольствием пользоваться ее плодами, но при этом будет несказанно удивлен, если ему поведать, что культура может что-либо «прибавить» к религии. Это «прибавление» кажется ему возможным разве что путем украшения, либо же принесением дани благоговения и благодарения, особенно в виде такой формы культуры, как искусство. Как правило, «простой человек» с боязнью и подозрением относится к тому, чтобы пользоваться разумом в делах веры, и поэтому легко обходится без осмысления своей веры и других верований. Какую религиозную ценность может иметь бескорыстное изучение какого-либо предмета, который не имеет практического применения и не может быть как-то использован в исполнении долга милосердия и благотворительности? «Простой человек» не сомневается в ценности и полезности культуры в устройении мирской жизни, но он вряд ли признает, что она может внести положительный вклад в духовную жизнь, за исключением того, что культура может помочь человеку в нравственном становлении. Он не находит никакого оправдания человеческому стремлению к познанию и творчеству. Не является ли на самом деле

вся культура, в конечном итоге, лишь суетой, – чем-то неустойчивым и тленным? И не скрываются ли глубинные корни человеческой гордыни и высокомерия именно в притязаниях и требованиях разума? В религии «простой человек» предпочитает «простоту» и не интересуется тем, что он называет «богословскими теориями», довольно часто относя к этому почти все учение и догматы Церкви. В такой позиции опять-таки обнаруживается одностороннее (и неверное) учение о человеке и связи его жизни в истории с его «участием в вечности», то есть, в конечном итоге, с замыслом Божиим о человеке. Здесь заметна тенденция сосредоточиться на «неотмирности» «вечной жизни» в такой степени, что человеку грозит опасность раздвоения. Является ли вся история лишь тренировочной площадкой для усовершенствования душ и выработки характеров, или ей в Божественном замысле предусмотрена роль чего-то большего? Является ли «Страшный Суд» всего лишь испытанием верности Творцу, или же он еще является и «восстановлением» твари и творения?

Именно здесь мы соприкасаемся с основной причиной постоянной путаницы в споре о «вере и культуре». Этот спор выявляет глубочайшие богословские разногласия – и разрешение его будет невозможно до тех пор, пока не будет признан и ясно осознан богословский характер спора. Нам необходимо *богословие культуры*, даже для принятия «практических» решений. Ни одно подлинное решение не может быть принято в потемках. Догмат о творении и все, что с ним связано, оказался в сознании современных христиан основательно и опасно искаженным и затемненным, а учение о Промысле Божиим, как Домостроительстве, то есть непрестанном попечении Творца о судьбах Своего творения, свелось, на деле, к чему-то в высшей степени субъективному и сентиментальному. Соответственно и «история» воспринимается как некая загадочная интермедия между мощными актами Божественных Деяний, истинный смысл которой трудно определить. Это, опять-таки, связано с неверным учением о человеке. С исполнения предназначения человека, определенного ему в Божественном замысле о мире и человеке, акцент был перенесен на избавление человека от последствий «первородного» греха. Поэтому и целостное учение о последних временах опасно сузилось и стало трактоваться в категориях справедливого суда или сентиментальной любви. «Человек нового времени» не в состоянии оценить и принять уверенность ранних христиан, почерпнутую в Священном Писании, в том, что человек был создан Богом для творческих свершений, что он призван действовать в мире как царь, священник и пророк. Падение и неудачи человека не отменили этого замысла о нем – человек был искуплен для того, чтобы быть восстановленным в своем первоначальном достоинстве и исполнить свою роль в

Домостроительстве. И только таким образом он сможет осуществить свое назначение, поэтому от него потребуются не только послушание, но и исполнение того, что замыслил поручить ему Бог: *разрешить задачу именно человеческую*. Хотя история – есть всего лишь бледное предвосхищение «будущего века», она, тем не менее, есть реальное предвосхищение, – и культурный процесс имеет отношение к конечному завершению истории, даже если мы сейчас и не можем расшифровать образ и смысл этого отношения. Нужно остерегаться преувеличения роли «человеческих достижений» в истории, но также необходимо остерегаться и того, чтобы преуменьшать его роль в исполнении творческой задачи и его творческого призвания. Надо помнить о том, что участь человеческой культуры соотносится с конечной судьбой человека.

Все это может показаться лишь смелым предположением, далеко превосходящим наши полномочия и компетенцию. Но факт остается фактом: христиане, и именно как христиане, веками создавали культуру, и многие из них не только по призванию и по велению долга, но с твердым убеждением, что на это есть воля Божия. Краткий ретроспективный взгляд на историю – попытку христиан построить культуру, поможет нам увидеть проблему во всей ее сложности, а также осознать неизбежность ее возникновения. Фактически христианство вошло в мир в один из самых критических периодов истории, – как раз во время серьезного *кризиса культуры*. И кризис, в конечном итоге, был разрешен созданием христианской культуры, какой бы неустойчивой и двусмысленной она, в свою очередь, ни оказалась в процессе своего созидания.

II

На самом деле вопрос о взаимоотношении христианства и культуры никогда не обсуждался *абстрактно*, в общих чертах, или уж, во всяком случае, он не должен так обсуждаться. Когда мы говорим о культуре, то всегда имеется в виду какая-то *конкретная культура*. То понятие, которое определяет культуру и которое мы используем, всегда обусловлено конкретным общественным положением и конкретной ситуацией, то есть является результатом нашего конкретного опыта, получаемого нами при созидании своей собственной культуры, которую мы можем лелеять или ненавидеть, но которая все равно обладает специфическими чертами. Иначе это будет лишь воображаемая идея «иной культуры», сформировавшаяся у нас как идеал, о котором мечтаем и думаем. Даже когда вопрос ставится в обобщенном виде, – всегда за этой общей формой проглядывают наши конкретные чувства и желания. Когда культуру отрицают христиане, то всегда имеется в виду отношение к какой-то конкретной исторической формации, которая выражает определенную идею и воспринимается как выражение этой идеи. Сегодня это механизированная или «капиталистическая» цивилизация, насквозь

обмирщенная – и потому отчужденная от религии. В древние времена это была языческая греко-римская цивилизация. В обоих случаях отправной точкой является непосредственное переживание конфликта, столкновение практически несовместимых общественных устроений, которые радикально расходятся по духу и вдохновляются совершенно разными идеями.

Ранние христиане столкнулись с совершенно определенной цивилизацией, – цивилизацией Римской, основанной на ценностях эллинистического мира. Именно об этой цивилизации они и говорили, именно эту «систему ценностей» они и критиковали, именно эта цивилизация их и тревожила. Более того, сама эта цивилизация в то время испытывала сильнейший кризис, – все теряло привычную устойчивость, на глазах ломалось и менялось, – люди отчаянно боролись за сохранение привычных устоев. Но положение было сложным – и все были в замешательстве. Даже современному историку трудно разрешить противоречия в интерпретации раннего христианства, тем более мы не можем ожидать последовательности в интерпретации той эпохи самими ее современниками. Однако ясно, что эллинистическая цивилизация была уже, в определенном смысле, созревшей и готовой к «обращению», – на нее даже можно смотреть как на своего рода эпоху *приготовления к принятию Евангельской вести*; и это отчетливо осознавалось современниками. Еще апостол Павел высказал такую точку зрения, а апологеты II-го века и ранние александрийцы без колебаний ссылались на Сократа, Гераклита и, разумеется, Платона, как на предшественников христианства. С другой стороны, они не менее, чем мы теперь, сознавали различие между этой культурой и той миссией, которую они должны исполнить, но это прекрасно понимали и их противники. Древний мир сопротивлялся обращению потому, что это вело к разрыву с традицией – и означало для него, что необходимо будет, во многих отношениях, пойти на радикальные перемены. Сейчас для нас одинаково не сложно понять: чем «христианство» отличается от «классической» традиции и в чем оно наследует эту традицию? Но современники, конечно, этого увидеть не могли в той перспективе, в которой это сегодня видим мы, потому что они не могли предвидеть будущего. Если же они критически относились к «культуре», то они имели в виду как раз культуру своего времени, потому что она была враждебной Евангелию, – и оттого казалась им чуждой. То, что говорил Тертуллиан о культуре, необходимо интерпретировать как слова, произнесенные им в конкретной исторической ситуации, – они ни в коем случае не должны нами абсолютизироваться. Разве он не был прав, когда подчеркивал всю глубину различий и расхождений между «Иерусалимом» и «Афинами»: *quid Athenae Hierosolymis?* «Что же на самом деле общего у Афин с Иерусалимом? Какое может быть согласие у Академии с Церковью?.. Ведь наше

учение исходит из притвора Соломонова, который сказал, что Бога надо искать в простоте сердца... Нам не нужны праздные споры после того, как мы обрели Христа Иисуса, нет нужды и в исследованиях после того, как мы стали обладать Евангелием. Обретя нашу веру, мы не желаем верить ни во что другое, потому что превосходство нашей веры убеждает нас, – кроме нее, нет ничего иного в мире, во что бы следовало верить» (*de prescriptione*, 7 [375]). «Что общего между философом и христианином, – между учеником Эллады и последователем самого Неба, между трудящимся ради славы и пекущемся о спасении, между человеком мудро говорящим и мудро поступающим» (*Apologeticus*, 46 [376]). Однако сам Тертуллиан не смог убежать от «споров» и «исследований» и он без колебаний обращался к эллинской мудрости, когда необходимо было защитить христианскую веру. Обвинительный приговор он выносит культуре своего времени и той особой жизненной философии, которая в существе своем противоположна вере. Он боялся, что в процессе синкретизма христианской вере угрожает заражение языческими взглядами на жизнь, что в его время действительно являлось серьезной опасностью для христианства, но он не мог предвидеть той внутренней трансформации эллинистического сознания, которая произошла в последующие века, также как не мог он и представить себе, что языческие кесари станут христианами.

