

Очерки Христианской Апологетики

Николай Н. Фиолетов (1891-1943)

Содержание:

Задачи Апологетики

1. Некоторые вопросы Апологетики

Религия и наука. Религия и закономерность природы. Приложение. Проблема чуда. Теория эволюции и религиозное мировоззрение.

2. Моральные вопросы Апологетики

Религия и вопрос о смысле жизни. Христианское учение об отношении к земным благам. Христианское учение об отношении к труду. Христианское учение об отношении к государству. Христианское учение о семье и браке.

Приложение.

Возникновение Вселенной

Чудесное “рождение” вселенной и ее удивительная природа. Совершенство конструкции человеческого организма. Фундаментальные принципы, лежащие в основе бытия.

Загадка “Антропного” принципа

Задачи Апологетики

Задачей христианской апологетики является обоснование христианского мировоззрения, защита его от нападок и извращений. Противопоставление христианского мировоззрения мировоззрениям, отрицающим христианство, христианских начал жизни отрицательным началам — один из моментов в раскрытии сущности христианского учения. Апологетика, правильно понимаемая, не простая полемика; она необходимо основывается на глубоком раскрытии учения и исходит из него. Большая часть нападок на христианство основана на искаженных представлениях о нем, извращениях его, и восстановление истинного смысла христианского учения является наилучшим ответом на них.

У представителей некоторых отрешенно-мистических течений возникают иногда сомнения в необходимости и значении апологетики. Религиозная жизнь, с их точки зрения,

заключается в религиозном созерцании и личных аскетических подвигах. Обращение людей к религиозной жизни — дело благодати и не требует человеческого содействия. Такое понимание задачи религиозной жизни возможно с точки зрения буддизма и восточной нехристианской мистики, для которых мир есть призрак, а жизнь и всякая деятельность — отрицательные начала. Но это понимание стоит в решительном противоречии с основами христианского мировоззрения, с учением и догматикой христианской церкви.

Основная идея христианства — **спасение** мира и человека через внутреннее их преобразование. Основной догмат христианства — догмат **богочеловечества**, жертвенное нисхождение Божества, принятие Им на Себя человеческой плоти и крестного пути для спасения и грядущего преобразования человека и всей твари. Воскресение и преобразование твари — конечная цель истории, с христианской точки зрения. Подготовка этого грядущего преобразования, осуществление дела спасения составляет земную миссию соборного христианства — Церкви как тела Христова. Отсюда забота о проникновении мира духом Христовым является существенной задачей Церкви. И от участия в выполнении этой задачи, участия в соборном христианском деле не может уклониться христианин. Подражание Христу в Его пути жертвенного нисхождения к миру — основа христианского нравственного учения, которая сохраняется и на самых вершинах духовного созерцания и аскетизма. Подвиги мистического созерцания и аскетизма дают плоды, если только они не оторваны от Церкви, от участия в деле церковном, от осуществления ее задач, что приобщает к дарам благодати, которые в ней содержатся. Учение о спасении лишь в Церкви имеет наряду с мистическим и этот нравственный смысл. В нем содержится осуждение пути пассивного и индивидуального мистицизма, пути искания духовных достижений для целей личных (достижения силы, власти, познания, что имеет место в оккультизме). Заповедь христианской любви и христианское учение о всеобщей солидарности и взаимной ответственности последовательно приводят к такому выводу. Личная духовная жизнь в христианском понимании внутренне и органически связана с жизнью соборного человечества и мира. С точки зрения христианства, человечество не есть просто сумма людей, но живое связанное целое, таким же живым целым является и народ. Первородный грех заражает собой в той или иной мере все человечество, несущее на себе его последствия, так же, как через Христа все человечество получает возможность возрождения и грядущего воскресения.

Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут (1 Кор. 15:21-22). Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам — оправдание к жизни (Рим. 5:18).

Отсюда вытекает идея *солидарной ответственности* — ответственности не только за личный, но и за общественный грех, грех своего народа, грех своего времени. В художественных образах проблема социального греха, моральной ответственности за соучастие в нем была поставлена в нашей литературе Ф. Достоевским. И с этой точки зрения, невозможно отделить заботу о личном спасении от участия в деле духовного преобразования человека и мира, к которому призвано соборное христианство в его земном историческом пути.

Одной из существенных сторон выполнения этой задачи является **миссия**. В особенности она получает значение в моменты, подобные переживаемому, когда делаются попытки устранить христианские начала из внешней стороны общественного бытия и культуры. Христианство не один раз переживало такие периоды. В течение всех первых веков

оно жило и развивалось в обществе, построившем жизнь на началах чуждого и враждебного ему духа, в условиях, когда временами исключалась возможность обнаружения его во внешней жизни. И именно в этот период проявляется глубокая миссионерская деятельность христианской Церкви, давшая обильные плоды. Именно тогда закладывается основание христианской миссии и апологетики, основные задачи которых в условиях, во многих отношениях близких с нами переживаемым, имеют для нас особое значение.

У некоторых сторонников отрешенно-мистических течений возникает, однако, вопрос: необходимо ли связана миссия с апологетикой? Считая достаточным следование христианским нормам жизни, участие в богослужении и таинствах, они признают лишними всякие попытки разумного обоснования христианских истин и защиту их от противохристианских учений.

Несомненно, было бы наивным и ложным рационализмом думать, что можно одной логической аргументацией заменить непосредственный религиозный опыт, без которого нет действительной причастности к религии. Только участие в религиозной жизни, в жизни соборного христианства и благодатных его таинствах дают действительную принадлежность к христианству. Но, с другой стороны, разум не может быть искусственно вырван из религиозной жизни или отстранен от нее. Религия захватывает целого человека, а не является каким-либо отвлеченным началом, какой-либо частной отраслью жизни, замкнутой в границы иррационального, куда ее хотят загнать сторонники философского агностицизма, с одной стороны, и отрешенного мистицизма, с другой.¹

По ап. Павлу, все призваны познавать Бога через рассмотрение Его творений, *ибо, что можно знать о Боге, явно для них; потому что Бог явил им* (Рим. 1:19).

В религии дается живая связь с Абсолютным Началом, в котором заключена и высшая истина разума. И когда человек подходит к истинам религиозного откровения, к подлинному религиозному опыту, он приходит к нему всеми силами своей души, включая и разумные. Раздвоение и раздвоенное сознание, сознание, в котором разум живет одной жизнью, а чувство — другой, препятствуют цельной непосредственности и подлинности самого религиозного опыта. Разумное сознание необходимости религиозной истины еще не дает, конечно, само по себе религиозного опыта, но *подводит* к нему и облегчает его восприятие. Благодатное воздействие не является насильственным. Чтобы воспринять дары благодати, нужно быть готовым к их восприятию, нужна последовательная направленность, нужно, чтобы душа была открыта для приятия благодати. Один из направляющих мотивов — это разумное осознание значения и необходимости религиозной жизни.

Возникает, однако, вопрос: не достаточно ли для целей разумного осознания веры одного положительного раскрытия религиозных тайн и не является ли лишней та сторона

¹ К последним нужно причислить, например, П. А. Флоренского, утверждавшего в своей книге “Столп и утверждение истины” непримиримое противоречие (“антиномию”) между разумом и верою и предлагающего отсечение мысли для веры. По справедливому указанию Е. Н. Трубецкого (в его книге “Смысл жизни”), ощущение противоречия веры и разума характерно не для “живой веры,” требующей цельной “уверенности в невидимом как видимом,” а для полуверы, “маловерия” с типичной для него раздвоенностью души. Когда раздвоена мысль, двоятся и все наше существо, пока не улеглась тревога мысли и душа верит только наповину. Если мы верим в истину, мы должны ради нее не отделяться от вопросов и сомнений ищущей мысли, а доводить их до конца. “Стучите и отверзется вам.” Без участия человеческой мысли невозможно и откровение. “Открыть какую-либо тайну можно только существу мыслящему, почему Бог и открывается человеку, а не бессловесной твари.” Поэтому человеку вменяется в обязанность деятельное усилие, направленное к уразумению откровения.

апологетики, которая направлена к защите от отрицательных учений. В действительности невозможно совершенно отделить положительное раскрытие учения от противопоставления отрицающим его учениям. Положительные истины выясняются и раскрываются в противопоставлении их ложному пониманию и извращению этих истин. В самом Евангелии христианские истины во многих местах поясняются противопоставлением их ложной фарисейской мудрости. То же мы находим и в посланиях апостола Павла. В борьбе с извращениями христианства раскрывались христианские догматы на Вселенских Соборах.

Есть и другие, жизненно-практические стороны в этом вопросе. Задача христианской миссии — духовная помощь человеку — применяется к тем условиям и той обстановке, в которой он находится, к его состоянию. В церковной традиции необходимость в заботе о спасении, примененная к конкретным условиям места и времени, обозначается как начало церковной “икономии.” Принцип церковной “икономии” обозначает собой конкретное и целесообразное осуществление земной миссии Церкви — дела спасения, невозможность оставить без внимания и помощи ни одну душу при любых обстоятельствах. Дело миссии, с точки зрения этого принципа, должно осуществляться таким образом, чтобы предоставить действительную духовную помощь, дать действительную возможность в различных условиях и при немощи человеческой прийти к истине.

Христианская апологетика неизбежно должна принимать во внимание отрицательные учения и течения, извращающие религиозные истины, с которыми приходится постоянно соприкасаться живущим в мирской жизни, которые проникают в культуру данного момента. Эта необходимость особенно остро чувствуется в наше время, когда целое поколение силою обстоятельств растет и воспитывается в среде чуждой и часто враждебной христианству, в условиях быта и культуры, из которых исключены христианские начала, при полном почти неведении о христианском учении и, более того, при постоянном изо дня в день соприкосновении с превратными и искаженными представлениями о христианских истинах.

Привычные для окружающей среды предрассудки тяжелым грузом лежат на душе, часто бессознательно стремящейся к религиозной жизни, создают разлад и противоречия в ней, и если часто, в конечном итоге, все же не уведут сильную личность от религиозного пути, то во всяком случае могут создавать целый ряд затруднений, заставляя долго блуждать, прежде чем стать на верный путь. Устранить эти предрассудки и неправильные направления, представить христианские истины в их настоящем свете, показать бесплодность мысли, отрицающей христианство — значит разрядить для ищущей души эту тяжелую атмосферу раздвоенности и противоречий, оказать ей реальную помощь. Не ставших же еще на путь исканий, разъяснение истинного значения религиозной жизни, доведение до последовательного конца отрицательных учений, заставит задуматься над такими вопросами, которые у них раньше не возникали, и может дать толчок к пробуждению дремлющих духовных сил. Апологетика является одним из средств духовной помощи в ней нуждающимся.

Вопрос о такой помощи особенно остро стоит в настоящий момент, жизнь выдвигает задачу разработки определенной системы апологетики, определенной методики апологетической работы, отвечающей на запросы жизни .

Три основных группы вопросов выдвигаются перед современной христианской апологетикой соответственно трем группам возражений, выдвигаемых против христианства, и соответственно намечаются и три основных отдела апологетики:

а) *апологетика естественнонаучная*, устраняющая мнимые противоречия христианского откровения и естественнонаучного познания; б) *морально-практическая апологетика*, разрешающая вопросы о значении христианства для общественного прогресса, об отношении его к задачам земного устройства жизни и к вопросам смысла земной жизни; в) *историческая апологетика*, рассматривающая вопросы, связанные с проблемами происхождения религии, подлинности источников христианского откровения и исторической личности самого Христа, наконец, с проблемами исторической роли христианства и христианского учения, со смыслом истории.