Ориген относился к языческой культуре точно также, и это несмотря на то, что его считают одним из «эллинизаторов» христианства. Он также признавал наличие этого конфликта, у него вызывали подозрения пустые и тщеславные рассуждения; культурное богатство язычников для него было «богатством грешников» (*in Ps.* 36, III, 6) – им он не интересовался. Блаженный Августин придерживался того же мнения. Разве не представлялась ему наука лишь праздным любопытством, отвлекающим разум от его истинного назначения, ведь он дан человеку не для того, чтобы исчислять звезды и проникать в тайны природы, а для того, чтобы познавать и любить Бога? Опять-таки, блаженный Августин не признавал астрологию, которую в наше время никто бы не счел «наукой», но которая в его эпоху была неотделима от астрономии. Настороженное и даже негативное отношение первых христиан к философии, к искусству, включая даже музыку и живопись, и особенно к искусству красноречия можно правильно объяснить, только принимая во внимание конкретный исторический контекст. Определяющим началом культуры того времени была ложная вера, – и потому все в ней было пронизано этой верой. Необходимо признать, что некоторые формы культуры, имевшие место в истории, несовместимы с христианским отношением к жизни, – и потому их надо избегать или они должны быть отвергнуты. Но это еще не предопределяет ответа на вопрос, возникший в дальнейшем: возможна ли и нужна ли

христианская культура? Сегодня можно, или даже следует, весьма критически относиться к нашей современной цивилизации, мы даже склонны приветствовать ее крушение, но это еще не означает того, что следует подвергнуть осуждению и предать проклятию цивилизацию как таковую и что христиане должны вернуться ко временам варварства и примитивизма.

Фактически христианство приняло вызов эллинистической и романской культуры, – и в результате этого появилась христианская цивилизация. Правда в новые времена это возрастание христианской культуры строго порицается как процесс «интенсивной эллинизации» христианства, в котором якобы были утеряны чистота и простота евангельской веры. Многие наши современники являются настоящими «иконоборцами» по отношению к культуре *в целом*, или, по крайней мере, к некоторым ее отраслям, таким как «философия» (отождествляемая с «софистикой» или искусство, которое осуждается как утонченная форма идолопоклонства и отвергается во имя христианской веры. Но если взглянуть на это с другой стороны, то мы увидим многовековой процесс накопления подлинных христианских ценностей, который христиане взяли на себя и понесли его тяжести в духе христианского послушания и самоотверженного служения правде Божией. В данном случае важно отметить, что античная культура оказалась достаточно гибкой, способной к внутреннему «преображению». Или же, выражаясь иначе, христиане доказали, что можно не впадая в до-культурное состояние, переориентировать культурный процесс, что можно преобразовать само устройство культуры, сам дух ее. А тот процесс, который многими описывается как процесс «эллинизации христианства», может быть истолкован и как процесс «христианизации эллинизма». Эллинизм был, выражаясь образно, как бы рассечен Мечом Духа, поляризован, разделен, – и из этого был создан «христианский эллинизм». Конечно же, в эллинизме было много двусмысленности, он был как бы двуликий. И некоторые попытки возрождения эллинизма в истории европейской мысли и жизни были, скорее, попытками возрождения язычества, а это требует суровой критики и осторожного подхода. Достаточно напомнить о двусмысленности Ренессанса и указать на Гете и Ницше, имея в виду более позднее время. Но было бы несправедливо игнорировать наличие другого эллинизма, существовавшего уже в век греческих и латинских отцов и творчески развивавшегося в Средние века и в Новое время. Решающим в этом преемстве было то, что эллинизм *действительно изменился*. Так что не стоит нам торопиться отыскивать «эллинские кирпичи» в устройении здания христианской жизни, не замечая, в то же время, очевидных фактов этого реального «преображения».

Для иллюстрации нашей мысли достаточно будет привести один поразительно яркий пример. Совсем недавно был осознан тот факт,

что христианство внесло радикальное изменение в философскую интерпретацию времени. Для древнегреческих философов время было «подвижным образом вечности» [377], то есть круговым и повторяющимся движением, которое всякий раз возвращалось к исходной точке, никогда не устремляясь «вперед», ибо невозможно «продвижение вперед» при круговом движении. Это было астрономическое время, зависящее от «вращения небесных сфер» (вспомним название известного труда Коперника, который еще находился под влиянием древней астрономии: *De Revolutionibus Orbium Celestium* [378]), – соответственно и понимание истории подчинялось этому основному принципу вечного круговращения и вечного повторения. Наша современная теория *линейного времени*, в смысле его векторного направления, в котором имеется поступательное движение вперед и поэтому возможность появления чего-то нового – была создана под влиянием Библии, под влиянием библейского понимания истории, движущейся от сотворения мира к его концу, в единственно возможном, необратимом и неповторимом ее движении вперед, под водительством Бога Живаго, проявляющемся в Его непрестанном Попечении о мире. Круговое время греков было разорвано. По этому поводу выразил свою радость блаженный Августин, воскликнув буквально то же самое. Впервые на историю взглянули как на осмысленный и целенаправленный процесс, а не как на вечно повторяющееся и никуда не ведущее круговращение. Само понятие прогресса родилось у христиан. Это означает, что христианство не было пассивным во взаимодействии с унаследованной культурой, а активно пыталось наполнить ее новым спасительным содержанием. Не будет большим преувеличением сказать, что в школе христианской веры разум человека переродился и переобустроился, не потеряв при этом свойственного ему образа действия и не отказавшись от своих запросов. Правда, этот процесс христианизации разума еще не завершен, – и все еще сохраняется противостояние даже внутри «вселенной христианской мысли». Нет такой культуры, которая была бы окончательно сложившейся и оформившейся. Культура – это не система, а процесс, который может поддерживаться только постоянным духовным усилием, а не инерцией или простым наследованием. Истинное решение вечной проблемы взаимоотношения христианства и культуры состоит не в отказе от культурных задач, а в усилии, направленном на обращение «естественного разума» к основам истинной веры. Культурные интересы стали неотъемлемой частью истинного человеческого существования – и по этой причине не могут быть исключены из христианского делания в истории.

Христианство вышло на арену истории как новое общество или община, как новая форма социального порядка или даже как новое социальное измерение, – как Церковь. У ранних христиан было очень

сильное чувство общности. Они ощущали себя «родом избранным», «народом святым», «людьми, взятыми в удел», то есть именно новым обществом, «Новым Градом», *Градом Божиим*. Однако существовал и иной град, град вселенский, а на самом деле строго тоталитарный, – Римская империя, которая ощущала себя просто Империей, империей с большой буквы. Она претендовала на то, чтобы быть *Градом*, градом всеохватывающим и единственным. Она требовала всего человека для служения ей, так же как и Церковь требовала всего человека для служения Богу. Не могло быть и речи о разделении власти на светскую и духовную, поскольку римское государство не допускало автономии «религиозной сферы», – и участие в религиозном культе расценивалось как проявление политической лояльности, как исполнение гражданского долга. Поэтому конфликт между *двумя Градами* был неизбежен. Первые христиане обладали неким чувством *экстерриториальности*, они существовали как бы вне установленного социального порядка, – просто потому, что Церковь и была для них самим этим уставом и порядком. Они пребывали в своем отечестве как «пришельцы» и «иностранцы», для них «всякая чужбина была отечеством, а всякое отечество чужбиной», как говорится в «Послании к Диогнету», замечательном документе II века (с. 5). Но в то же время христиане не покидали существующего общества, их можно было обнаружить «повсюду» [379], как утверждает Тертуллиан, – на всех жизненных путях, во всех сферах жизни, во всех социальных группах, во всех народах. Но духовно они были отделены и изолированы. Как говорил Ориген, христиане, где бы они не жили, имеют иной, свой собственный *объект верности и статус принадлежности*, в буквальном переводе «иную систему отечества» (с. Cels. VIII. 75) [380]. Христиане оставались в этом мире и были готовы добросовестно исполнять свои повседневные обязанности, но они не могли дать обет на верность *государству*, которое принадлежит этому миру, – Граду земному, ибо они *были гражданами* в ином месте, то есть «на небесах».

Однако эта отрешенность от «мира» могла быть только временным явлением, потому что по своей природе христианство есть миссионерская религия, цель которой обращение всей Вселенной. При таком едва уловимом различии: «в мире, но не от мира», невозможно было разрешить основную проблему, ибо сам «мир» должен быть спасен, – он не мог пребывать вечно в состоянии «падшести». В окончательном виде проблему можно сформулировать так: *могут ли эти два «общества» со-существовать*, и при каких условиях? Можно ли ставить вопрос хоть о каком-то разделении или раздвоении принадлежности к христианству, можно ли принять за норму «двойное гражданство»? По-разному отвечали на эти вопросы в ходе истории, но предмет спора все еще не исчерпан, и разногласия

здесь столь жгучие, что многих это приводит в смущение. До сих пор еще стоит вопрос: является ли «духовная изоляция» единственным согласующимся с христианским мировоззрением ответом, и не становятся ли все другие решения лишь компромиссом, который еще более затемняет проблему? Церковь находится здесь, в «мире сем», именно ради его спасения. Церковь должна явить в истории как бы новый образ бытия, новый вид жизни, открывающий «жизнь будущего века». И поэтому Церковь должна противостоять миру «сему», должна отмежевываться от него. Она не может найти, так сказать, обустроенного и постоянного места жительства в пределах «старого мира». Ей приходится пребывать в постоянной оппозиции к «миру сему», даже если Она заявляет только о его преобразовании и обновлении.

Положение, в котором Церковь находится в этом мире, является неизбежно антиномичным. *Либо* Церковь должна учреждаться как особое общество, которое старается удовлетворить все нужды верующих, как временные «мирские», так и вечные «духовные», не обращая внимания на существующий строй и ничего не оставляя внешнему миру. Но это означает, что Церковь должна отделиться от мира, – убежать от него, и должна радикально отречься от всякой внешней власти. *Либо* Церковь должна попытаться «христианизировать» этот мир, подчинив всю его жизнь христианским нормам и христианскому влиянию, то есть должна созидать христианский Град. В истории Церкви мы можем увидеть оба пути решения этой проблемы: и бегство в пустыню, и созидание христианской империи. Первым путем шли не только монашеские различные направлений, но также и другие христианские группировки и «секты». Вторым путем был основным курсом, взятым христианством, как на Востоке, так и на Западе, вплоть до возникновения в Европе и по всему миру воинствующего секуляризма. Даже и в настоящее время эта идея не потеряла влияния на многих людей.

Взирая на это уже с исторической перспективой, можно понять, что оба этих подхода оказались несостоятельными, – они не привели к успеху. Но, с другой стороны необходимо признать истинность объединяющей их цели, а также подчеркнуть насущность и необходимость того, что они выражают в этой общей для них проблеме. Христианство это не индивидуалистическая религия, в ее задачу не входит спасение только отдельных людей. Христианство есть Церковь, то есть община, ведущая совместную жизнь и подчиненная своим особым принципам. Духовное водительство Церковью не сводится к тому, что подаются лишь руководящие указания отдельным людям или группам людей, которые живут, между тем, в совершенно не свойственных жизни Церкви условиях. Если это так, то прежде всего должна быть поставлена под вопрос

законность проживания в таких условиях. Целостная человеческая жизнь не может быть разделена на отдельные области, которые управляются своими департаментами в соответствии со своими, не зависимыми от церковного учения принципами. Нельзя служить двум господам, и двойная присяга на верность плохое решение вопроса. И в христианском обществе проблема стояла не менее остро. При Константине империя, казалось бы, уже капитулировала; обратился сам кесарь – и теперь империя предлагала Церкви не только мир, но и сотрудничество. Это можно было бы интерпретировать как победу христианского дела. Но в то время для многих христиан такой поворот событий стал не столько сюрпризом, сколько неожиданным ударом судьбы. Многие из тех, кто стоял во главе Церкви, довольно неохотно приняли императорское предложение. Но было трудно отказаться от него, ведь вся Церковь не могла убежать в Пустыню, так же как не могла Она бросить [381] мир. Возникло новое *христианское общество*, которое одновременно являлось и «Церковью» и «империей», а идеология этого общества была «теократической». Осуществление теократической идеи возможно было двумя различными, но внутренне взаимосвязанными путями.

Теократическая власть может осуществляться *непосредственно* через Церковь, то есть через Ее иерархию. Или же теократическую власть может представлять государство через своих должностных лиц, которым вменяется в обязанность установление и поддержание христианского порядка. И в том, и в другом случае особо подчеркивается *единство христианского общества*, а *внутри* этой единой структуры различаются два порядка: *церковный*, в строгом смысле слова, и *мирской*, то есть Церковь и государство. Основное, базовое положение заключается здесь в том, что принятие на себя государственной власти совершается также по Дару Святого Духа, что это служение соотносимо со служением *священническим* и что оно подчинено высшему авторитету Веры. Теория казалась разумной, и в ней, вроде бы, предусматривалось сбалансированное соотношение властей, но на практике это привело к многовековому противостоянию и борьбе внутри теократической структуры – и, в конечном итоге, к ее разрушению. Что касается современной теории двух «разделенных» сфер – Церкви и государства, то она несостоятельна, как теоретически, так и практически.

На самом деле перед нами все та же дилемма, та же антиномия. *Либо* христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, правит другой хозяин (как бы его не называли: Кесарем, маммоной или как-то иначе), – и должны создать отдельное общество. *Либо* они должны снова преобразовывать внешний мир, перестраивать его сообразно с законом, изложенным в Евангелии. Важно, однако, отметить, что даже те, кто уходят из мира, не могут

обойти эту главную проблему: они все равно должны создавать «общество» – и потому не могут обойтись без этого основного элемента социальной культуры. Ведь «анархизм» в любом варианте Евангелием отвергается. И монашество отнюдь не означает, да и не предполагает отречения от культуры. Монастыри в течение долгого времени как раз и были наиболее значительными центрами культурной активности, причем как на Западе, так и на Востоке. Поэтому на практике проблема сводится к вопросу трезвой и верной ориентации в конкретной исторической обстановке.

Христиане не должны отрицать культуру как таковую. Но они должны критически относиться к любой существующей культурно-исторической ситуации, а также поверять ее мерой Христа. Ибо христиане – сыновья вечности, то есть будущие граждане Небесного Иерусалима. Однако проблемы и нужды «века сего», христиане ни в коем случае и ни в каком смысле, не должны гнать от себя, а также не должны быть к ним равнодушны, поскольку они призваны трудиться и служить именно в «мире сем» и «в веке сем». Только все эти нужды, проблемы и цели должны соотноситься с той новой и более широкой перспективой, которая явлена в христианском Откровении и которая освещена его светом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Ильин. И.А. Собрание сочинений в десяти томах. «Русская книга». М., 1996. Т. I. С. 286.

2 Флоровский Георгий, протоиерей. Вера и культура. // Церковь и время. №2 (27). 2004. С. 95.

3 Библейское выражение: «древо познания добра и зла» в языке подлинника является идиоматическим выражением – оно означает «все на свете».

4 Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Рига, 1937. Т. II. С. 296.

5 Там же. С. 269.

6 Рафаил (Карелин), архимандрит. Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 52–53.

7 Между прочим, в греческом оригинале в первом члене Символа веры «...Творца небу и земли...», слово *Творец* передается термином *Поэтос*.

8 Две строфы из стихотворения «Наш век».

9 Слово подвижническое 17. Цит. по: Мандзаридис Георгий. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Лавра. 2003. С. 75.

10 Разве это не пророчество из уст Лермонтова, написавшего: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет» (стихотворение «Пророчество»); или из уст Блока: «В будущем я вижу две России: Россию-Америку и Россию православную».

11 Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: «Советский писатель»,

1990. С. 36.

12 Каким может быть человек. М.: «София», 2003. С. 30.

13 Все Евангелие является полемикой с тем, что было очень похоже на христианство, но не являлось им по существу, – с гностицизмом, который и был базисным учением оккультизма.

14 Друзья Пушкина. М.: «Правда», 1986. Т. II. С. 486.

15 Научный коммунизм (учебное пособие под ред. Академика П.Н. Федосеева). М., 1981. С. 237.

16 Немецкий ученый В. Зомбарт в своей книге «Евреи и хозяйственная жизнь» (СПб., 1912) пишет: «Внимательное рассмотрение веберовских доводов обнаружило, что все те элементы пуританской догмы, которые имели... в действительности влияние на образование капиталистического духа, были заимствованы из круга идей еврейской религии» (цит. по: Назаров М.В. Тайна России. М.: «Русская идея», 1999. С. 620).

17 Блаженной памяти старца Никодима Святогорца «Невидимая брань». М.: Изд. Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 1912. С. 113.

18 Там же. С. 114.

19 Там же. С. 115.

20 Цит. по книге: Шопенгауэр А. О сущности музыки. Пг.-М.: Музгиз, 1919. С. 7.

21 Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа, тело. М.: «Русское зеркало», 1999. С. 38.

22 Святитель Феофан Затворник в одном из писем наставляет: «Если допустить образы, то есть опасность – начать молиться мечте» (Свт. Феофан Затворник. Письма. Вып. 7. М., 1994. С. 25).

23 Ливанова Т. История западноевропейской музыки. М.-Л.: Музгиз, 1946. С. 123.

24 Розеншильд К. История зарубежной музыки. М.: Музгиз, 1978. С. 144.

25 Шопенгауэр А. О сущности музыки. Пг.-М.: Музгиз, 1919. С. 19.

26 Лосский В.Н. Статьи разных лет. К вопросу об исхождении Святого Духа. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1996. С. 144.

27 Цит. по: Трубецкой Н.Н. Православное церковное пение в его историческом развитии. Вестник РСХД. № 126. С. 134.

28 Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая. Интонация. Цит. по: Христианство и наука. Сборник докладов конференции. М., 2005. С. 23–24.

29 Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. Цит. по: Христианство и наука. Сборник докладов конференции. М., 2005. С. 28.

30 Металлов В., протоиерей. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915. С. 81.

31 Ливанова Т. История западноевропейской музыки. М.-Л., 1940. С. 52.

32 Шестаков В.П. От этоса к аффекту. М.: Музыка, 1975. С. 79.

33 Металлов В., протоиерей. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915. С. 20.

34 Шестаков В.П. От этоса к аффекту. М.: Музыка, 1975. С. 80.

35 Там же. С. 80.

36 Металлов В., протоиерей. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915. С. 30.

37 Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и возрождения. М., 1966. С. 315.

38 Шестаков В.П. От этоса к аффекту. М.: Музыка, 1975. С. 86.

39 Ливанова Т. История западноевропейской музыки. М.-Л., 1940. С. 73.

40 Там же. С. 93.

41 Там же. С. 163–164.

42 Шестаков В.П. От этоса к аффекту. М., 1975. С. 176.

43 В гомофонно-гармонической музыке основная мелодия проводится в каком-нибудь одном голосе, другие голоса-партии гармонически поддерживают течение этой мелодии.

44 Реформа была осуществлена в рамках камераты Барди-Корси (небольшой кружок философов, поэтов, певцов, композиторов). В реформе они опирались на музыкальную эстетику Платона, полагавшего в основании музыки прежде всего слово, затем ритм, потом звук. Характерно, что члены камераты обращались к идеям античности, ведь и оперу они создавали под непосредственным влиянием древнегреческой трагедии. В этом можно усмотреть контрреформационный мотив – желание вернуться к доварварской эпохе и там отыскать истоки собственной культуры (без влияния протестантствующих).

45 Музыкальная эстетика Западной Европы XVII–XVIII веков. М., 1971. С. 85.

46 Там же. С. 141.

47 Там же. С. 156.

48 Музыкальная эстетика России XI–XVIII веков. М., 1973. С. 73, 75.

49 Вопросы теории и эстетики музыки. Л., Вып.13. С. 66.

50 Орлова Е. Лекции по истории музыки. М., 1977. С. 138.

51 Теоретические наблюдения над историей музыки. М., 1978. С. 226.

52 Ливанова Т. Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. М., 1938. С. 84.

53 См. Успенский Н.Д. Русский церковный раскол XVII века как следствие коллизии двух богословий. – Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. 1978. № 97–100.

54 *Металлов В., протоиерей.* Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915. С. 94.

55 Там же. С. 94.

56 Там же. С. 107.

57 Один очень яркий пример хотелось бы все-таки привести. Он относится к обновленческому расколу. В программу церковных преобразований обновленцев, Союза Общин Древней Апостольской Церкви (СОДАЦ), входил пункт о введении в богослужение органной музыки.

58 *Кремлев Ю.* Русская мысль о музыке. Л.: Музгиз, 1958. Т. II. С. 291

59 *Глинка М.И.* Литературное наследство. Л.: Музыка, 1968. Т. II. С. 276.

60 *Гозенпуд А.* Достоевский и музыка. Л.: Музыка, 1971. С. 80.

61 *Кремлев Ю.* Русская мысль о музыке. Л.: Музгиз, 1958. Т. I. С. 156.

62 *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1958. Т. VII. С. 41.

63 *Кремлев Ю.* Русская мысль о музыке. Л.: Музгиз, 1958. Т. I. С. 115.

64 В строгом смысле Чайковского нельзя назвать западником, творчество его носило также национальный оттенок, но его интонационно-мелодическим багажом была городская песня, складывавшаяся под влиянием западной культуры, тогда как у «кучкистов» таким багажом была песня народная.

65 *Кремлев Ю.* Русская мысль о музыке. Л.: Музгиз, 1958. Т. II. С. 586.

66 Там же. С. 292.