В основе всех трех групп возражений и сомнений в отношении к христианскому мировоззрению лежит подмена действительной сущности религии, действительного содержания христианства посторонними понятиями, извращение самого существа религиозно-христианских истин.

Делается попытка свести христианство к чуждым, посторонним ему, не религиозным началам, а затем дается картина этого подмененного, извращенного представления о нем, выдаваемого за его действительную сущность. Задача апологетики заключается поэтому не только в ответе на конкретные возражения, но, главным образом, в восстановлении и раскрытии действительного смысла религиозных истин, наконец, в установлении правильной постановки самих вопросов, устранении смещения плоскостей в этой постановке. Правильная методика получает в апологетике основное значение.

Конкретное применение данных начал обнаруживается при анализе каждой из трех намеченных групп вопросов.

1. Некоторые вопросы Апологетики

Религия и наука.

Попытки атеистической мысли опереться в своей борьбе с христианством на науку, главным образом на естественные науки, при ближайшем рассмотрении их покоятся не только на искажениях отдельных истин науки и истин религии, но и на извращенном понимании самой природы науки и самой природы религии. Недоразумение коренится в неправомерности самой методологической постановки вопроса об отношении религии и науки, благодаря чему и оказывается возможным говорить об их мнимых противоречиях. Поэтому апологетика должна исходить, прежде всего, из разъяснения основного методологического вопроса об отношениях религии и науки.

Наука имеет своей задачей систематическое изучение и анализ явлений и фактов мира, данного нам во внешнем опыте. Ее задача систематизировать эти явления, дабы иметь возможность лучше ориентироваться в них, установить путем анализа связь и последовательность их между собой. То, что называется научным объяснением того или иного явления, и обозначает собой установление связи его с другими, его места среди них. Научное объяснение процесса есть изображение того, как он протекает, в какой последовательности совершаются в нем те или иные явления. Установление так называемой причинной связи обозначает собою лишь это установление необходимой последовательности и связи явлений, отвечает на вопрос “как?”

Научное определение понятия или предмета по существу сводится к указанию отношений его к другим предметам, к другим областям явлений, его связи с ними, признаков

различия и сходства.

Научный анализ всегда имеет дело, таким образом, с познанием предметов и явлений мира в плоскости относительной, с конечными вещами в их взаимной связи. Вопрос о последних основаниях, о безусловном начале самих конечных вещей, о последних основах, смысле, назначении самого бытия не охватывается наукой не только в силу временного недостатка или пробелов в накопленных ею знаниях, но и по самому существу ее методов и задач.

Никаким химическим, физическим, геологическим и прочим анализом, как бы он ни был развит и усовершенствован, самим по себе нельзя показать, имеет или не имеет мир свое начало (безусловное), есть ли в нем какой-либо смысл или цель и в чем они, так же, как естественные науки о человеке никаким анализом структуры его тела не могут ответить на вопрос о смысле его жизни и конечных целях. Эти вопросы решаются только на основе особого, духовного, религиозного опыта. В религии совершается переход от восприятия конечных вещей и явлений и их взаимных отношений к внутреннему ощущению и восприятию абсолютного, безусловного начала, стоящего над ними. В разной форме в разных религиях представляется это абсолютное начало, но в любой религии содержится утверждение абсолютного, возвышающегося над внешним миром конечных вещей и лежащего в основе всякого бытия. То или иное восприятие смысла и цели мира и человеческой жизни вытекает из того, в чем усматривается это вечное абсолютное начало бытия.

В сущности религии содержится, однако, не просто только утверждение высшего абсолютного начала (Бога), но и живая деятельная связь с Ним. Для религиозной жизни недостаточно признавать (в смысле отвлеченного утверждения) что-либо как абсолютное или высшее начало — для нее существенно сделать это высшее абсолютное началом и основанием своей жизни и деятельности. Подлинное внутреннее утверждение абсолютного начала неизбежно окрашивает и определяет собой все восприятие мира и все отношения к нему, понимание его цели и смысла и своего места в нем. В религии содержатся и моменты внутреннего благоговения, преклонения перед абсолютным началом, почитание его (культ), и внутреннего общения с ним, и стремление к воплощению в самой жизни тех начал и тех задач, которые вытекают из отношения к абсолютному началу (этическая сторона религии).

Религия есть, таким образом, живое и целостное отношение к абсолютному. При ясном понимании этой действительной сущности религии и науки станет очевидной внутренняя невозможность противоречия между ними. Опыт религиозный выходит за пределы того внешнего опыта, с которым имеет дело наука. В религиозном опыте дается восприятие абсолютного начала, сущего, приобщения к нему. Такого восприятия не может дать наука (не в силу недостаточности своего развития, а по существу своему, так как предметом ее может быть лишь конечное и относительное). Но никаким образом из научного познания нельзя вывести отрицания возможности и необходимости религиозного опыта. Если, что-либо не охватывается обычным научным познанием или не может быть предметом науки, находится вне плоскости ее рассмотрения в силу самого существа ее методов, то из этого никоим образом логически и по существу нельзя вывести, что оно и не существует. И если обнаруживаются факты особого опыта, выходящего за пределы плоскости естественного и научного рассмотрения явлений, то нет и не может быть никаких объективно разумных, логических оснований отрицать подлинность этого опыта только потому, что предмет его находится вне данной плоскости. Между тем, наличие религиозного опыта во все времена и у всех народов, устойчивость его и распространенность во всем человечестве

ве являются несомненным историческим фактом. Религиозный опыт может обладать всеми признаками объективности и достоверности. При всем разнообразии духовных восприятий в истории религиозной жизни можно установить определенную духовную закономерность, последовательность и связанность религиозного опыта в человечестве.

Существуют определенные законы духовной жизни, подтверждаемые “соборным,” проявляющимся и обнаруживающимся в духовной истории человечества, сознанием. Этот опыт обнаруживается не только во внутренних переживаниях субъективного характера, но и в фактах духовной жизни, в историческом действии. Вся история возникновения и всемирного распространения христианства, его определяющая роль в духовной жизни, в истории духовной культуры, его всемирно-историческое значение во всех областях жизни были бы совершенно необъяснимы, были бы совершенной загадкой, если бы религиозный опыт, раскрываемый в христианстве, основывался только на субъективных настроениях отдельных лиц. Видеть во всей истории духовной жизни человечества, во всей традиции духовной культуры разных времен и народов, основанной на их религиозном опыте, лишь историю заблуждений и обмана — это значит отказаться от всякого понимания истории. Попытки таких истолкований исторических фактов не только не могут иметь что-либо общее с научным пониманием, но представляют вопиющее противоречие со здравым смыслом. Из того, что есть люди, для которых религиозный опыт оказывается недоступным, которые не воспринимают или не хотят воспринимать истины, раскрываемые в этом опыте, никак не может следовать отрицание подлинности его, как из факта существования слепых нельзя выводить отрицание существования света.

Нет, таким образом, никаких разумных оснований отрицать возможность и необходимость объективного религиозного опыта. Может ли, однако, этот опыт встать в противоречие с научным познанием? Из всего предыдущего ясно вытекает отрицательный ответ. О противоречии² можно логически говорить лишь в том случае, если различные суждения относятся одновременно к одному и тому же предмету, рассматриваемому в одной и той же плоскости. Если речь идет о разных предметах или об одном предмете, взятом в разных плоскостях, то бессмысленно говорить о возможности действительного противоречия в смысле несовместимости. Между тем, как указывалось выше, предмет религии далеко выходит за пределы того круга явлений, которые рассматриваются наукой. Но даже и в тех случаях, когда религия и наука встречаются с одним и тем же предметом, этот предмет рассматривается в разных плоскостях и в разных перспективах.

Научное познание не относится к последнему основанию, *к тому, что является началом и источником всякого начала*. В религии дается целостное восприятие абсолютного начала и нашего отношения к нему. Наука имеет дело с конечными вещами окружающего мира. В религии содержится *вещей обличение невидимых и уповаемых извещение* (Евр. 11:1), т. е. уверенность в невидимом как в видимом, желаемом и ожидаемом как в настоящем.

Наука рассматривает окружающие предметы в плоскости их конечности, ограниченности; религиозное постижение ставит их в связь с бесконечностью, рассматривает их в перспективе бесконечного. Наука рассматривает вещи конечного мира с точки зрения

² Противоречие здесь имеется в виду в смысле несовместимости (в смысле формальной логики), а не в смысле так наз. “диалектических противоречий” (закон единства противоположностей в диалектической логике), соединяемых в высшем единстве, поскольку они относятся к различным сторонам и моментам предмета.

последовательности происходящих процессов (вопрос “почему?”), религия — с точки зрения их последнего основания и смысла (“что?” и “зачем?”). Вопросы эти никоим образом не покрывают друг друга. Наконец, религия выходит за пределы познания, охватывает собой и волю, и чувство, определяет отношение к жизни. Она есть целостное отношение к абсолютному началу, определяющее смысл всей жизни и деятельности.

На это значение ни в каком смысле не может претендовать наука. По самому существу религии и науки противоречие между ними невозможно, с точки зрения разума. Исторически возникшие столкновения научной и церковной мысли могут быть объяснены только извращением, сознательным или бессознательным, существа науки, с одной стороны, и извращенным пониманием религии, — с другой стороны. Противоречия возникали не между наукой и религией, а между теориями и учениями отдельных представителей науки, выходящих в этих теориях за пределы действительно научных методов, и между отдельными богословскими течениями, преимущественно схоластической школы, смешивающими научную и религиозную постановку вопроса и извращающими смысл религиозных истин. Источники этих противоречий — смещение плоскостей, смещение абсолютного и относительного и подмена одного другим. “Научные” возражения против религии могут означать только полное непонимание существа религии и полное непонимание существа научных методов и предмета науки.

В яркой степени это непонимание (если не прямая недобросовестность) обнаруживается в попытке естественно-научного или общественно-научного обоснования критики Евангелия, Библии и других источников христианского учения, в попытках отвергнуть авторитет этих источников, исходя якобы из данных естествознания. Сюда относятся обычные избитые приемы критики библейского повествования о творении мира и человека, с точки зрения геологии и биологии, критика чудес, знаменитое “астрономическое” истолкование Апокалипсиса и Евангелия у Н. Морозова и др.

Библия и Евангелие являются источниками религиозного откровения. Цель их — раскрытие религиозных истин. В этом, религиозном смысле и должны рассматриваться, прежде всего, евангельские и библейские повествования. В Св. Писании имеются и исторические повествования, и упоминания о явлениях природы, растительном и животном мире, об условиях внешней жизни человека и пр., но все это является лишь формой или предметом содержания, через которые проявляется и выражается религиозная истина. Оторвать эту форму изложения и внешнюю оболочку повествования Св. Писания от их внутреннего смысла, от открывающихся в них религиозных идей и того духа, который их проникает в целом, рассматривать их как самодовлеющие и применять к ним понятия и критерии, взятые из совершенно посторонних областей, — это означает не разрешение, а устранение самого вопроса.