67 Эти творческие принципы «Могучей кучки» изложены в письме М.А. Балакирева к П.И. Чайковскому от 4 октября 1869 года.

68 Примечание автора.

69 Материалы по истории русской реалистической музыкальной эстетики. М.: Музгиз, 1954. Т. I. С. 531

70 *Пушкин А.С.* Собр. соч. в 6-ти томах. М.: Издательство «Правда», 1969. С. 272. Далее все цитаты из повести даны по этому изданию лишь с указанием страницы в скобках.

71 Однако для самого Лопухина эти аскетические задачи, по-видимому, были пустой декларацией. Граф Ф.В. Ростопчин характеризует его, как человека безнравственного, пьяницу, преданного разврату и противоестественным порокам, как человека, который «соглашался пойти на какие угодно дела». Один известный исторический эпизод, даже комический сам по себе, рисует его нравственный портрет наилучшим образом. Лопухин был приглашен на обед к императору Александру, где ему должны были объявить о его назначении министром просвещения. Но Лопухин так упился за

столом, что вопрос о его назначении отпал сам собой. Однако какова же была сила влияния масонства на назначение высокопоставленных чиновников, если такого человека предлагали на эту должность, и если, несмотря на такой нравственный облик, он, все-таки, был сенатором.

72 *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 128.

73 Там же. С. 137.

74 Там же. С. 136–137.

75 Буквально то же самое сообщает и Николай Александрович Мотовилов. «Вышедши из императорского Казанского университета, – рассказывал он, – вскоре познакомился с Симбирским губернским предводителем, князем Михаилом Петровичем Баратаевым и вскоре сблизился с ним до того, что он открыл мне, что он гранд-метр ложи Симбирской и великий мастер Иллюминатской Петербургской ложи. Он пригласил меня вступить в число масонов, уверяя, что если я хочу какой-либо успех иметь в государственной службе, то, не будучи масоном, не могу того достигнуть ни под каким видом».

76 При Екатерине архитектором Баженовым (масоном) был разработан проект постройки на месте кремлевских храмов огромного дворца, в котором предполагалось проводить народные собрания, руководимые масонами. Пушкин, конечно, знал об этом, потому что тогда это вызвало народное возмущение, – Екатерине пришлось отменить этот проект.

77 См. книгу: *Башилов Борис.* История русского масонства. М., 1995.

78 Число триста вызывает невольную ассоциацию с римским крестом для распятия – Т, которым выражалось и цифровое значение триста. Бывший английский разведчик Колеман написал разоблачительную книгу о масонстве, которую назвал «Комитет трехсот». В ней он рассказывает читателю о том, что миром управляет триста семейных кланов, связанных с масонством и еврейством. Период обращения Сатурна – «черной звезды», «maleficus» (зловещий), как его называли древние, составляет 300 лет.

79 *Шмаков В.* Великие Арканы Таро – Священная Книга Тота. М., 1916. С. 215.

80 См. об этом в книге: *Юнг Карл Густав.* Эон. М.: АСТ, 2009. С. 159–161.

81 Пушкин указывает и время окончания ужина: «без четверти шесть».

82 *Бейли Фостер.* Дух масонства (перевод с английского С.И. Арутюнова). 1999. Часть I. Глава II «Происхождение».

83 Еще один известный эпизод из жизни Пушкина свидетельствует о его особом интересе к подобным предсказаниям. Пушкин вместе с лицеистами посещал известную прорицательницу

Шварцкопф лишь для того, чтобы проверить ее прорицания. Она предсказала Пушкину три вещи: получение денег, новое выгодное предложение и неблагоприятный и опасный для него год (1837). Два предсказания сбылись сразу же, – поэтому Пушкин был уже настроен в будущем и на неблагоприятный год.

84 Могут здесь возразить, что женского масонства тогда не было, оно современное изобретение, – регулярные масоны вообще не признают женского масонства. Но, во-первых, чтобы быть посвященным, не обязательно быть масоном; во-вторых, есть все-таки некоторые сведения о существовании женского масонства именно в те времена. «В 1771 году королева Мария Антуанетта писала своей сестре: “На днях принцесса де Ламбаль была избрана великой мастерицей одной логи; она мне рассказывала, как там с ней мило обращались, но говорила, что выпито было больше, чем спето” (Цит. по: Воробьевский Юрий, Соболева Елена. Пятый ангел вострубил. М., 2002. С. 418).

85 Шмаков В. Великие Арканы Таро – Священная Книга Тота. М., 1916. С. 15.

86 Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Петроград, 1915. Т. I. С. 390.

87 Шмаков В. Великие Арканы Таро – Священная Книга Тота. М., 1916. С. 15.

88 Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. II «Антропогенезис». Рига, 1937. С. 292.

89 Там же. С. 449.

90 Там же. С. 270.

91 Там же. С. 269.

92 Там же. С. 473.

93 Tholuck M. «De Ortu Cabbalae». Hambourg, 1837. Part. II. P. 29. Цит. по: Шмаков В. Великие Арканы Таро – Священная Книга Тота. М., 1916. С. 215.

94 Шмаков В. Великие Арканы Таро – Священная Книга Тота. М., 1916. С. 216.

95 Там же. С. 216.

96 Бейли Фостер. Дух масонства. Часть I. Глава IV «Ландмарки давние – их происхождение и цель».

97 В Египте *Cruх Ansata* – Анх являлся еще и фаллическим символом.

98 Рудольф Штайнер развивал теорию последовательного эволюционного развития жизни на различных планетах солнечной системы. Жизнь, исчерпавшая свое развитие на одной планете, пересаживалась уже в новом качестве на другую.

99 Родовая жизнь – это также признак язычества.

100 Характерно само это выражение Пушкина «необузданность» – оно выдает авторское отношение к

этому, причем это отношение выражено даже через аскетический термин.

101 Блаженной памяти старца Никодима Святогорца «Невидимая брань». М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1912. С. 113.

102 Там же. С. 114.

103 Там же. С. 115.

104 Собственную ценность имели деньги в древности. Сегодня самые крупные состояния делаются на биржах, то есть на чистых финансовых спекуляциях, на виртуальной реальности.

105 *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений в 10-ти томах. М., 1958. Т. VII. С. 41.

106 Для дворянства образ Наполеона имел какой-то романтический оттенок. Но народ относился к Наполеону, как к предшественнику антихриста. Это народное отношение к Наполеону святитель Игнатий (Брянчанинов) высказал в следующих словах: «Из окончательного всемирного действия этой болезни должен возникнуть «беззаконник», гений из гениев, как из французской революции родился его предызображение – колоссальный гений Наполеон».

107 Цит. по: *Воробьевский Юрий, Соболева Елена.* Пятый ангел вострубил. М., 2002. С. 433.

108 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть I. Глава II «Происхождение».

109 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть II. Глава I «Масонство, духовное достояние».

110 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Приложение. «Пояснения о ландмарках».

111 *Воробьевский Юрий, Соболева Елена.* Пятый ангел вострубил. М., 2002. С. 17.

112 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть I. Глава II, 2-й раздел: «Еврейский вклад».

113 *Воробьевский Юрий, Соболева Елена.* Пятый ангел вострубил. М., 2002 С. 107, 175.

114 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть I. Глава III «Символизм» (некоторые соответствия и градусы).

115 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть I. Глава II, 2-й раздел: «Еврейский вклад».

116 Врач, который лечил Ленина в Горках, в своем отчете писал о его состоянии: «Пациент на протяжении нескольких суток отказывается чистить зубы. Он считает, что в зубном порошке яд, который проявится после выпитого кофе. Из рта пациента исходит жуткий запах. На вопрос врачей о происхождении запаха пациент отвечает, что специально не будет чистить зубы, чтобы сбивать с ног контру и заговорщиков, которым он будет дышать в лицо. Пациент

убивает время в постоянной писанине, которую затем распахивает по тайникам. Его письма сотрудники и медперсонал находят в самых различных местах. Я прямо-таки устал изымать эти конверты с бесчисленными указаниями. После пробуждения пациент старается, как правило, попасть к телефону. Когда ему отвечают, что с Москвой нет связи, он впадает в истерику. Т.о. он испортил 4-й телефонный аппарат. После истерики, как правило, безмолвствует, это длится на протяжении часа, полутора. Затем несколько часов ходит по дому, гуляет мало. Ест плохо. Много пьет воды и постоянно ходит в уборную, через каждые 20-40 минут. По дому мочится» (Цит. по статье *Германа Назарова* в «Русском вестнике, 2000, № 3–4).

117 См. *Профет М., Профет Э.К.* Наука изреченного слова. М., 1996. С. 261, 263.

118 *Бейли Фостер.* Дух масонства. Часть I, Глава V «Строительство святого храма», «Конституция ложи».

119 Известный оккультист Алистер Кроули считал, что христианская эпоха находится в смертельной агонии, он предвозвещал, что наступит новая эпоха, в которую введет мир высшая интеллигенция, то есть интеллигенция, владеющая тайными оккультными знаниями. Себя он считал именно таким человеком.

120 «Фараон» – это карточная игра, но Пушкин, как мы уже успели убедиться, никогда не упускает ни одного дополнительного значения слова. Его чувство слова всегда изумляет.

121 Сироткин знаком с жизнью Пушкина в деталях, поэтому он не может не знать последних часов жизни Пушкина. Интересно, каким же образом он примиряет свою версию с тем, что Пушкин позвал священника?

122 *Поройков С.Ю.* Неизвестный Пушкин. Философия писателя в свете раннехристианского наследия. М.: «Муравей», 2002. С. 13. Поройков ссылается на: А.С. Пушкин. Путь к Православию. «Отчий дом». М., 1996. С. 269.

123 Арбенин в ответ на вопрос князя Звездича: «Вы человек или демон?» – отвечает: «Я – игрок!»

124 Имя Адам (человек) переводится с еврейского как земля, почва. Славянское слово *тѣло* означает – почва, основание. Семя, воплощенное в теле (в почве), возрастая, преобразует и саму почву. Без семени же человек остается только почвой, землей, тѣлом, то есть тем, что *тлеет*.

125 *Гоголь Н.В.* Развязка «Ревизора». Собр. соч. Т. IV. М., 1959. С. 388-

126 Тема Софии – Премудрости Божией Пушкиным и Лермонтовым поднимается задолго до того, как эта тема прозвучала у русских религиозных мыслителей. Но если в художественном произведении такое решение этой темы вполне дозволительно, ибо в нем это не более, чем художественный образ, то в философии речь уже

идет не об образах, а о духовных реальностях – и это требует более ответственного подхода к теме, ибо необоснованное решение ее может привести к серьезным соблазнам.

127 «Вы жизнь мою спасли», – говорит князь Арбенину, когда тот встает из-за стола с выигрышем.

128 Святые отцы называли сатану *фантазером*.

129 По-видимому, разум также пытался явиться Арбенину в тот момент, когда он садился за карточный стол. Садясь за стол, Арбенин, как будто бы угрожая ему, произносит: «И если б кто-нибудь меня остановил... то...»

130 Однако наука сама по себе не противоречит религии и вполне может даже быть союзницей религии, например, в борьбе с оккультизмом. Но там, где сама наука пытается занять место религии или превращается в оккультизм, – там она изменяет своему назначению и вырождается в магию или идеологию.

131 Об этом, например, говорит Николай Кавасила («О жизни во Христе»).

132 Статья была написана много лет назад. К сожалению, в результате многочисленных перемещений рукописи были утеряны ее последние страницы, где помещались ссылки на цитируемые источники. Однако в основном цитировались две наиболее известных книги Л.Л. Сабанеева «Скрябин» (М., 1916) и «Воспоминания о Скрябине» (М., 1925), а также личные «Записи А.Н. Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. М., 1919. Т. 6. Ценны эти источники тем, что Сабанеев, ежедневно общаясь со Скрябиным, записывал все, что он говорил, а записи Скрябина тем, что они написаны лично им. Эти источники известны – они являются основой для музыковедов, занимающихся творчеством Скрябина, поэтому я не стал восстанавливать справочный материал, это трудоемкая и в данном случае ненужная работа.

133 «Записи А.Н. Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. М., 1919. Т. 6. С. 143.

134 «Записи А.Н. Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. М., 1919. Т. 6. С. 136, 137, 147.

135 См. высказывания Блаватской на стр. 10.

136 «Записи А.Н.Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. – М., 1919. Т. 6. С. 145, 152, 153.

137 Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990. С. 292, 301.

138 «Записи А.Н. Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. М., 1919. Т. 6. С. 220–221.

139 Там же. С. 138.

140 Там же. С. 222.

141 Там же. С. 200.

142 Определение дано на сайте: www.old.fines.ru в разделе

«Школа молодого ученого».

143 В анафематизмах в день Торжества Православия говорится: «Отрицающим бытие Божие и утверждающим, что этот мир самобытен, что все совершается в нем без Промысла Божия, по случаю. Анафема».

144 Современными учеными доказано, что в естественных условиях невозможно даже самозарождение белка, так как синтез белка не происходит по причине тут же начинающегося гидролиза (разрушения образовавшихся молекул водой), а уж тем более, невозможно самозарождение живой клетки, способной к обменным процессам, ибо вероятность такого самозарождения по подсчетам ученых равна $10^{-40\ 000}$, что является числом, полностью отвергающим возможность данного события.

145 Собрание соч. Т. II. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

146 См. статью Ирины Киселевой, Бориса Ярославцева, Нины Москвиной «Все спортсмены делают это» на сайте: <http://www.compromat.ru>

147 См. статью Ирины Киселевой, Бориса Ярославцева, Нины Москвиной «Все спортсмены делают это» на сайте: <http://www.compromat.ru>

148 <http://www.snd-su.ru>

149 См. главы из его книги, помещенные на сайте: <http://www.snd-su.ru>

150 Киселева Ирина, Ярославцев Борис, Москвина Нина. «Все спортсмены делают это» на сайте: <http://www.compromat.ru>

151 Полный текст типового договора приводит в своей книге «Олимпизм и Новый мировой порядок» (Белград, 2000) Любодраг Симонович. См. главы из его книги на сайте: <http://www.snd-su.ru> На сайте <http://www.inosmi.ru> собственный корреспондент «Times» Алан Абрахамсон сообщает интересную подробность: «После того, как были опубликованы государственные протоколы восточногерманских спортивных властей, в которых говорилось о допинге, принесшем стране немало золотых медалей, но разрушившем жизни огромного числа молодых спортсменов, антидопинговые власти твердо решили положить этому конец раз и навсегда».

152 В своей статье «Беременность как допинг» Ева Клим пишет: «Ради рекордов тренеры готовы пойти на многое. В 60-х годах XX века специалисты заметили, что в период полового созревания атлеты буквально переполнены энергией и эмоциями. Оказалось, что влюбленность позволяет спортсменке заметно повысить свои показатели. И в СССР, а затем и в ГДР это чувство решили поставить на службу большому спорту. Девушки, за которыми раньше строго присматривали, получили чуть больше свободы и стали бегать на свидания чаще, чем раз в месяц. Результаты превзошли все ожидания!

Через некоторое время наличие романов у молодых спортсменок стало буквально обязательным. Для этого прибегали к самым разнообразным средствам: например, занимались индивидуальным сводничеством или проводили совместные сборы гимнасток и футболистов. Но без присмотра пары не оставляли – очень скоро специалисты обнаружили, что любовь любовью, но секс стимулирует еще лучше, поскольку положительно влияет на работу гипофиза, повышает уровень тестостерона, расслабляет напряженные мышцы... Пловчихи и бегуны после ночи любви проходили дистанцию намного быстрее, а синхронистки, фигуристки и гимнастки выполняли упражнения более выразительно. Когда этот факт был установлен, тренеры принялись в прямом смысле тушить свет и всячески давить на своих подопечных. Случалось, конечно, что пару для пловчихи или гимнастки подобрать было нельзя: не сезон был на молодых людей, или расписания не совпадали... Но тренерам и это было ни о чем: законов, защищающих права женщин вообще и спортсменок в частности, практически не было. Поэтому стал чрезвычайно популярен «фаворитизм», когда тренер собственными силами формировал у подопечной тот самый «эмоциональный заряд». Интересно, что сами девушки не расценивали такое поведение как непристойное или, не дай бог, противозаконное – наставник, с которым они проводили все свое время, был для них близким человеком. И хотя ГДР и СССР уже давно нет, их «формула успеха» не забыта: в 1997 году старшего тренера олимпийской сборной Англии по плаванию Пола Хиксона обвинили в развращении 11 несовершеннолетних спортсменок – его воспитанниц. Когда на суде Хиксону дали слово, он сказал, что лишь желал побед для своих девочек. Странно, но судей это почему-то не проняло» (по материалам сайта: <http://www.expert.ru>)

153 Любодраг Симонович с ообщает: «Даяна Вильямс (Diane Williams) – американская спринтер, в 1989 году свидетельствовала о том, что ее тренер заставлял ее принимать анаболики. Спустя год с тех пор, как она начала принимать их, она обнаружила изменения на своем теле, которые становились все более видимыми: у нее начали расти усы и борода, клитор получил “неприятные пропорции”, появился низкий голос, волосы ускоренно росли и она стала нимфоманкой» (см. материалы, помещенные на сайте: <http://www.snd-su.ru>).

154 Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: «Республика», 1993. С. 120, 121.

155 Друзья Пушкина. М.: «Правда», 1986. Т. II. С. 486.

156 Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: «Республика», 1993. С. 127.

157 Надо, однако, отдать должное Бердяеву – в его размышлениях о творческой этике содержится много замечательных мыслей, но если

бы Бердяев был знаком с учением святых отцов более глубоко, то он увидел бы, что его идеи у них, хотя и в более сжатом виде, изложены

158 Бердяев и сам сознавался в этой слабости, указывая на то, что пишет афористическим стилем, то есть стилем, мало располагающим к критике.

159 Там же. С. 18, 20.

160 Об этом смотрите в книге *новомученика М.А. Новоселова*. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М.: «ЛептаПресс», 2003. С. 11–20.

161 Живой колос. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

162 Моя жизнь во Христе. Часть I. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

163 Великий пост. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

164 Собр. соч. Т. IV. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

165 Моя жизнь во Христе. Часть I. Цит. по выборке: Святые отцы о талантах на сайте www.glinskie.ru

166 Цит. по: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991, Вып. I. С. 153–154. А также по: *Георгий Мензаридис*. Обожение человека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2003. С. 9.

167 *Свт. Григорий Богослов*. Творения. СПб. Т. 2. С. 178.

168 Цит. по: *Священник Андрей Лоргус*. Православная антропология. М., 2001, С. 178.

169 Там же. С. 178.

170 Блаженной памяти старца Никодима Святогорца Невидимая брань. Издательство «Правило веры», 1996. С. 44.

171 *Преподобный Максим Исповедник*. О любви // Творения. М., 1993. С. 126.

172 *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. Репринт. М., Ростов-на-Дону, 1992. Кн. 2. Гл. XIII. С. 213.

173 Блаженной памяти старца Никодима Святогорца Невидимая брань. Издательство «Правило веры», 1996. С. 314.

174 Цит. по: *Священник Андрей Лоргус*. Православная антропология. М., 2001. С. 156.

175 *Преподобный Максим Исповедник*. О любви // Творения. М., 1993. С. 118.

176 Святитель Василий Великий говорил, что никакое дело нельзя делать без рассуждения.

177 Цит. по: *Давыденков Олег, иерей*. Догматическое богословие. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. Ч. 3. С. 108.

178 Триады. 1, 3, 28. Цит. по: *Георгий Мензаридис*. Обожение

человека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. С. 28.

179 Цит. по: *Юрий Воробьевский*. Русский голем. М., 2004. С. 47.

180 Полемическое произведение святителя Григория Паламы, написанное им с целью разоблачения учения Варлаама Каламбрийского, в котором он изложил основы исихазма.

181 *Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. СПб.: АО «Санкт-Петербургская типография № 6», 1996. С. 70.

182 Цит. по: *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Творения. СПб., 1905. Т. II, С. 410.

183 Указ. выше изд. Никодима Святогорца. С. 180.

184 *Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова)*. СПб. 1905. Том IV. С. 509.

185 Там же. С. 524–526 (письмо 58).

186 Указ. выше изд. Никодима Святогорца. С. 286.

187 *Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова)*. СПб., 1905. Том IV. С. 497–500 (письмо 44).

188 Цит. по: *митр. Трифон (Туркестанов)*. Древнехристианские и оптинские старцы. М.: «Мартис», 1997. С. 82.

189 «Русский Паломник», 2001, № 24. С. 105.

190 Указ. изд. Никодима Святогорца. С. 171.

191 *Преп. Иустин Попович*. О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма. Минск: «Лучи Софии», 2001. С. 15.