Нужно или отрицать само наличие религиозного учения, сам религиозный характер Св. Писания, т.е. в конечном итоге отрицать самое существование религии и религиозной постановки вопроса, что означало бы отрицание несомненных фактов истории и действительности, или прийти к признанию, что такой подход к отдельным словам Св. Писания, к внешней стороне изложения в отрыве от цельного содержания, применение к ним “естественнонаучных” (или “политико-экономических”) понятий — бессмысленны и уже во всяком случае не имеют никакого отношения к смыслу и сущности Св. Писания как религиозного источника. Явно бессмысленными были бы попытки критиковать с научной точки зрения художественные описания природы у великих поэтов, рассматривать художественные образы в одной плоскости с естественнонаучными понятиями. Было бы нелепо,

например, в известном описании грозы у Тютчева:

“Люблю грозу в начале мая,
Когда весенний первый гром,
Как бы резвяся и играя,
Грохочет в небе голубом.
Гремят раскаты молодые,
Вот дождик брызнул, пыль летит,
Повисли перлы дождевые,
И солнце нити золотит...”

взявши отдельные художественные образы, начать усматривать в них противоречия данным естествознания и отсюда делать выводы о несовместимости науки и искусства (например, что дождевые капли не могут висеть, что солнце не может золотить и т.д.). Несответствие такого подхода сразу бросается в глаза, так как для всякого, имеющего хоть какое-нибудь понятие об искусстве, очевидно, что художественное описание природы имеет совсем другой смысл, находится в другой плоскости, чем ее естественнонаучное описание. Говорить о противоречии здесь нельзя, так как мы имеем дело с несравнимыми и несовместимыми подходами (когда поэт употребляет образ “солнце нити золотит,” он не имеет в виду никаких химических свойств золота, не вкладывает химического смысла в слово “золотит,” а пытается через этот образ дать наглядное, эстетическое восприятие известной картины природы).

Если, таким образом, бессмысленно применение “естественнонаучной” критики к художественным произведениям, то еще более неестествен и бессмыслен метод попытки такой критики в отношении к источникам религиозного откровения. И если это некоторым не кажется столь же очевидным, как невозможность естественнонаучной критики художественного образа, то подобное непонимание объясняется только отсутствием элементарного знания существа религиозных явлений.

Религиозное откровение — откровение абсолютного начала, абсолютного смысла всего существующего. Это абсолютное и бесконечное раскрывается через свои конечные проявления, через человеческие слова, взятые из образов конечного мира. Они не могут передать в буквальном смысле бесконечную полноту абсолютного, бесконечное содержание божественного, чем по преимуществу объясняется *символический* характер религиозного языка. Сущность символа заключается в том, что он раскрывает предмет не через буквальное описание, “адекватное” (вполне отображающее) изображение и описание его свойств, а через образ и подобие, указывающее на нечто, превышающее самый образ. Символ — есть язык, не исчерпывающий сам по себе предмета, но позволяющий подняться до непосредственного восприятия предмета, усмотреть его. Символ — не описание предмета, а указание на него. Значительная сторона нашей жизни раскрывается лишь в символе, а не во внешнем исчерпывающем описании. Так, познание чужой духовной жизни, эстетическое восприятие, познание внутренней жизни вообще дается лишь через символы. Они дают возможность преодолеть ограниченность чувственных форм и от них и через них подняться до полного знания, до конкретного восприятия целого. В известном смысле символично всякое слово. Религиозное восприятие, как указывалось, по преимуществу, раскрывается, делается доступным через символ. Бог, как абсолютная полнота всего, для религиозного сознания выше всяких определений. Свойства, приписываемые

Ему, никогда не могут раскрыть Его существа.³ На Бога нельзя перенести те представления, которые свойственны конечным вещам и взяты из мира конечного. Когда, поэтому, в Св. Писании говорится о Боге в человекоподобных образах и Ему приписываются как бы обычные человеческие свойства, то мы имеем здесь, по ясному и общему свидетельству церковного предания и святоотеческой литературы, символические выражения, направляющие мысль через низшее к высшему.

В антирелигиозной литературе обычно делается попытка использовать грубо буквальное истолкование тех образов, которые употребляются в Св. Писании в отношении к Богу, и приписать эту бессмыслицу церковному учению. Религиозно-символическое понимание образов она пытается представить как компромисс, как отступление от церковных позиций. Здесь во всей силе обнаруживается полнейшее незнание и непонимание церковного учения. Все классические святоотеческие писания с самого начала совершенно определенно подчеркивают невозможность переноса человеческих свойств и образов, взятых из внешнего мира, на Божество, они указывают на символический характер этих образов,

“А если что у богословов написано, по-видимому, о сущности Божией, — говорит Василий Великий, — то слова их своими переносными значениями и плотскими сказаниями ведут к иным понятиям. И потому кто без исследования упорно будет останавливаться на живой букве, держась первого представляющегося ему смысла, тот, вдаваясь в иудейские бабские басни, состарится в совершенной скудости недостойных понятий о Боге.”

“Нет ни одного имени, которое, объявши все естество Божие, достаточно бы было вполне Его выразить.”⁴

“Сказание о Боге, что Он есть по существу, невозможно, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — скорее же свойственно говорить о Нем через удаление всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего... Он выше всего, что существует, и выше самого бытия.” В связи с этим утвердительные понятия касаются “не существа Божия,” а того, что “около Его природы,” внешней ее стороны, ее проявлений в мире видимом и осязаемом.

“Но и в этом случае эти понятия должны браться не в буквальном, а в переносном смысле; они являются символами, которые лишь указывают уму на содержание, по существу беспредельное, превышающее все понятия. И только это одно — беспредельность и непостижимость в Нем — постижима. А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что около природы. А так как мы находим, что в Божественном Писании весьма много символически сказано о Боге телесным образом, то это происходит потому, что без этого грубого понятия невозможно мыслить и говорить о божественных высших вещах и невещественных действиях Божества, если мы не воспользуемся подобиями и образами, символами, соответствующими нашей природе.”... “Поэтому, что сказано о Боге телесным образом, сказано символически и имеет очень возвышенный смысл, ибо Божество просто и не имеет формы” (св. Иоанн Дамаскин, “Точное изложение православной веры”).

³ Отсюда так наз. “апофатическое,” или “отрицательное” богословие, идея которого развита у отцов Церкви (в особенности восточных), стремящихся дать познание о Боге через отрицание в Нем признаков, свойственных конечному бытию, через возвышение над ними.

⁴ Опровержение на защитительную речь.— В кн.: Творения Василия Великого. Рус. пер. Кн. 1. С. 470-473.

Религиозный символ и есть такой вещественный образ, который указывает на “невещественное,” образ, в котором мы через низшее постигаем высшее, — ограниченное понятие, указывающее на то, что выходит за его границы. В этом смысле и самая формулировка догматов веры называется “Символом веры,” а изложение догматического учения, содержащее изложение веры, называется иногда “символическими книгами.” Этим обозначением подчеркивается то, что догматические определения и формулы (как формулы Вселенских Соборов о “единосущии Сына и Отца,” о троичности, о “неслиянном и нераздельном соединении двух естеств во Христе” и др.) не раскрывают без остатка в логических понятиях все существо связанных с ними религиозных истин и “тайну” откровения веры, а лишь указывают на них, что эти формулы должны восприниматься не отвлеченно логически, а в связи со всей религиозной жизнью, непосредственным духовным опытом, знаками которого они являются.

Точно такой же религиозный смысл имеет сущность всех повествований Св. Писания. Их основа — религиозные идеи, а не внешняя форма выражения, взятая сама по себе. Эта внешняя форма упоминания о внешних явлениях представляет собой лишь средство, способ, передачи внутреннего смысла. Когда Библия говорит о сотворении человека из земли, то дело здесь, конечно, не в земле в буквальном смысле слова, не о химическом составе земли, не о том или ином свойстве почвы,⁵ а в той идее, что человек и в создании своём органически связан с жизнью земли, исполняя на земле свое назначение. Во всем повествовании о творении проводится идея внутренней связи и последовательности в возникновении и развитии земного бытия (в его различных возвышающихся одна над другой стадиях), наконец, идея разумного начала, лежащего в основании этого бытия, его разумного смысла. Суть здесь не в геологическом анализе последовательности пластов земли или в биологическом анализе последовательности отдельных видов, а в указании религиозного смысла мира, высшего основания бытия в Боге, в том, что в основе возникновения мира лежит творческий акт абсолютного начала, что в начале всего лежит не *хаос* — закон слепой материи, а *Логос*, проявляющийся в творческом разуме.

Можно принимать или не принимать эту идею, но нельзя вместо того или иного отношения к ней подвергать критике внешнюю форму выражения (взятую вне связи со смыслом) и притом с такой точки зрения, с такой стороны, которая не имеет никакого отношения к смыслу и задаче библейского повествования. Выражена ли эта идея в образах и понятиях древнееврейских или греческих или в терминах современного естествознания (что вполне возможно сделать), — это ни в какой степени не изменит смысла и религиозной сущности библейского повествования.⁶

Напротив, с точки зрения своего религиозного смысла, библейское повествование неопровержимо никакими геологическими, химическими, биологическими и пр. соображениями, к каким бы выводам и теориям ни приходили эти науки, так как данные выводы по самой природе естественных наук не могут давать никакого ответа на вопросы о проис-

⁵ Так наивно представлял сотворение мира один профессор-геолог, выступавший на религиозном диспуте с опровержением Библии с химической точки зрения. Он силился показать, что человеческое тело другого химического состава, чем земля, думая, что это имеет какое-либо значение для христианской догматики.

⁶ Нельзя, напр., рассматривать дни творения в Библии с астрономической точки зрения и “опровергать” их указанием на то, что процесс развития земли, по данным геологии, совершается в течение весьма длительных периодов. Образ дня не имеет в библейском повествовании никакого отношения к астрономии, к расчёту, количеству часов и выражает идею законченного периода. Перед лицом Создателя день как тысяча лет.

хождении земного бытия из разумного творческого начала, об изначальном добре, заложенном в природу бытия, и о грехопадении, о разумном смысле и назначении твари. Религиозное откровение выражает вечные, вневременные истины духа в относительных понятиях и словах человеческих, в образах конечного, временного бытия, соответствующих человеческому восприятию. Оболочка откровения не может рассматриваться сама по себе, вне своей связи с религиозной идеей, через нее выражающейся, т. к. в таком случае исчезает самый предмет исследования.

Антирелигиозная литература как раз обычно прибегает к такому приему отрыва формы и оболочки религиозной идеи от самой цели, лишая Св. Писание его действительного религиозного смысла. При этом она чрезвычайно настойчиво пытается применить церковное учение о боговдохновенности Св. Писания к этой грубо оторванной от внутреннего смысла и проникающей его идеи форме изложения, к способу и оболочке выражения мысли.⁷ Такой прием, такое понимание ничего общего не имеют с церковным учением о “боговдохновенности” Св. Писания. Боговдохновенность обозначает, что писатель священной книги выражает в ней не свои субъективные мысли и настроения, а то, что он получает в откровении Св. Духа. Боговдохновенность означает проникновение этим Духом источников религиозного откровения.

Ни в каком случае, однако, она не может быть понята, как механическое действие, создающее слова, буквы и т.п. (подобно телеграфу и пр.). Нелепость такого “технического” понимания боговдохновенности всецело относится к самим антирелигиозным критикам, которыми оно создано. Церковное учение в их недомыслии совершенно неповинно. Боговдохновенность, по церковному пониманию, относится к “духу” писания, к смыслу его, к религиозным идеям, в нем выраженным, а не к оболочке и к словам, самим по себе взятым и внешне понимаемым в отрыве от внутренней связи всего повествования. Боговдохновенность не устраняет человеческих свойств, особенностей языка, образования и т. п. писателя, не делает его механическим инструментом. Боговдохновенность проявляется не в частных особенностях изложения, а в проникновении духом религиозного откровения. Об этом определенно говорят святоотеческие писания.