192 Прот. Георгий Флоровский, рассуждая о характере русской культуры, подмечает в ней два очень интересных аспекта. «Важно различие духовных и душевных установок, — пишет он. — Это различие в данном случае можно так определить: “дневная” культура была культурой духа и ума, это была и “умная” культура; и “ночная” культура есть область мечтания и воображения... В сущности, внутренняя динамика культурной жизни всегда определяется взаимодействием таких установок и устремлений» (Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 3).

193 Собрание писем. Выпуск седьмой, С. 24–25.

194 *Исаак Сириин*. Слова подвижнические. М., 1858. Слово 55. С. 389.

195 Слово в день обретения мощей свт. Алексия. Цит. по: *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. 1998. С. 130.

196 *Св. Григорий Нисский*. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 217.

197 Цит. по: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, М., 2001. С. 113.

198 Цит. По: *М.А. Новоселов*. Письма к друзьям. М.: Свято-Тихоновский Богословский институт, 1994. С. 248.

199 Цит. по: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, М., 2001. С. 109.

200 Согласно 19-му правилу 6-го Вселенского Собора, «предстоятели церквей.., аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях». Поэтому те, кто не по святым отцам излагает роль разума, действуют против этого правила.

201 *Аввакум Петров*. Послания и челобитные. СПб., 1995. С. 21.

202 *Знаменский П.В.* История Русской Церкви. М., 2000. С. 409.

203 Там же. С. 409. Для контекста данной статьи важно отметить, что отец протестантизма Лютер был принципиальным противником разума, – он называл его «потаскухой дьявола».

204 *Кириевский*. О характере просвещения Европы. Цит. по книге прот. В.В. Зеньковского. История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 232.

205 Там же. С. 232.

206 *Преп. Амвросий Оптинский*. Собрание писем к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. С. 211.

207 *Святитель Феофан Затворник*. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991. С. 179.

208 *Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272.

209 Протоиерей Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Фонд «Христианская жизнь». Клин. 2002. С. 178.

210 Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Петроград, 1916, Т. 2, С. 321.

211 Прямо-таки буддийский «мотив» можно найти в песне группы Битлз: «Отключи свой мозг, расслабься, плыви по течению, это не умирание, останови свои мысли, отдайся пустоте».

212 Иисус, прощаясь со Своими учениками, обещает, что наступит такой день, когда они уже не спросят Его ни о чем (см.: Ин. 16, 23).

213 Цит. по: Юрий Воробьевский. Русский голем. М., 2004. С. 257.

214 Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Издательство Свято-Владимирского братства. М., 1998, С. 192.

215 Письма Елены Рерих 1929–1938. Т. II. С. 267.

216 Пути русского богословия. Вильнюс, 1991, С. 137.

217 *Андрей Платонов*. Собрание сочинений. М., 1998, Т. 2, С. 246.

218 *Сид Рот*. Они задумались. Смелость противостоять запретному. World Wide Printing Duncanville. USA. 1999. С. 107–108.

219 Даниловский благовестник, М., 2001, С. 51

220 *Вертьянов С.* Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2007. С. 85–88.

221 *Вертьянов С.* Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2007. С. 77–83.

222 *Голубчиков Ю.Н.* Катастрофы в истории земли и человека. «Белый город». М., 2009. С. 101–102.

- 223 Stark D. *Vegleichende Anatomie der Wirbeltiere*. Bd. 2. Berlin Heidelberg-New York. 1979. P. 328.
- 224 Lewin R. // *Science*. 1981. 212:4502. June 26.
- 225 Gould S.J. // *Natural History*. 1977. Vol. 86. No. 5. May.
- 226 Вертьянов С. Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2007. С. 64–65.
- 227 Дронов Михаил, протоиерей. «Наука или метафизика». ЖМП. №1 за 2011 год. С. 86–88.
- 228 Вертьянов С. Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2007. С. 64
- 229 Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Очерк православной метафизики. Мартис-Пресс, М., 2002.
- 230 Христианство и наука. Сборник докладов конференции. М., 2005. С. 101.
- 231 В.Д. Плыкин. «Научная модель вселенной указала на апокалипсис, механизм которого уже запущен...», см. на сайте www.finalbible.com
- 232 Афанасий Великий, святитель. Творения./Слово 2 на ариан. М., 1994. Т. II. С. 325.
- 233 Василий Великий, святитель. Творения./Беседы на Шестоднев. Беседа 2. М., 1991. Т. I. С. 139.
- 234 «Библия и наука». Издательство «Дар». М., 2007. С. 151.
- 235 «Библия и наука». Издательство «Дар». М., 2007. С. 154.
- 236 «Библия и наука». Издательство «Дар». М., 2007. С. 148.
- 237 Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 48.
- 238 Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 264.
- 239 Христианство и наука. Сборник докладов конференции. М., 2005. С. 83.
- 240 Там же. С. 79.
- 241 Монографию доктора химических наук, академика Нью-Йоркской академии наук, Героя Социалистического труда, открывателя ряда месторождений нефти в Башкортостане, одного из создателей Сибирского отделения Академии Наук, почетного академика АН РБ Н.Х. Валитова «Вакуумные колебания при химическом возбуждении атомов, молекул и хаотичность силовых линий электромагнитного и гравитационного поля» (издательство «Гилем» Академии Наук Республики Башкортостан, 1997) на сайте www.rbt1.ru представляет академик Андрей Алексеевич Трофимчук. Валитов является автором более 129 научных трудов по нефтехимии, химии, катализу, биохимии, физике, астрономии, в т.ч. монографии, и пяти брошюр, 4 сборников трудов, 2 научных программ перестройки технологии нефти в Башкортостане и России, 23 патентов и авторских свидетельств. Более 40 его теоретических работ и монография опубликованы в 9 различных журналах Академии

Наук: «Нефтехимия», «Физическая химия», «Координационная химия», «Кинетика и катализ», «Известия АН СССР» и т.д. Технологические исследования опубликованы в более 60 научных статьях в различных прикладных журналах: «Химическая промышленность», «Химия и технология топлив и масел», «Журнал прикладной химии» и т.д. Научная монография Валитова Н.Х. «Вакуумные колебания...» с февраля 1998 года находится в 45 научных библиотеках 12 стран мира, в том числе 7 ведущих университетов США, 2 ведущих университетов Англии, 2 ведущих университетов Франции, Токийском Университете, 15 ведущих университетов и институтов Москвы и т.д. В этой монографии научно однозначно доказаны: 9 новых свойств искривленного пространства, 16 новых данных о строении атома, 16 новых уравнений единой теории электромагнитного и гравитационного поля, 16 новых законов, 14 новых свойств гравитационных сил в астрономии.

242 Эти случаи описаны в книге Джона Митчелла и Роберта Рикарда «Странные явления». Здесь они приводятся в изложении А.С. Кузовкина и А.Е. Семенова в брошюре «Неопознанные объекты: досужие вымыслы или реальность?», опубликованной в научно-популярной серии «Знак вопроса» московским издательством «Знание», № 2, 1990, С. 17.

243 Горбовский А.А. Незванные гости? Полтергейст вчера и сегодня, «Знание», М., № 5, 1990. С. 3.

244 Там же. С. 7.

245 Там же. С. 8.

246 Там же, С. 29.

247 Там же, С. 34–35.

248 Там же, С. 30.

249 Там же, С. 36.

250 Сборник статей «От чего нас хотят "спасти" НЛО, экстрасенсы, оккультисты и маги». Даниловский благовестник. М., 2001. С. 43–44

251 Там же, С. 114.

252 Юнг К.Г. Эон. Издательство АСТ. М., 2009. С. 25.

253 Там же. С. 25.

254 Греческое слово *μάρτυρ* – свидетель, которое на русский язык обычно переводят словом мученик, обнажает тот основной смысл, который в ранней Церкви был связан с мученичеством – это смысл свидетельства об истине.

255 Смирнов Евграф. История христианской Церкви. Пг., 1915. С. 83.

256 Там же. С. 84.

257 Аверкий архиепископ. Четвероевангелие. Апостол. М., 2000. С. 425–426.

258 Смирнов Евграф. История христианской Церкви. Пг., 1915. С.

84.

259 *Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей*. Православие, Римо-католичество, протестантизм и сектантство. Jordanville. N. Y., С. 127–128.

260 Такой же титул носит и римский папа. Власть его – это тоже власть и духовная, и светская. В католичестве даже существует теория «двух мечей», то есть двух ветвей власти, принадлежащих папе.

261 Еретические Церкви монофизитов и несториан существуют до сих пор.

262 Ф. Бренье, известный автор, писавший на темы иудаизма, утверждает, что фарисеи своеобразным образом относились к Иегове, потому что по их представлениям за Ним стояло еще более высокое **безличное** Божество. Если верить этим утверждениям, – то мы должны признать, что уже в рамках Ветхого Завета в высших религиозных кругах сложились религиозные представления о Боге, которые мы обязаны назвать пантеизмом.

263 Социальный пафос характерен и для других ересей, даже для таких, которые по логике должны были бы лишать человека социальной активности. Профессор МДА А.И. Сидоров в своем выступлении на богословской конференции РПЦ «Православное учение о Церкви» (17– 20 ноября 2003 г.) сказал: «Монофелитами Церковь мыслилась преимущественно как некое социальное целое или некий социальный институт и главной их заботой было «исправное функционирование» этого института, непременным условием чего является мир и согласие, достигаемое путем «домостроительства» (oikonomia), которое понималось в плане именно земного управления».

264 *Смирнов Евграф*. История христианской Церкви. Пг., 1915. С. 216.

265 *Флоренский Павел, священник*. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 54.

266 Там же. С. 54.

267 Там же. С. 54

268 Цит. по: *Кураев Андрей, диакон*. О нашем поражении. Христианство на пределе истории. Паломник. М., 2003. С. 33.

269 Эпоха гуманизма прошла под девизом возвышения человека. Но это было, на самом деле, не возвышением, а унижением человека, потому что христианство возвело человека на такую высоту, на которую он не мог быть возведенным через языческие представления о человеке, появившиеся в гуманистическую эпоху. Во Христе человек усыновлялся Богу, делался братом Богочеловеку и приобщался через Богочеловека к внутритроической Божественной жизни.