“Св. Писание боговдохновенно и полезно, — говорит св. Григорий Нисский, — его польза многообразна и многообразна. Но эту пользу нельзя получить читающим с первого раза (без внутреннего понимания). Божественное, как бы завесой, скрывается телом Писания, так, как законодательство и история как бы покрывают созерцание умом. Поэтому-то о тех, которые смотрят только на тело Писания, апостол говорит, что они имеют *покрывало на сердце* (2 Кор. 3:15) и не могут проникнуть в славу духовного закона, так как им препятствует наложенное на лицо законодателя покрывало. Посему он говорит: “Буква убивает, а дух животворит,” показывая, что представляющееся с первого взгляда толкование написанного, если не будет понято в надлежащем смысле, часто производит противоположное жизни, являемой духом. Мы же, тайно водимые апостолом, переходим от убивающей буквы к животворящему духу.”

“Итак, богоносные святые вдохновляются силою Духа и всякое писание потому называется боговдохновенным. Если снять темный покров слова, то остающееся, как бы обнаженное от телесного покрова, есть Господь, жизнь, дух, по учению великого Павла и евангельскому слову, — потому что Павел сказал, что обратившийся от буквы к духу

⁷ Как на яркий образец можно указать на попытку проф. Виппера в его брошюре “Возникновение христианства” истолковать евангельскую притчу о “талантах” в отрыве от ее идеи, выражающей развитие данных Богом дарований, как проповедь ростовщичества.

принимает уже не убивающее рабство, а Господа, который есть животворящий дух, и высокое Евангелие говорит: “*слова, которые Я вам говорю, суть дух и жизнь*” (Ин. 6:6). (“Опровержения,” кн. 7).

“Великий и первый дар, — пишет Василий Великий, — требующий души, тщательно очищенной, — вместить в себе Божественное вдохновение и пророчествовать о Божьих тайнах, и второй после сего дар, требующий также немалого и нелегкого очищения, — вслушиваться в намерения, внушенные духом” (“Из предисловия к толкованию на Исайю”). Много можно найти подобного рода указаний и у других отцов и учителей Церкви.

Понимание боговдохновенности Св. Писания, которое дано в святоотеческой литературе и в церковной традиции само собой исключает, таким образом, всякую логическую возможность противопоставлять религиозное откровение и какие бы то ни было достижения науки. Внутренняя логическая невозможность противоречия религиозного откровения и данных действительной науки с необходимостью вытекает, как мы видели, из анализа самого существа религии и самого существа науки. Со всей наглядностью и конкретностью этот вывод подтверждается при разборе тех отдельных пунктов, в которых обыкновенно усматривается противоречие между наукой и религией.

Невозможность противоречия религии и подлинной науки не означает, однако, отсутствия внутренней связи между ними. В познании природы, которое дается наукой, с точки зрения христианской, содержатся начала “естественного откровения,” хотя часто и искажаемые и затемняемые действием человеческих страстей.

В “естественном откровении,” по христианскому учению, существование божественного начала раскрывается по его следам и проявлениям в мире, в творении. *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассмотрение творений видимы* (Рим. 1:20). Мир природный для христианского понимания — творение Божие, в котором заложена возможность свободного самосовершенствования и восхождения к своему Творцу. В мире природы содержатся следы Божественной мысли, семени Божьего Слова. Познание, проникнутое искаженной истиной, не может быть поэтому безразличным, с религиозной точки зрения. Научное познание этого порядка природы, если оно окажется в достаточной мере цельным и углубленным, а не полу-знанием, в своем завершении подводит к религиозным понятиям, приближает к основным истинам религиозного мировоззрения. Как указывалось выше, закономерная последовательность и систематичность в явлениях природы, раскрываемые наукой, становятся понятными и осмысленными только при утверждении, что самый мир не есть простая случайность, что в основе его лежит разумное начало.

Мы видели, что искание причинной последовательности всего существующего приводит неизбежно к проблемам абсолютного начала как начала всего существующего. Самый процесс развития, самая эволюция природы, вскрываемая наукой, в качестве своей разумной предпосылки предполагает наличность целевой устремленности, возможность совершенствования.

Горизонты бесконечности, раскрываемые современной астрономией и современной физикой, вплотную подводят к тому ощущению вечного и бесконечного абсолютного начала, которое является и началом религиозного чувства. Новейшая математическая теория бесконечности, как она сформулирована у ее основателя, крупнейшего математика и философа нашей эпохи Кантора, утверждает не только этот (ранее известный) факт, что бесконечность лежит в основе всякого конкретного числа (которое есть произведение нуля на

бесконечность), но и существование ряда бесконечностей разных степеней, в свою очередь предполагающих бесконечность бесконечностей — абсолютное начало, которое выше всяких величин и определений, но без которого эти, как он их называет, “счетные бесконечности” (т.е. состоящие из чисел, определяемые) не имели бы своего основания и смысла. Здесь мы встречаемся с прямым подходом к утверждению абсолютного, сверхсущего, сверх мирового начала, иначе сказать, к “естественному богопознанию” — от следов Божьих к Его творению.

Без религиозного отношения к миру, без религиозного восприятия природы, без чувства связи между бесконечным и конечным, абсолютным и относительным, наконец, без бескорыстного искания истины нет подлинного пафоса научного творчества. Научная работа будет “бескрылой,” лишенной творческого полета, без одушевляющего ее искания истины, без веры в достижимость этого искания, без веры в разумный смысл бытия, в разумный смысл раскрываемых наукой законов существования и развития природы. Творческий полет научной мысли возможен лишь при интуиции целого, цельной картины мира, предполагающего в нем наличие связующего разумного целого, разумного основания в перспективе бесконечности. Если в основе природы мира лежит бессмысленный хаос, если весь порядок природы есть дело случая и частный вид этого случая, если процесс развития — процесс без начала, конца и смысла, если мир есть механическое сочетание элементов, то откуда может быть основание и материал для новых творческих идей и гипотез?

При безрелигиозном отношении к миру в науке возможны или бесплодный скептицизм или собирание отдельных фактов, раздробленность познания и узость перспективы, или, наконец, узкий практицизм и техницизм, устранивший самую идею науки. Действительно великие открытия, действительно творческие моменты в науке всегда были связаны с духовным, в конечном итоге, религиозным мировоззрением. Система Коперника, система Ньютона, идеи Джордано Бруно, оказавшие такое громадное влияние на научную мысль нового времени, по существу, имеют в своей основе своеобразное религиозное мировоззрение, религиозное восприятие природы.

В антирелигиозной литературе эти имена и эти системы обычно приводятся как пример борьбы религии с наукой. Здесь мы имеем дело с коренным недоразумением, основанном по большей части на незнании самих источников. Если официальными кругами тогдашней схоластической католической философии эти лица и идеи были осуждены, то отсюда никак не вытекает безрелигиозный или антирелигиозный характер их учений. Между мертвящей схоластикой средневековой богословской школы и живой религиозной мыслью уже в средние века возникали конфликты, показывающие лишь силу и жизненность религиозных стремлений. И та научная система, которая возникла под влиянием идей Бруно, Коперника, Ньютона, своим внутренним психологическим источником имела своеобразный религиозный опыт, своеобразное ощущение бесконечности в природе как отражения бесконечности абсолютного начала, творческой бесконечности Божества. Философские воззрения, например, Бруно, имеют тесную связь с мистической системой и религиозно-философским учением Николая Кузанского. Религиозное мировоззрение Ньютона и та внутренняя связь, которую он устанавливает между этим мировоззрением и своей научной системой, засвидетельствована ясно всеми его биографами. В самое последнее время наиболее значительным, наиболее творческим научным открытием в области физико-математических наук является теория относительности Эйнштейна, давшая толчок к перевороту в области физики. Интересно, что как раз недавно (в 1936 г.) в одной

из своих получивших широкую известность статей Эйнштейн определенно указывает, что его научное творчество внутренне опиралось на своеобразное религиозное ощущение цельности и единства природы, наличности в ней смысла. По его мнению, без этого ощущения немислимо вообще научное творчество.⁸

“Наше время хочет познавать и с полным правом...— пишет Фр. Данненман. — Всякое же естественнонаучное образование недостаточно, если его не венчает ясная картина природы.”⁹ Понятие же “космоса,” гармонического упорядоченного единства, последовательно приводит к идее Логоса — разума, лежащего в основе бытия. Недаром знаменитый физик нашего времени Миликен утверждает, что физика в результате своих потрясающих открытий последнего времени должна вплотную приблизиться к старой истине: “В начале было Слово.”

Религия и закономерность природы.

Одним из основных пунктов, в которых атеистическая мысль пытается усмотреть противоположность науки и религии, является закономерность явлений природы, подчиненность их закону причинности. Законы природы, с этой точки зрения, противопоставляются “воле Божией.” В мире все подчинено определенным механическим законам, установленным естественными науками, все явления связаны между собой необходимой причинной связью, обусловленной теми же законами природы. Нет ничего, что не имело бы “естественной” (вытекающей из сил природы) причины. В мире царит естественная необходимость, исключая всякий вопрос о разумном смысле, о воле Божией, о Провидении, всякую возможность религиозного понимания мира. Религиозное понятие, с этой точки зрения,— плод “донаучного” мышления и пережиток остатков его.

“Пережиток” этот объясняется еще недостаточным распространением научной мысли в массах, с одной стороны, и не объяснением наукой некоторых областей бытия, с другой стороны. Религиозные представления остаются еще там, куда не проникло научное знание. С течением времени научно-причинное объяснение проникает все дальше и глубже, все меньше остается областей бытия, необъясненных и неизученных, и вместе с тем все более вытесняется религиозная точка зрения, все более суживается область, где она, в силу временного несовершенства науки, еще сохраняется. К такому ходу мысли в общих чертах можно свести сущность этого типа возражений против религии. Подобная точка зрения проводилась в механистическом материализме и в позитивизме Конта; целиком воспроизводится она в антирелигиозной литературе.

При видимой ясности и подобию научности эта точка зрения при последовательном и логическом анализе обнаруживает всю свою поверхностность и элементарную непродуманность. Откуда можно вывести, что наличность причинности и закономерности в явлениях природы устраняет возможность действия в ней разумной воли Божества? Причинность представляет собой последовательную связь явлений между собой, закономерность устанавливает определенный порядок их развития. В причинности и закономерности обнаруживается лишь то, как совершается жизнь природы, лишь способы ее действия. Никаким образом этим не может быть устранен вопрос, что же представляется через эту последовательность и закономерность, т.е. вопрос о последнем *основании* и *смысле* всего за-

⁸ Об этой статье Эйнштейна сообщалось в советской печати. См.: Львов В. Е. Материя и энергия. — “Новый мир,” 1936, № 11— 12. Ближе к мысли о связи между научным творчеством и религиозным мироощущением высказывается в своем курсе геохимии проф. Вернадский (1926 г.).

⁹ Данненман Фр. Как создавалась наша картина мира.

кономерного процесса. Ссылка на законы природы, осуществляющие форму и способ действия сил, никак не отвечает на этот вопрос. Противопоставление закономерного объяснения природы религиозному пониманию ее не имеет никакого логического смысла, так как “закономерное объяснение” говорит лишь об определенной последовательности явлений природы, а религиозная точка зрения говорит о том, *что* стоит за этой последовательностью, за самими законами природы, *что* является основанием и смыслом самой закономерности.

Так же не имеет никакого логического смысла противопоставление причинной закономерности и “воли Божией.” Религиозная точка зрения не исключает действия законов природы, но сами эти законы считает проявлением воли Божией, Божиим созданием. В самой закономерности и через эту закономерность проявляется та божественная сила, которая лежит в основе всякого бытия. Закономерность природы для религиозного сознания сохраняется в полной мере, но она сама получает религиозный смысл, а не рассматривается как нечто случайно возникшее. Религиозное понимание не только не противоречит идее закономерности, но, наоборот, только оно одно придает ей смысл и разумное основание.

Атеисты непременно хотят представить волю Божию, действие Божества, как нечто субъективно-произвольное, исключаящее определенно установленный порядок. Такое представление совершенно неправомерно приписывается ими религиозному мировоззрению. Никаких оснований для этого в христианском учении и в церковной традиции нельзя найти. Наоборот, и Библия, и христианская святоотеческая литература далеки от приписывания Богу случайных желаний и прихотей и ясно указывают на определенный порядок природы, установленный Богом в творении.

Он поставил землю, — говорит Библия, — на твердых основаниях: не поколеблется она во веки и веки... Он сотворил луну для указания времени, солнце знает свой запад (Пс. 103:5, 19). Вселенная тверда, не подвигнется (Пс. 92). Хвалите Его, солнце и луна; хвалите Его все звезды света. Хвалите Его небеса и воды, которые превьшие небес... Он повелел и сотворилось, поставил их на веки и веки, дал устав, который не преидет (Пс. 148:4-6). По определению Господа дела Его от начала, и от сотворения их Он разделил части их. Навек устроил Он дела свои и начала их — в роды их... По слову Святого звезды стоят по чину и не устают на страже своей... Через него все успешно достигает своего назначения, и все держится словом Его (Сир. 16:26-27, 43:11, 26).

Все определено во вселенной “числом, мерой, весом.” В твердости и последовательности порядка природы Библия усматривает величие Творца. Все псалмы Давида проникнуты живым ощущением величия Творца, проявляемого в естественных законах. Об этом же проявлении Божественной воли через естественный порядок говорят определенно и святоотеческие писания.

“Небеса день и ночь совершают предоставленное им течение, — говорит писатель конца I века Климент Римский, — и не препятствуют друг другу.”

“Солнце и лики звезд без малейшего уклонения протекают в назначенный им путь... Беспредельное море не выступает за положенные ему преграды. Необходимый для людей океан и миры, за ним находящиеся, управляются теми же повелениями Господа. Времена года мирно сменяются одно другим” (*Климент Римский “Послание к Коринфянам,” 9. Рус. пер. П. Преображенского.*)

“Определенные ветры каждый в свое время беспрепятственно совершают свое служение. Всему этому повелел быть в согласии и мире великий Созидатель и Владыка всего” (там же, 20).

“Подумай же, что и в доме этого мира, когда смотришь на небо и на землю и находишь в них порядок и закон, — есть Господь и Отец всего, который прекраснее самих звезд и частей всего мира” (*Минуций Феликс* “Октавий,” 18).

По мысли Василия Великого, “небеса” и “твердь” и “воды” и даже “бездна,” т.е. все стихии мира по “вложенным в них законам” возносят хвалу Богу, “возвышают творение рук Его” именно самым следованием этим законам.” “Для Бога прекрасно то, что совершенно по законам искусства, — говорится далее у Василия Великого, — и направлено к благопотребному концу.” “Первое повеление сделалось и на последующие времена, сообщает ей силу рождать и приносить плоды” (“Беседы на Шестоднев,” 13:5).

Можно было бы привести еще значительное количество подобных же свидетельств Отцов Церкви по вопросу о постоянстве естественных законов, закономерности “всего существующего, свое начало имеющих в творческой воле Божества. Святоотеческие писания никогда не противопоставляют порядка, причинности и закономерности природы Божественной воле и Провидению, а, наоборот, в самой этой закономерности видят доказательство действия абсолютного божественного разума — Логоса. Опровергнуть такое понимание смысла закономерности природы невозможно, не выходя за пределы строгой науки. Нельзя, с другой стороны, также, оставаясь на почве только научного опыта, утверждать, как это приходится делать атеистам, что эта закономерность возникла случайно, сама собой, из беспорядочного хаотического смешения. В опыте, которым оперирует наука, дано только восприятие самой закономерности, самой постоянной и правильной связи явлений. Случайна ли эта закономерность или имеет в конечном основании разумный смысл — никак нельзя воспринять непосредственно в научном опыте, так как он не простирается на последние, конечные основы самого бытия. Однако только предвзятая мысль может считать более разумной, более последовательно объясняющей самую возможность устанавливаемой наукой закономерности — бессмысленную случайность, чем идею основания этой закономерности в абсолютном разумном начале.

Каким образом из бессвязных и случайных сочетаний может родиться какой-либо порядок, как может возникнуть какая-либо система без целесообразного воздействия? Хаос, предоставленный себе, случайность без всякого разумного воздействия не рожают ничего, кроме хаоса и случайности. В основе всякого порядка лежит уже целевое, направляющее, осмысленное начало. Порядок, система означают внутреннюю цельность, собранность (“имманентную целесообразность”). Могут сказать, что при бесконечно большом количестве случайных комбинаций может возникнуть случайно же целесообразная комбинация, которая может послужить началом системы. Но и при таком понимании все-таки в основе признается уже существующей какая-то изначальная закономерность. Она предполагает только для своего проявления необходимость больших чисел. Но сама возможность при больших числах получить закономерную комбинацию предполагает наличие закономерности в основе всех тех, по виду случайных, комбинаций. Наоборот, признание абсолютного начала бытия, христианского учения о том, что “в начале было Слово,” что в основе закономерности мира лежит разумный смысл, придает разумную осмысленность и самому научному опыту. Закономерность, рассматриваемая в этом опыте, получает разумное основание. Раскрытие закономерности явлений наукой не только не устраняет, таким образом, религиозного восприятия смысла мира, но вплотную подводит к нему. “Ибо изумление перед великими предметами, — говорит Василий Великий, — не уменьшается, когда раскрывается способ, каким произошло что-нибудь необыкновенное” (“Беседы на

Шестоднев,” 5, 1).

Приложение

Механическое понимание идеи причинности, понимание причины как механически, автоматически, с безусловной необходимостью действующей силы, производящей из себя свое следствие, слепой необходимости, которой подчинено все существующее — понимание, возникшее в механистическом материализме XVII—XVIII вв., развитое потом в позитивизме Е. Канта и утвердившееся среди естествоведов XIX в., не является совершенно непоколебимым в новейшей философской науке. Уже “критическая философия” (после Канта подвергшая критическому анализу основные понятия и методы наук), установила, что понятие автоматической, из себя производящей причины является не научным, а **метафизическим**, выходящим за пределы научного опыта. В нем мы можем установить лишь более или менее постоянную последовательность явлений, мы можем видеть, что в пределах известного круга наблюдений за одним явлением обычно следует другое или что действие или изменение одного связано с действием или изменением другого, но отсюда не следует ни того, что одно из них из себя производит другое, ни того, что оно действует на другое с автоматической (слепой) необходимостью.

Для данного заключения нет основания в опыте, оно провозглашается лишь в силу определенных предвзятых представлений, теорий, взятых на веру, догматически. Связь, которую мы называем “причинной,” — последовательность явлений, связанность появления и развития одного с появлением и развитием другого, — может иметь и совершенно другой смысл, может быть истолкована совершенно иначе (в пределах одних и тех же фактов). Факт более или менее постоянной связанности одного явления с другим означает весьма часто не то, что одно явление “производит” другое, а лишь то, что оно является одним из *условий* для действия и развития другого или что одно явление может развиваться совместно с другим (говоря в философских терминах, одно явление функционально связано с другим). Между понятиями “условия,” или “функции,” и производящей причины, или силы — большая разница. “Условие” не исключает значения внутреннего существа того, что “обуславливает.” Когда мы говорим, например, что организм живет и действует при известных условиях (света, воздуха и пр.), то это не означает, что эти условия сами по себе создают организм, что они могут целиком объяснить действие организма без участия его внутреннего существа. Напротив, действие организма непременно предполагает совместное проявление и внутренних сил организма, и направляющих или ограничивающих их условий. Без учета этого внутреннего существа и внутренних сил организма невозможно понять и значение для него тех или иных явлений или условий. Состояние воздуха (плотность, влажность и пр.) одинаково является условием, влияющим на жизнь и минералов, и растений, и животных, но для каждого из этих “царств природы” оно имеет разное значение в зависимости от собственных свойств минералов, растений и животных. Наконец, совершенно иное значение имеют эти атмосферные условия для жизни человека.

Биологи дарвиновской школы как на причину развития “видов” животных и растений указывают на “борьбу за существование” и связанный с нею “естественный отбор (выживание приспособленного). Но и в этом примере совершенно ясно, что под причиной имеется в виду одно из условий, связанных с развитием, но не создающих его само по себе. В самом деле, “борьба за существование,” “естественный отбор” могут лишь закреплять выгодные для приспособления к среде те или иные вновь приобретенные свойства организма, могут быть только поводом для этого организма к выработке им свойств, но они сами

по себе не могут создать этих свойств без действия внутренних сил организма. Наиболее яркие примеры можно привести из области психологической. Когда говорят, что световые или звуковые волны являются причиной зрительных или слуховых ощущений, то здесь то, что называется “причиной,” оказывается лишь условием и поводом для возникновения психических переживаний. Сами по себе световые лучи или звуковые волны не могут создать зрительных или слуховых ощущений. Эти ощущения, как и вообще всякие другие переживания, невозможны без существования психики с ее своеобразными качествами, отличными от физических явлений. Световые лучи и звуковые волны направляются также и на камни и на неодушевленные тела, но ничего подобного ощущениям в них не вызывают. Лишь взаимодействие психики и физических раздражителей через посредство мозга как органа центральной нервной системы вызывает ощущение. Кроме воздействия световых лучей или звуковых волн на одушевленное существо необходим еще чисто психологический акт внимания, направленности, чтобы воспринять зрительные образы или звуки. Часто можно видеть, как человек, поглощенный своими мыслями или чувствами, находящийся в состоянии какого-либо возбуждения или расстройства, “не видит” и “не слышит” окружающего, хотя и световые лучи и звуковые волны физически имеют существование и воздействуют на него. “Физическое раздражение” является, таким образом, лишь поводом и условием ощущений и восприятий, а не создателем их.¹⁰ Примеров такого рода можно привести множество.