270 Принципы участия православной Церкви в экуменическом движении сформулировал протоиерей Георгий Флоровский, который стоял у истоков этого движения. На пленарном заседании

Амстердамской Ассамблеи 1948 года, на которой был учрежден Всемирный Совет Церквей, он бескомпромиссно отстаивал православную точку зрения. В частности, он предложил изменить само название учреждаемой организации и внести в текст существенную вставку: «Уже само наименование “Всемирный Совет Церквей” включает в себе ситуацию, которой не должно быть; мы соглашаемся называть деноминации “Церквами” в том смысле, в каком это никоим образом недопустимо делать с точки зрения Нового Завета» (Цит. по: Георгий Флоровский, священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. Издательская группа «Прогресс» – «Культура», М., 1995. С. 82). Позднее, комментируя тот факт, что его вставка была отвергнута, он сформулировал свою позицию еще резче: «Разделившиеся “конфессии” не имеют права называть себя “Церквами”» (Там же. С. 82).

271 Цит. по: *Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей*. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство. *Jordanville, N. Y.* С. 35–36.

272 В 1874 году на совместной конференции православных и старокатоликов в Бонне была принята декларация, в которой говорилось о том, что Filioque неправомерная интерполяция и потому необходимо восстановить первоначальное вероизложение члена Символа веры о Духе Святом.

273 Примеры такого безответственного соединения христианства с язычеством можно обнаружить и у наших богословов. Известный проповедник христианства, отец Александр Мень, совершенно уравнивал христианское созерцание с языческим. «Следуя по пути, проложенному созерцанием, – говорил он, – индийские брахманы приходят к тому же, к чему приходят все мистики, в какое бы время и в каком народе они не жили. Яджня-валкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, каббалисты и Николай Кузанский, Яков Беме, Рейсбрук и множество других ясновидцев востока и Запада, – все они как один свидетельствуют, что там нет ни добра, ни зла, ни света, ни тьмы... за пределами всего тварного открылась реальность, которую Лао-Цзы называл Дао, Будда – нирваной, каббалисты – Эйн-Соф, христиане – Божественной сущностью, усией, Божеством».

274 *Иустин (Попович), архимандрит*. Православная Церковь и экуменизм. – Солунь, 1974, глава «Православное учение о Церкви» (точно указать страницу издания невозможно, так как автор пользовался машинописной копией).

275 См. *Брафман Яков*. Книга кагала. Материалы для изучения еврейского быта. Вильна. 1869.

276 Цит. по: *Кара-Мурза С.Г.* Идеология и мать ее наука. «Алгоритм». М., 2002. С. 33.

277 Известный английский философ А. Вайтхед, посвятивший всю

свою жизнь изучению западноевропейской философии, охарактеризовал ее всю, как комментарий к философии Платона.

278 Философская энциклопедия. М., 1967. Т. IV. С. 123.

279 Митрополит Иоанн (Снычев) писал о смысле самодержавной власти: «Русское Самодержавие – система не столько политическая, сколько религиозная, свидетельствующая о высоте нравственных воззрений народа на природу и цель власти» (Цит. по: сб. «Русский узел». Царское дело. СПб. 2000. С. 36).

280 Создатель I Интернационала, русский анархист Михаил Бакунин называл диавола спасителем мира, сделавшим Адама человечным вследствие его непослушания Богу. В своей революционной программе он писал: «В этой революции нам придется разбудить диавола, чтобы возбудить самые низкие страсти». «Не признавая другой какой-либо деятельности, кроме дела истребления, мы соглашаемся, что форма, в которой должна проявляться эта деятельность, – яд, кинжал, петля и тому подобное. Революция благословляет все в равной мере» (Цит. по: Истоки зла. М., 2000. С. 15).

281 Профессор Н. Суворов, занимавшийся вопросами церковного права, называл царя «верховным субъектом правообразования в Церкви».

282 Немецкий философ Вальтер Шубарт дает очень интересную характеристику права: «В иудейской религии, в противоположность христианству, Бог – господин своих рабов, а не Отец своих детей. Верующий доверяется Ему, но еще больше – боится Его. Ветхий Завет не дышит чистым духом христианской доверительной веры, а обнаруживает явные следы языческой религии, основанной на страхе. Он превыше всего ставит принцип возмездия, а не христианскую этику любви. Бог – это власть, в лучшем случае – охранитель права, но никак не любовь. Месть Он предпочитает милосердию. Облик Бога у реформаторов носит в себе эти еврейские, нехристианские черты» (Европа и душа Востока. М., «Русская идея». 2000. С. 166).

283 Идеал будущего свободного демократического общества нарисован в журнале «Огонек», № 48, 2000 г. «Полностью прозрачный мир потребует коренной перестройки всех общественных отношений... Такой мир потребует совершенно иной морали. К примеру, перестанет существовать запрет на супружескую измену. Поскольку супружеская верность невозможна, что доказал тысячелетний опыт человечества, и скрыть измену, то есть соблюсти видимость приличия, также невозможно, шелуха видимых приличий просто осыплется за ненадобностью... Как ни парадоксально на первый взгляд, но это общество будет обществом тотальной свободы. Ибо, когда у человека не останется никаких секретов в личной жизни. когда каждый его поступок выдает предательская электроника, когда ничего нельзя скрыть от близких и государства... вот тогда только и

можно облегченно рассмеяться, простить все себе и окружающим и стать полностью свободным. Как бы плохо ты ни поступал, все равно этого не скроешь, так что поступай как хочешь! Прозрачное общество, состоящее из несовершенных людей с их животными желаниями, может существовать только в условиях невероятной толерантности и тотального гуманизма... Максимум моральной свободы, при которой человек может делать все что ему вздумается, без оглядок на чужие предрассудки...»

284 В эпоху Возрождения поклонники Платона и других древнегреческих мыслителей возжигали светильники перед их изображениями и воскуряли им фимиам.

285 См. главу "Появление первых ересей".

286 Имеется в виду научные открытия нашего ученого Нажиба Валитова. См. главу "Мифологическая научная идеология и новое слово в науке" и примечание 241.

287 См. статью А.С. Зеленцова «Пространство, время и Вечность» на сайте Zhurnal.lib.ru/metafizikarusskojidei.-11.shtml.

288 *Финогеев В.* Специальная теория относительности против специальной теории относительности. М., 2008. С. 65.

289 Но даже сам факт того, что эталонная единица времени взята от длины планетарного дня, свидетельствует об изначальной связи времени с фактором биологической жизни – с периодом становления и созревания живого. Почти всю энергию, которую получает поверхность Земли днем, она отдает тогда, когда наступает ночь. Если нагревание земли днем будет сильным, а охлаждение ночью излишним, то биологической жизни на земле не будет. Нагревание же и охлаждение зависят от длины планетарного дня, от скорости вращения планеты. Правда, и сама эталонная единица взята на определенный момент (1 января 1901 года), так как скорость вращения Земли вокруг своей оси незначительно, но меняется.

290 См. статью А.С. Зеленцова «Пространство, время и Вечность» на сайте Zhurnal.lib.ru/metafizikarusskojidei.-11.shtml.

291 См. статью А.С. Зеленцова «Пространство, время и Вечность» на сайте Zhurnal.lib.ru/metafizikarusskojidei.-11.shtml.

292 Буква «б» является лишь озвученной буквой «в» – и по закону изменения согласных можно без сомнения их взаимозаменять. При взаимной замене букв мы и получаем слова: «время» и «бремя».

293 См. об открытии И. Панина в главе "Мифологическая научная идеология и новое слово в науке"

294 *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. Издательство «Азбука-классика». СПб. 2002. С. 42.

295 Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 17, 19, 20.

296 Там же. С. 24–25.

297 Там же. С. 21, 22.

298 *Поучения Аввы Дорофея.* «Правило веры». М., 1999. С. 169.

299 Цит. По книге: *Юнг Карл Густав*. Эон. АСТ. Москва. 2009. С. 173.

300 *Иустин (Попович)*, архимандрит. Православная Церковь и экуменизм. Солунь. 1974. Глава: «Церковное богослужение и праздники» (указать точно страницу невозможно, так как автор пользовался машинописной копией).

301 Человек эпохи Возрождения – это титан, претендующий на достижение высшего состояния здесь и сейчас. Но делает он это именно во времени, а не в духовном выходе из него, поэтому это только горделивая попытка собезьянничать, изобразить то преображение, которое частично совершается святыми уже здесь, на этой земле. Это лишь натуралистическая символизация этого преображения, происходящая во времени и временно. Это здание, построенное на песке. Поэтому титанизм все равно приводит к сдвигу от точки, в которой возможен выход к Богу, в зависимости от характера претензий или к будущему, или к прошлому.

302 Мы уже рассматривали учение святых отцов о согласном действии в человеке любви, свободы и истины, а также о целостном характере христианской истины, включающей догматический аспект, этический и мистический. Изложенные здесь триады являются развитием этой темы.

303 Творение иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. «Приазовский край». М. – Ростовна-Дону. 1992. С. 46.

304 Физический энциклопедический словарь. «Советская энциклопедия». М., 1983. С. 279.

305 *Иоанн Златоуст*, святитель. Восемь слов на книгу Бытия. Слово второе. Цит. по: *Кураев Андрей*, диакон. «Мастер и Маргарита» за и против? Издательский Совет Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 48.

306 Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. «Приморский край». М. – Ростов-наДону. 1992. Глава III. С. 121.

307 *Преподобный Ефрем Сирин*. Толкование на книгу Бытия. Цит. по: *Кураев Андрей*, диакон. «Мастер и Маргарита» за и против? Издательский Совет Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 48.

308 *Св. Василий Великий*. Духовные наставления. «Новая книга», «Ковчег». М., 1998. С. 37.

309 Но Макс Вебер в своей книге о протестантской этике блестяще доказал, что именно от характера религиозной этики зависят экономические отношения, а не наоборот.

310 Ученик Е.Рерих, теософ Клизовский пишет: «Закон кармы, или закон причин и следствий, есть то, что в обычном понимании значит как судьба или рок» (Коррекция кармы // Сост. и коммент. Н.Ф. Лазаревой. СПб. 1995. С. 5).

311 *Пименов А.* Непрошедшее прошлое: к характеристике нетеистической религиозности // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. М., 1997. С. 285, 289.

312 «Записи А.Н.Скрябина» // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. – М., 1919. Т. 6. С. 153.

313 Вышенский паломник. Православный журнал религиозного объединения Братства «Благотворитель» во имя святителя Феофана Затворника Вышенского. № 3. 1997. С. 61.

314 Здесь и везде далее имеется в виду патристический персонализм, а не персонализм немецких мистиков и наследовавших их философов персоналистического направления.

315 У масонов Бафомет – дух, которому они поклоняются, изображается гермафродитом.

316 *Шмидт В.В.* Никон, Патриарх Московский // Богословские труды. № 37. М. 2002. С. 287.

317 Там же. С. 287–288.

318 Там же. С. 290.

319 Там же. С. 291.