В современной науке и философии мы встречаемся с понятием “творческой причинности,” противопоставляемым механической причинности. Так, один из наиболее популярных современных философов Европы Анри Бергсон написал книгу о “Творческой эволюции,” в которой говорит о невозможности эволюции организмов без их активного действия как об идее современной европейской биологии. (У нас эти идеи развиваются и доказываются Бергсом в его работе по теории эволюции). В области психологической В. Вундтом со всей ясностью сформулирован закон “творческой психической причинности,” согласно которому в области психики взаимодействие психических элементов всегда дает нечто новое — цельное, не разлагающееся просто на сумму восприятий отдельных предметов или частей, ее составляющих, и не разложимое на них. Так, восприятие цельного музыкального аккорда есть нечто большее, чем сумма отдельных звуковых тонов, отлично от этой суммы, представляет собой нечто целое, обладающее особым качеством. Психика

¹⁰ В последнее время к этим выводам стала приходиться и советская психологическая наука, строящаяся, как известно, на базе рефлексологического учения И. П. Павлова. Так, крупнейший советский психолог С. Л. Рубинштейн подчеркивает в своей книге “Бытие и сознание” (1958) значение “субъективности” психики и роль внутренних факторов в развитии личности. Не только среда (фактор общественный) и наследственность (фактор биологический), но и спонтанность самой личности определяют путь ее развития. “Какие совершенные способы действия, какую совершенную технику не только физического, но и умственного труда не выработало бы человечество, каждый человек все же должен *сам* ею овладеть. От его *личных* данных будет зависеть, как он их освоит — в смысле темпов и уровня этого освоения, от его личных качеств будет зависеть, как — насколько творчески — он их будет применять и, тем более, то, какой вклад внесет он сам в дальнейший ход развития культуры, техники, науки, искусства, какие новые способы, методы в той или иной сфере человеческой деятельности, способные войти в общечеловеческий фонд, он создаст” (С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957. С. 304).

Этот вывод С. Л. Рубинштейна имеет очень большое значение и для педагогики. К аналогичным результатам пришла и грузинская психологическая школа, которая на ряде экспериментов создала понятие “установки” — внутреннего момента, предопределяющего характер того или иного мероприятия.

На почве чисто физиологической серии рефлексов к подобным же выводам пришел академик Анохин.

творчески перерабатывает отдельные восприятия, создает из них новое целое, которое всегда больше суммы своих частей. То, что называется “следствием,” здесь всегда больше своих причин.

В связи с понятием “творческой причинности” оказалась поколебленной и сама вера в безусловную, неизменную механическую необходимость, господствующую во всяком бытии, подчиненность всего неизменным, всюду автоматически действующим, неумолимым, общим для всех законам природы, исключаяющим значение индивидуальной воли, индивидуального действия. Возникает и развивается понятие об индивидуальных, своеобразных в каждом отдельном случае причинах, не покрываемых общими законами, или так наз. “постоянными причинами.” Закономерность индивидуальных причин, закономерная связь многообразных явлений при сохранении их многообразия определяется в новейшей науке *статистическим методом*.

Предмет статистики определяется в настоящее время как измерение или определение характеристики массовых явлений, “совокупностей,” внешне обособленных и не тождественных, но внутренне связанных по какому-либо признаку, называемому “сводным.” Он в неодинаковом количестве и неодинаковым образом дан в каждой единице этой массы, которая не есть сплошная, и та общая характеристика ее, которая дается в статистике каждой единице, не устраняет “возможности,” но имеет их в виду. Статистическая характеристика указывает лишь на численные отношения случаев, дает их как математическую равнодействующую, отмечает закономерность в численных отношениях.

В каждом отдельном случае мы встречаемся с определенными возможностями, которые не могут быть predeterminedены каким-либо постоянным общим законом или с внешней необходимостью предусмотрены. Нельзя с механической необходимостью определить, какая из этих возможностей реализуется. В особенности в человеческой общественной жизни в одних и тех же положениях, в одних и тех же условиях разные люди определяют себя по-разному в зависимости от своего характера, направленности своей воли, убеждений, всего своего психологического склада.

В одной и той же географической среде развиваются различные типы людей. По-разному воспринимается одна и та же природа (даже физические организмы по-разному реагируют на одинаковые природные условия, климат и пр.), одна и та же социальная обстановка, по-разному воспринимает горе и радость. Но в своем сочетании и взаимодействии эти различные возможности, различные индивидуально конкретные случаи в массе складываются в известную систему. В них обнаруживается правильная последовательность, закономерность, которая может быть выражена в известных численных соотношениях. Закономерность эта обнаруживается, таким образом, не внешне механически в каждом отдельном случае, а в “больших числах” (“закон больших чисел”), в сочетании и внутренней последовательности различных комбинаций разнообразных реализованных возможностей. В этом суть так называемой “статистической закономерности” в отличие от физико-математической (как она понималась до недавнего времени). Статистическая закономерность не исключает значения воли в истории и общественной жизни, реализации в ней разных возможностей.

Теоретики старого “позитивизма” и материализма и их позднейшие сторонники, правда, пытались совместить признание подлинной действительности одних и тех же общих и постоянных причин с методом статистики. Они утверждали, что постоянство “средних статистики” объясняется именно действием общих и постоянных причин, индивидуальные же особенности они объявляли действием “случайных причин,” с их точки

зрения не имеющих значения по существу, простыми “исключениями” из общих правил или даже просто мнимыми, простым следствием нашего незнания действительных причин. Исходя из этого, Кеттле развивал учение о “среднем человеке” как выражении общих законов, объявляя всякие отклонения от этого типа случайными аномалиями, не имеющими значения в массе. В настоящее время нет даже нужды долго останавливаться на критике этих потерпевших полное крушение в статистической науке теорий. Самое различие “постоянных и общих” причин от индивидуальных оказывается условным. Потрясения последних лет, сдвиги и кризисы в общественной жизни исключают возможность говорить о постоянстве “средних” или о каком-то “среднем человеке” вне времени и пространства (по существу представляющим олицетворение типа мещанина — обывателя современной Кеттле эпохи).

Самые так наз. общие причины оказывают различные действия на различных людей и в различных случаях. Засвидетельствованный статистикой основной факт конкретного многообразия явлений (в особенности в общественной жизни), наличие индивидуальных причин и возможностей, никак не может быть сведен просто к отдельным исключениям или объявлен только кажущимся. Между тем механистическое мировоззрение оказывается не в состоянии объяснить этот факт, по существу ограничиваясь лишь его игнорированием или отрицанием. Статистическая закономерность прокладывает себе путь через множество конкретных разнообразных случаев, осуществляется в них и через них. Это положение утверждается не только представителями идеалистических течений в статистике и теории познания (Леке, Чупров и др.), но и современным “диалектическим материализмом.” Энгельс, а за ним и современные представители ортодоксального марксизма, повторяют положение Гегеля о совершенной реальности “случая,” диалектической связи закономерности — случайности, “реальности различных возможностей,” о том, что самая закономерность и необходимость “проявляются” через массу случайных “возможностей.”

В последнее десятилетие статистический метод все более и более находит себе применение в естествознании (в физике — так называемая молекулярная статистика, применяющаяся при изучении строения атомов). В связи с этим утверждается мысль, что и в области явлений природы мы встречаемся со “статистической закономерностью” (а не однообразными, постоянными только законами), не с механической необходимостью, а с многообразными всевозможными случаями, правильность и закономерность которых обнаруживаются в массах по закону “больших чисел.” Отсюда рождается мысль, что так называемые общие и постоянные законы физической природы, действующие как будто с механической необходимостью, представляют лишь применение того же закона “больших чисел.”

С этой точки зрения, законы основаны лишь на знании возможной в условиях нашего опыта вероятности (основанной на очень большом количестве случаев), вполне достаточной практически для постоянных наших расчетов и выводов. Они являются, таким образом, не абсолютно, а лишь относительно постоянными в пределах нашего опыта и кругозора. При расширении круга наблюдаемых явлений за возможные в наших условиях пределы в бесконечность, в перспективе бесконечностей могут обнаружиться и явления, выходящие за пределы этих общих и постоянных законов, может обнаружиться и иной смысл законов в их отношении к бесконечному целому. Эти выводы определенно делаются как современной философией науки, так и современными представителями опытной физики. “Мы встречаемся в физике с большим числом так называемых “законов.” Спрашивается, каков их характер? Можно ли сравнить их с законами математическими, кото-

рые вообще говоря остаются верными при всех условиях, т.е. при всех значениях величин, входящих в формулировку этих законов. На этот вопрос мы должны ответить безусловно *отрицательно*... — пишет известный русский физик О. Д. Хвольсон (1934). — Если исключить единственное явление распространения лучистой энергии в пустоте, то оказывается, что вся *макрофизика* имеет дело с материей и притом всегда с такими ее количествами, которые содержат *колоссальное* число молекул, атомов и т.д. То, что мы наблюдаем или измеряем, относится *ко всей совокупности* и может оказаться совершенно неверным не только для отдельной, случайно избранной молекулы, но и для совокупности нескольких сот молекул.” Законы физики имеют характер законов статистических, “вся физика материи — статистической природы,” — делает вывод О. Д. Хвольсон.¹¹ “Нужно ясно сказать, что физика в ее современном состоянии не может более основываться на вере во всемогущую, на строгие точные науки опирающуюся причинность в материальной природе.” Сколько можно судить, большинство физиков не верит больше в лапласовскую формулу мира и в начало причинности, в том смысле чтобы все прошедшее и будущее определялось по однообразным, строго необходимым математическим законам состояния мира,” — пишет другой исследователь, который называет лапласовскую формулу (механической необходимости, не знающей исключения) лишь “логической надстройкой” и утверждает, что до сих пор обычное представление о принципе причинности, как абсолютно строгим законе природы, не имеет оправдания в опыте.

“Сам закон причинности, понимаемой как совершенная обусловленность будущего настоящим и прошедшим, в своей до сих пор обычной форме ставится под сомнение,” — утверждает и Гейзенберг, который с большой силой развивает эти выводы. Отсюда развитие специальной отрасли, “молекулярной статистики,” на которой основываются главнейшие обобщения атомной теории. Связь между атомами не механическая, а связь внутренней согласованности, координации действий, выражаемой в статистическом понятии “корреляции.”

“Если проникнуть в глубь физических законов и осветить их до их элементарных предпосылок, они обнаруживаются как статистические правильности и во многих случаях оказывается доказанным, что они теряют свою значимость для малого пространства и времени.”

И в области живой жизни, и в области социальной, и в физических явлениях правильности могут не обнаруживаться при малом числе явлений. В основе физических законов, с этой точки зрения, лежит тот же статистический закон “больших чисел,” который обнаружен был прежде всего в области явлений человеческой жизни. Этот статистический, а не безусловно механический характер закономерности находит себе точное экспериментальное подтверждение в опытах.

Наиболее яркие примеры этого статистического характера физической закономерности можно привести из области “кинетической теории газов.” С кинетической точки зрения, газ представляется в виде роя мельчайших частиц, находящихся в хаотическом прямолинейном движении, направление и скорость которого обнаруживается лишь столкновением частиц между собой. То, что газ, заключенный в сосуд, производит давление на стенки сосуда, объясняется непрерывными ударами молекул газа о стенки. Существует закон, утверждающий, что все части всех стенок сосуда подвергаются одинаковому давлению, что означает, что одинаковые по величине части поверхности стенки подвергаются

¹¹ Хвольсон О. Д. Физика наших дней. 1928. С. 323-324.

за одинаковые промежутки времени одинаковому числу ударов (на основании этого вычисляется плотность газов и их температура).

Возьмем квадратный сантиметр поверхности. В минуту произойдет неизмеримо колоссальное число ударов. Если возьмем другой кв. см. за другую минуту, то мы, несомненно, получим несколько другие числа ударов. Но относительная разность будет ничтожно мала и, конечно, на опыте обнаружена быть не может.

Если мы будем далее уменьшать постепенно площадь и долготу времени, то в известный момент уменьшения относительная разница в количестве ударов будет все более и более обнаруживаться, и тем самым будут обнаруживаться и колебания плотности (без внешней причины). Это будет значить, что давление газа в различных частях поверхности и притом в один и тот же промежуток времени неодинаково. В одной и той же части в различные промежутки времени также давление неодинаково.

Наконец, если мы возьмем 1 000000-ную долю кв. мм. и 110000-ную долю секунды (при которых в среднем должен быть один удар), то в действительности в один из таких незначительных промежутков времени может не произойти удара, в другой — один, два, три, а может быть изредка и большее число ударов. Закон одинаковости давления во всех местах практически оказывается верным лишь для “известной величины давления,” т.е. для не очень малой части поверхности стенки и для не очень малого промежутка времени. Он относится лишь к статистическому среднему из огромного числа ударов, различных для разных, очень малых частей поверхности и для очень малых промежутков времени.

Другой пример относится к области световых явлений, к учению о “спектральных линиях.” Согласно закону “убывания яркости спектральных линий,” в каждой серии первая линия — наиболее яркая, между тем как яркости дальнейших линий постепенно убывают. Уменьшение яркости спектральных линий определяется числом атомов, в которых происходит падение электронов с одной орбиты на соседнюю за какой-либо определенный промежуток времени. Если бы мы могли наблюдать свечение нескольких десятков или даже сотен атомов и притом за отдельные чрезвычайно малые промежутки времени, то оказалось бы, что для различных групп атомов отношение яркости спектральных линий было бы совершенно различное, а для каждой группы менялось бы при каждом переходе от одного кратковременного наблюдения к другому. О законе распределения яркости не могло бы быть и речи. Закон верен только для весьма большого числа атомов и для весьма малого промежутка времени. Мы имеем закон статистический. (Примеры взяты из книги: *О. Д. Хвольсон. Физика наших дней. 1928, См. также Галь А. Физическая картина мира по данным новой физики. 1924).*

Физики могут привести и много других примеров. “Постоянство” законов физики (относительное), возможность безошибочно руководствоваться ими на практике связаны с тем, что даже в самых малых отрезках явлений, которые доступны непосредственному наблюдению, мы встречаемся с действием такого большого количества первичных элементов (электронов, молекул), при котором различные индивидуальные комбинации этих электронов повторяются и замыкаются в определенную систему (согласно закону больших чисел). Сила тяготения и другие силы оправдывают потребность в причинности, так как они в отрезке явлений, данном в пределах нашего опыта и действительности, действуют принудительным образом, но отсюда мы еще не имеем основания ни для того, чтобы рассматривать их законы как действительные при всяких обстоятельствах, даже в отношении малого времени и пространства, ни приписывать им универсальное значение.

Изменение физического мировоззрения является следствием не каких-либо отвлечен-

ных философских течений или внешних науке факторов, а, главным образом, следствием новых опытных данных, тех открытий в строении материи, которые были сделаны в физике и химии, благодаря новым средствам исследования и громадному расширению сферы исследуемых явлений. Основное значение при этом имела новая атомная теория и открытия в области строения атома. Атом, долгое время считавшийся первичным элементом, оказался сложным явлением, состоящим из колоссального количества мельчайших частиц — электронов. Открылся новый мир бесконечно малых явлений — микрокосмос, лежащий в основе того, что называлось до сих пор материей, — первоисточник ее. Исследования природы этих бесконечно малых элементов обнаружили в них отсутствие каких-либо обычных признаков вещественности, пространственности, осязаемости. Их природа обнаруживается в электромагнитной энергии и движениях различной скорости и силы. В основе того, что называлось веществом, субстанцией, лежат, таким образом, невещественные первоэлементы. “Я категорически утверждаю, — пишет Галь, — что понятие субстанции сыграло свою роль в физике. Физика должна освободиться от протяженной субстанции. Материя понимается теперь не как субстанция, а как динамическое действие, как понимал ее классический философ динамического представления о мире Лейбниц. Но Лейбниц был метафизик, а современная общая теория атома дает возможность лейбницеvскую динамическую теорию основать на точных данных.” “Материальные частицы, — продолжает он, — не являются пунктом в пространстве и вообще не представляют ничего пространственного, не обнаруживаются в пространственной среде, как в поле своей деятельности. В этом отношении имеется аналогия с “Я,” действия которого, хотя оно само непространственного рода, через тело совершаются в определенном месте мирового пространства.” Материя в современной физике, — говорит этот же исследователь, — рассматривается как деятель (“агент”), существо которого лежит по ту сторону пространства и времени. Этот, состоящий из бесчисленных и субстанционально не связанных индивидуумов (атомов), деятель мы называем *материей*, поскольку рассматриваем его как причину расположенного в пространственном мире начала. Его (деятели) внутренние свойства можно с таким же основанием назвать творческой жизнью и волей, как и материей.”¹²

Теория относительности Эйнштейна, показавшая относительность пространства и времени, и квантовая теория света дали новое твердое основание этим выводам. Материя не заключена в пространство, она наполняет его не пассивно, а через свою активность. И эта активность, поскольку она должна быть активностью, не вмещается в формулы математической необходимости.

“Математическая необходимость” исключает действие и значение качественного своеобразия, как бы отвлекается от него. Между тем, как определенно утверждает атомистическая теория, бесконечно малые простейшие элементы атома обладают индивидуальностью и своеобразием, и нет двух элементов, вполне тождественных друг другу. “Квантовая теория” говорит о “способности элементарных изменений в материи,” их целеустремленности. Но если это так, то к ним применима не механическая необходимость, а лишь та закономерность и правильность, которая открывается (так же, как и в области индивидуально своеобразных явлений социальной жизни) лишь “статистическим методом.”

В этом и заключается существенное различие старого и нового атомизма: старый атомизм относится исключительно к этой пространственно-временной сфере, в то время

¹² К этим же выводам приходит и современная философия — Э. Гарманн, Н. О. Лосский. См.: *Лосский Н. О.* “Материя в системе органического мировоззрения.”

как новый атомизм ставит материю над пространственно-временным бытием. Мир в пространстве и времени, “мир вещей,” материя новой физики, в отличие от старой, *невещественны*. Они так же мало являются вещами, как мало являемся предметами мы сами. Действительность, стоящая над временем и пространством, также поддается физическому эксперименту, только он основывается не на причинной необходимости, а на статистической правильности, как и социальные проявления личной жизни являются предметом статистики. Старый атомизм верил в лежащие как бы в последней основе всякого предмета неизменные маленькие тельца, из комбинаций которых состоит мир. Новый атомизм открывает новый свет. Что в порядке естественном рассматривалось как последнее, есть предпоследнее для действительной природы; открывается первое начало, лежащее за этими последними фактами. Последняя действительность есть не вещи, а жизнь.

В действительности, в движении первичных элементов нет ни механической необходимости, ни простой случайности. В больших массах этих движений мы видим согласованность. Сумма и индивидуальное действие их слагается в конечном итоге в систему. Эту системность внутреннего согласования мы находим во всех формах физических и химических явлений. Классическим выражением системности, разумности развития физического мира является, например, периодическая система химических элементов, открытая Менделеевым, согласно которой химические элементы располагаются по определенному закону от сложных к простым периодам, рядами или группами, в которых повторяются исходные первичные свойства элементов. На основе периодической системы элементов можно было предсказать появление новых элементов, которые не были еще известны, но предполагалось, что они должны быть в данной группе явлений, и они были впоследствии обнаружены.

Новый атомизм, вскрыв структуру атома, обнаружил, таким образом, своеобразную, далеко не вещественную, скорее подобную духовному, нежели материальному, природу этого атома и, следовательно, природу самой материи, поскольку последняя имеет атомное строение.

Проблема чуда.

Последний пункт, в котором усматривается противоречие науки и религии, есть вопрос о возможности чуда. Вопрос этот для многих оказывается камнем преткновения. Если существует определенный естественный порядок в мире, то каким образом оказывается возможным чудо? Так ставится вопрос в вульгарном сознании. Причем заранее предполагается: 1) что чудо противоречит наличности порядка и закономерности природы, устраняет возможность его; 2) что чудо представляет собой действие произвольное, лишенное разумных оснований.

При таком представлении чудо, естественно, оказывается в противоречии с разумным познанием и лишенным смысла. Однако это вульгарное понимание не имеет ничего общего с христианским понятием чуда, которое раскрывается в Св. Писании, и в святоотеческих творениях, и в священном предании.

В христианском понимании чудо не может отождествляться ни с “противоестественными явлениями,” ни с магическими действиями, пытающимися произвольно воздействовать путем “скрытых,” “окультных сил” на естественное явление. В чудесах, с христианской точки зрения, проявляется *закономерность высшего порядка*. Чудеса, в христианском понимании, так же, как и “естественные законы,” положенные в основании бытия твари, входят в план мировой истории, являются обнаружением единого промысла о

мире. Чудо не противостоит естественности, но сверхъестественно (что далеко не одно и то же), оно выходит лишь за пределы данной ограниченной плоскости, данного ограниченного плана бытия. Если мы нарочно замкнем себя в этой плоскости, то мы не увидим чуда. Но то, что представляется как чудо в данной плоскости, является внутреннее неизбежным и разумным в высшей плоскости, в высшем плане бытия. Оно есть чудо лишь в том смысле, в каком всякое новое появление чего-нибудь, как необычайное, ранее невидимое, поражает нас, удивляет или заставляет “чудиться.”

“Если мы, — говорит по этому поводу Н. Д. Кузнецов, — забыв о результатах всемирного процесса в целом, будем следить за различными его стадиями, то каждая из них представляется чудом, как проявление первого живого организма из неорганической природы, как затем появление первого духовного человека, первенца из мертвых, было чудо.”¹³ В чуде мы имеем прежде всего *действие высшего начала бытия на низшие ступени его*. Такое *воздействие высших ступеней на низшие* мы встречаем постоянно и в пределах наблюдаемой нами природы. Действие живого на неживое, психического на физическое, пробуждение и действие сознания представляют собой наблюдаемое в повседневном опыте обнаружение действия высшего на низшее — “чудо в природе.”

Только самое плоскостное, упрощенное мировоззрение может представлять себе все мировое бытие как однозначную, однородную, механически соединенную сумму частей. Такое представление о мире, характерное для старого механистического материализма, несовместимо с современным состоянием науки, при котором уже невозможно просто свести живое к мертвому, психическое к физическому, сознательную жизнь к животной и т.п. и распространить на всю область бытия одну и ту же закономерность, соответствующую наиболее примитивной ее ступени. И наблюдаемый обычным опытом мир природы раскрывает различные ступени бытия, возвышающиеся одна над другой при внутренней их связанности. Эти различные ступени бытия имеют каждая свою своеобразную закономерность и также закономерно взаимодействуют между собой. При этом воздействии высшей сферы на низшую не разрушаются и не уничтожаются законы природы, действующие в низшей, а только преодолеваются в своей ограниченности, получают иное направление и иной смысл.

Воздействие, например, психики на физическое не устраняет законов физических, но, пронизывая их новым началом, дает им иную направленность, чем если бы этого соприкосновения сил не было.

Когда человек сознательно воздействует на силы природы, когда он, например, останавливает движущееся тело, или приводит в движение находящееся в покое, или бросает семена в землю при посеве, или когда он силою и волею воздействует на собственные физиологические явления (преодолевает утомление, борется со сном и пр.), он не нарушает и не отменяет этим законы, а дает им только другое направление, определяет их действие в соответствии с законами своей мысли и воли.

Видоизменение действия природы в известной плоскости, преодоление обычного хода ее процессов совершается в силу самого соприкосновения ее с другой, высшей плоскостью бытия. Уже в пределах наблюдаемой в обычном опыте природы мы встречаемся, таким образом, с наличием разных ступеней и планов бытия и возможностью воздействия высших планов на низшие, определяющего и изменяющего направление действующих в этой низшей сфере сил и законов.