320 «Почти все темные стороны, существующие в русской духовности, – писал И. Кологривов, – определены ересью жидовствующих».

321 Карташев приводит свидетельство прп. Иосифа о том, что по пьяному делу болтал еретик – митрополит Зосима: «а что то царство небесное, а что то второе пришествие, а что то воскресение из мертвых? А ничего того нет – умер кто, то и умер, по та места и был».

322 *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 19.

323 Про решение казнить еретиков Карташев пишет: «У Геннадия в этом вопросе были прямые инструкторы с латинского Запада... Сам Геннадий указывает совершенно конкретно прямой источник, откуда он получил вдохновение к физическим казням еретиков. В 1486 г. в Москву проезжал через Псков и Новгород посол австрийского императора Николай Поппель. Он рассказал Геннадию про испанскую инквизицию и вызвал этим его сочувствие» (С. 496).

324 *Соловьев Владимир.* Право и нравственность. Минск. Москва. Харвест Аст. 2001. С. 66.

325 Примером такой судебной ошибки может служить хорошо известное как в юридическом мире, так и в широких кругах общественности «дело Чикатило», серийного убийцы, представшего перед судом уже после того как в течение нескольких лет за убийства, совершенные им, было расстреляно по приговору суда 7 человек.

326 *Соловьев Владимир.* Право и нравственность. Минск. Москва. Харвест Аст. 2001. С. 91.

327 В народе живет удивительная любовь к мудрости, к богословствованию. Это только кажется, что народу чуждо

догматическое творчество. В простых словах народной мудрости иногда бывает сокрыта такая догматическая глубина, которая была доступна лишь Вселенским Соборам. «На Бога надейся, да и сам не плошай» Разве это не халкидонский догмат, пропущенный через народное сознание?

328 *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 67, 68.

329 Там же, С. 69, 70.

330 Там же, С. 70.

331 «Он как бы возвращается в XV-й век, – пишет о Паисие Величковском Флоровский. – И не случайно так близок был старец Паисий к прп. Нилу Сорскому: он возобновляет и продолжает именно его прерванное дело (литературная зависимость старца Паисия от прп. Нила вполне очевидна). Это было возвратное движение русского духа к Византийским отцам» (Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 126).

332 Поистине, Афанасий Великий смотрел в будущее, когда говорил о распаде концов вселенной с концами слогов. Эти слова можно было произнести только по вдохновению свыше.

333 Идея о естественной добродетельности человека была выдвинута язычниками. Но интересно, что она всегда находила себе место в ересях. См. главу «Тварный Мессия», где об этом говорится подробно.

334 Выход из истории, который совершили старообрядцы, грозит многими соблазнами. Старообрядцы вышли из истории, но пошли на службу к турецкому султану. Старообрядцы ничего не создали в области культуры, но за то они проявили себя весьма эффективно в делах хозяйствования. Русская буржуазия происхождение свое ведет от старообрядцев. В старообрядчестве дух утопизма сочетался с удивительным практицизмом, но дух утопизма порождал иногда уродливые и изуверские религиозные формы. Некрасовцы (старообрядческий толк), услышав о переписи 1899 года, решили самозакопаться для восстановления плоти. Такие фантастические представления были, несомненно, проявлением нездорового религиозного духа. Святые отцы говорили, что фантазмы нам внушает диавол, потому что он сам фантазер. Самосожжение, к которому прибегали старообрядцы, было по существу языческой жертвой. Сожжение практиковали на Руси язычники. Жертву жарили на огне. Отсюда и происходит слово жрец.

335 Протоиерей Георгий Флоровский писал: «Своеобразие Иосифа в том, что и самую монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу. В его «общежительном» идеале много новых не византийских черт. Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но самое молитвенное делание у него

изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия» (Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 18).

336 Цит. по *Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей*. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и сектантство. Jordanville, N. Y., С. 63.

337 «Новая книга России». 2000. № 10. С. 23.

338 Характерно, что у «нестяжателей» вопросы свободы, христианской антропологии (срединного пути), сознательного отношения к жизни, формирования личности решались через христологию – жизнь их была христоцентрична. Облик Христа не был у них искажен, как у «иосифлян».

339 *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Мысль. М., 2001. С. 240.

340 Цит. по: *Тальберг Н.* История русской Церкви. Издательство Сретенского монастыря. М., 1997. С. 830–831.

341 Люди Промыслительного начала подобны пророку Моисею. Они так же, как и он, берут на себя ответственность за свой народ, за все происходящее внутри их и во вне – потому Господь и допускает их на Синай (в экзистенциальную точку Бытия), где они слышат волю Божию (получают заповеди от Него) и откуда они способны видеть все происходящее. Это стояние на Синае и дает пророку способность вывести народ из Египта и вместе с народом избежать соблазнов Вавилона.

342 Мы не обсуждаем здесь вопрос о том, прав ли Пушкин, делая Годунова убийцей царевича Димитрия, хотя это вопрос отнюдь немаловажный. Важнее для темы нашего исследования как раз то, что Пушкин обвиняет его в убийстве.

343 Характерно, что философия вызывала у нас недоверие, как справа, так и слева: как у церковных обскурантов «иосифлянского» толка, так и у левой интеллигенции.

344 «*Вера без дел мертва*» (Иак. 2. 20).

345 Цит. по: *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 216.

346 Там же, С. 130.

347 *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 129.

348 Хотя открыто провозглашается греховность человека, причем такая греховность, что человек уже становится ни на что не способным. В таком самоуничижении скрыто присутствует самомнение, потому что все заботы о спасении перекадываются на Бога. В противоположной крайности человек отвергает Бога и строит мир «своею собственной рукой» – это тоже самомнение.

349 Это делали представители христианского персонализма в культуре, такие, как, например, Достоевский, Гоголь.

350 Флоровский указывал на два исторических соблазна у нас в

России: соблазн священного быта (старообрядческий соблазн обожествления истории) и соблазн пиетического утешения (соблазн новой интеллигенции, западнического и народнического очарования душевным уютом, отрицающим историю как подвиг, как странствие). Бердяев несколько иначе и в другом контексте, говорил о том же: «Одно сохранение прошлого есть претензия оторвать прошлое от господства над ним духа вечности, один соблазн творчества есть претензия оторвать будущее от господства над ним духа вечности».

351 Обо всем крестьянстве здесь говорить нельзя, потому что множество крестьян оказали серьезнейшее сопротивление новой власти, выступив на настоящую крестьянскую войну. За один только 1918 год (по неполным данным) произошло 245 крупных крестьянских восстаний. В 1919–1921 году восстания произошли в 118 уездах. Крестьяне также дезертировали из Красной армии, – ежемесячно дезертировало до 200 тысяч человек.

352 Подробнее об этом см. в указанной статье, опубликованной в газете «Завтра», в № 16 за 2010 год.

353 Обращает на себя внимание, в этом смысле, принятие Святейшим Синодом и многими священниками новой власти. И то, что Синод никак не откликнулся на предложение обер-прокурора обратиться с воззванием к народу об освобождении из-под стражи царя. А также постановление Синода поминать на великом входе временное правительство. Выборы после февраля 1917 года показали, что 90% населения поддерживают выбранный курс власти. Это говорит о том, что народ в это время был неспособен к личностному выбору, что выбор этот определялся чисто земными интересами.

354 На этот феномен всегда обращали внимание аскеты-подвижники, поэтому в аскетике всегда существовала практика подавления душевной жизни, дабы не спутать ее проявления с духовным. То, что в начале XX века наблюдается стремительный рост баптистских общин, говорит о такой психологической подмене в решении социального вопроса, который с особой остротой был поставлен в это время. В протестантизме очень силен социальный элемент. В баптизм уходили потому, что там видели некую альтернативу в решении социального вопроса.

355 *Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. СПб. Т. II. С. 562, 451.*

356 *Джемаль Гейдар. Произведение в красном. «Завтра». № 16 (857). 2010.*

357 Не случайно (примечание мое – *свщ. В.С.*).

358 *Джемаль Гейдар. Произведение в красном. «Завтра». № 16 (857). 2010.*

359 В истории, конечно, были не только ошибки, но это не тема данной работы.

360 Указ. соч. М., Паломник. 2003. С. 354.

361 *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 2.

362 Там же. С. 21.

363 *Зеньковский Василий, протопресвитер*. Смысл православной культуры. М., 2007. С. 23.

364 Определение Освященного Архиерейского Собора 2004 года о вопросах внутренней жизни РПЦ, пункт 8.

365 Интересно, что в санскрите слово **сев** имеет смысл, который выражается словом **служение**. Человек призван сеять слово, он сеятель в этом его служение, недаром в русском языке слова *христианин* и *крестьянин* – слова изначально имеющие один смысл. Слово *зерно* в русском языке содержит и значение сути, квинтэссенции вещей, *смысла* чего-либо.

366 «Велению Божию, о муза, будь послушна...», «Исполни волею моей...» – эти строки Пушкина есть свидетельство такого самосознания.

367 *Клеман О.* Почему я православный христианин? Континент. Париж. 1992. № 2. С. 289.

368 Цит. по *Осипов А.И.* Ищущему спасения. Свято-Успенская Лавра, СПМ «Житомир». Житомир. 1997. С. 23.

369 *Зеньковский Василий, протопресвитер*. Смысл православной культуры. Издательство Сретенского монастыря. М., 2007. С. 46–48.

370 Цит. по: *Сорокин Питирим*. Кризис нашего времени. Социальный и культурный обзор. ИСПИРАН. М., 2009. С. 82

371 *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта. Книжный дом «ЛИБРОКОМ». М., 2009. С. 30–31.

372 *Вейник Виктор*. Почему я верю в Бога. Издательство белорусского Экзархата. Минск. 2002. С. 297–298.

373 Все способы выделения текста: курсив, кавычки, заглавные буквы и т. д. сохранены авторские, за исключением случаев, на которые есть особое указание (здесь и далее примечания переводчика).

374 В переносном значении – «смерть».

375 Сочинение Тертуллиана называется «Против еретиков».

376 Его же сочинение «Апологетик», вначале этот труд назывался «К язычникам».

377 Определение Платона.

378 «О круговращении небесных сфер» (лат).

379 У Тертуллиана: «они наполнили собой весь мир».

380 Сочинение Оригена «Против Цельса».

381 Здесь Флоровский пользуется тонкой игрой слов, которая существует только в английском языке. В английском языке существительное: **desert** – пустыня и глагол: **desert** – покидать, оставлять, бросать (семью), дезертировать – звучат почти одинаково, а пишутся совершенно идентично.