¹³ Кузнецов Н. Д. Христианская идея Воскресения (рукопись).

Нет, однако, никаких оснований, с точки зрения разума, ограничивать все возможное бытие областью, данной нам в обычном опыте природы. Естественная наука может и должна ограничивать себя изучением законов и процессов именно этого мира в силу самых средств, которыми она располагает, и в силу самого существа своих задач. Но это не значит, что она имеет силу отрицать возможность существования иных, высших планов бытия, которым соответствует иная, высшая закономерность и разумность. Для этого отрицания нет никаких логических предпосылок. Больше того, такое утверждение, такое ограничение возможного бытия данной нам “здесь и теперь” замкнутой областью природы свидетельствует о такой же ограниченности горизонта, какая выражалась, например, в до коперниковской, так наз. птоломеевской системе, считавшей нашу земную планету единственным физическим центром всего мира. Современная наука уже должна была признать перспективу бесконечности в мире физическом. Астрономия открывает “бесконечность вверху,” мир бесконечно больших величин; современная нам физика обнаруживает “бесконечность внизу,” мир бесконечно малых, мельчайших элементов, живущих и движущихся в каждом мельчайшем самом по себе атоме. Нет основания ограничивать эти перспективы бесконечности плоскостью одних чисто физических явлений и отрицать над нею духовную бесконечность — бесконечность высших планов бытия. Если же нет основания отрицать бытие духовного порядка, высшего, в сравнении с данным во внешнем опыте планом бытия, то нет и основания отрицать возможность соприкосновения с ним и действия его на данный нам в опыте план бытия. Этим не уничтожается и не устраняется закономерность данной природы. Она приводится только в связь и взаимодействие с высшей разумностью и закономерностью, дающей законам то направление, которое нужно для высшей цели Провидения.

Евангельские чудеса и исцеления, по существу, означают преображение и возрождение душевного и физического бытия в силу соприкосновения с источником жизни духовной во Христе. Все исцеления в Евангелии связаны с силой веры, духовным возрождением и искуплением, победой над грехом и его следствиями. Это исцеление и возрождение — следствие прикосновения к источнику высшей, абсолютной жизни во Христе, действие источника жизни на то, в чем жизнь поражена или ослаблена.

На примере евангельских чудес мы переходим уже от “чудесного в природе,” от чуда в широком смысле слова к чуду в собственном смысле, к тем особым чудесным явлениям, о которых повествует Св. Писание. Воздействие высшего начала на низшее, необъяснимое и не выводимое из законов низшего и, с точки зрения последнего, — чудесное, мы видим постоянно в окружающей жизни самой природы. Весь мир преисполнен чудес. Но эти явления совершаются на наших глазах постоянно, входят в обычный порядок жизни и потому перестают казаться “чудесными” (удивительными — от слова “чудиться,” удивляться) в наших глазах, если только мы не углубляемся в сущность этих “мировых загадок.”

Обычным сознанием, как чудеса в собственном смысле, воспринимаются явления и события необыкновенные, выходящие из круга установившегося видимого порядка. К таким явлениям относятся библейские и евангельские чудеса и, прежде всего, чудо Боговоплощения и Воскресения. “Иде же бо хочет, побеждается естества чин,” говорится об этих чудесах в “Каноне” Андрея Критского. Здесь мы встречаемся с непосредственным действием высшей силы на низшую, но действием чудесным, имеющим особое значение... Чудеса в этом собственном смысле, хотя в них и продолжается и “побеждается” обычный “чин естества,” не являются случайными или произвольными обнаружениями высшей си-

лы (такими представлялись они лишь в нецерковных течениях, например, в апокрифических Евангелиях, у гностиков).

Характерной чертой чуда в христианском понимании является обнаружение в нем высшего смысла, устремление всех обстоятельств его к высшей цели, в конечном итоге — цели спасения мира и человека. Они имеют и глубочайший нравственный смысл, так как направляют сознание и волю всего человека к высшей цели, как бы напоминают о ней и указывают на нее. В этом смысле они называются в Св. Писании только “знамениями” (знаками). Направлением чуда к добру, к высшей цели, высшей разумностью отличаются истинные чудеса от ложных.

В основе всех христианских чудес лежит дело спасения (отсюда в Евангелиях иногда называются чудеса “делами”: *Дела, которые Я творю, свидетельствуют о Мне*) через жертвенное нисхождение Божества к человеку — Боговоплощение, “Чудо всех чудес” — Бог явился во плоти. Все остальные христианские чудеса тесно связаны с великим делом любви Божией и обусловлены им. Но именно через явление Бога во плоти, по христианскому мировоззрению, совершается победа жизни над смертью и полагается основание грядущему преображению мира и человека, дающему высший разумный смысл жизни всей твари. Порядок природы и в чрезвычайных явлениях Божественного Промысла не нарушается и не упраздняется, а лишь преодолевается в своей ограниченности действием высшей силы, поднимается на более высокую ступень. Не может служить разумным аргументом против чуда в этом смысле его необычайность для ограниченного опыта повседневной жизни.

Во-первых, и современное научное мировоззрение, как говорилось выше, в главе о закономерности природы, не может отрицать возможность явлений, выходящих из ряда обычных (самые законы природы основаны не на безусловной необходимости, не знающей никогда отступлений, а только на наибольшей вероятности) по закону больших чисел, обнаруживающихся в среднем на массе случаев, что не исключает индивидуальных отступлений.

Во-вторых, чудесность заключается не во внешних явлениях самих по себе; часто эти внешние обстоятельства и факты, сопровождающие чудо, взятые отдельно, не представляют из себя чего-нибудь необыкновенного, как, например, нет ничего необыкновенного в том, что рыба попала на закинутую удю и во рту у нее был найден статир (Мф. 17:27) или что сеть рыболовов наполнилась рыбами (Ин. 21:6), а в их внутреннем смысле, в их направленности, сочетании с определенной высшей целью. А эта внутренняя духовная сторона чуда воспринимается духовным опытом, духовным просветленным взором, выходящим за пределы чувственной ограниченности “плоти и крови.”

Внешнее чувственное зрение может, таким образом, усмотреть лишь внешнее сочетание внешних физических проявлений чудесного события. Тот, кто живет только в мире этого внешнего опыта, для кого нет ничего, кроме “здесь и теперь,” кроме ограниченных рамок чувственной стороны жизни, не увидит и существа чуда. Он или не увидит в нем ничего необыкновенного или заметит только внешнее событие, которое он не может объяснить, но не чудо как действие высшего порядка. Оттого, действительно, чудеса, совершающиеся во все времена и эпохи, не замечаются и не воспринимаются “осуетившимися” людьми или только раздражают их выходом из обычной колеи их жизни. Но эта ограниченность восприятия одних не может опровергнуть действительность факта духовного восприятия, духовного опыта других и не дает никаких оснований утверждать невозможность чуда.

Конечно, разумно-логически можно доказать лишь возможность чуда и устранить вопрос о возможности какого-либо противоречия научному познанию. Наука, не выходя из собственных пределов, не может разрешить проблемы чуда, как проблемы, выходящей из плоскости, доступной ее рассмотрению, но именно в силу этого она не может с каким-либо основанием и отрицать его. Воспринять же действительный смысл чуда как действия высшего порядка можно только через причастность к жизни этого высшего порядка, через духовное видение.

Теория эволюции и религиозное мировоззрение.

Наряду с вопросом о происхождении мира обычным возражением против христианского мировоззрения выдвигается теория эволюции, и в особенности в той ее форме, которую она получила в учении Ч. Дарвина. Учение Дарвина о происхождении видов и о происхождении человека уже давно сделалось самым затасканным, самым избитым аргументом “воинствующего атеизма.” Чтобы разобраться в попытках противопоставить теорию эволюции религиозному мировоззрению, необходимо прежде всего отграничить вопрос о самой идее развития в мире природы от специфических особенностей дарвинизма и его различных толкований.

Делается обычно голословное и ни на чем не основанное утверждение, что *будто бы религиозная точка зрения исключает возможность развития*, что эволюция противоречит христианскому учению о творении мира. Трудно представить себе, в каких источниках, в каких положениях христианского вероучения можно было бы найти хотя бы намек, дававший основание для таких утверждений. Напротив, легко показать, что именно на почве христианского мировоззрения может возникнуть самая идея развития, что только на почве христианства она получает действительно разумный смысл и внутреннее основание. Древний языческий мир не знал этой идеи, чужда она была, как остается чуждой и сейчас, религиозно-философским мировоззрениям Востока (индуизму и буддизму). Нехристианский Восток знает лишь круговорот вещей, циклически повторяющееся движение (“идея вечного возвращения”). Древняя Греция и античный мир вообще, исходящий из языческих пантеистических представлений, мыслил себе мир как замкнутое ограниченное целое, которому некуда идти и некуда развиваться. Только в библейско-христианском учении о творении мира и об отношении мира к Богу открывается смысл и жизненная необходимость идеи развития. По христианскому учению, мир создан Божественным Разумом, дабы подняться до причастности абсолютному, божественному совершенству. Эта причастность не дается извне, а достигается путем внутреннего свободного усвоения, свободного восхождения твари к Творцу. Вся жизнь твари получает смысл именно как путь к восхождению, как путь к абсолютному совершенству. Вся жизнь земного шара, вся жизнь человека, с христианской точки зрения, есть постоянное движение, развитие, конечной целью которого является “преображение мира,” создание “нового неба и новой земли,” где будет “Бог всяческая во всех.” Христианская идея свободы, свободного восхождения твари к Божеству и необходимость, вытекающая отсюда, возрождения и преобразования через свободное приобщение Божеству — делают религиозно осмысленной, религиозно необходимой идею развития мира и человека, идею истории. Можно сказать, что христианство, и именно церковное христианство, насквозь исторично, — вся миссия Церкви есть историческая подготовка Царства Божия.

Основы христианской догматики исключают всякую мысль о противоречии между христианским мировоззрением и самой идеей развития.

С другой стороны, представляется весьма затруднительным понять и осмыслить идею эволюции без предпосылок религиозных в конечном основании. В понятии “эволюции” содержится не простое хаотическое движение без порядка, без начала и конца, без определенного направления, системы и смысла. Эволюция есть развитие в каком-то направлении, от чего-то к чему-то и для чего-то. Она полагает направленность и, в конечном итоге, какую-то осмысленность и целесообразность. Развитие есть восхождение от низшего к высшему. Если в основе бытия нет абсолютного начала и абсолютной цели, то не остается места и для развития. Нет возможности различать высшие и низшие степени, если нет основания для оценки, а это основание можно получить, если есть конечная цель, конечный смысл самого развития.

Если самая идея эволюции не представляется, таким образом, чуждой христианскому сознанию или противоречащей ему, то остается вопрос: не становится ли в противоречие христианское мировоззрение с теми представлениями об эволюции в природе, которые установились в современной науке? В качестве современного учения об эволюции, противоположаемому религиозному мировоззрению, выдвигается обыкновенно *дарвинизм*. Чтобы ответить правильно и ясно на этот вопрос, необходимо отчетливо различать:

1. Тот научный опыт, на котором пытается обосноваться современная теория эволюции.
2. Дарвинизм как одну из научно-естественных гипотез.
3. Различные попытки философского истолкования дарвинизма и использования его для того или иного жизненного мировоззрения, в частности, атеистического.

Дарвинизм не является единственной научной гипотезой, пытающейся объяснить тот научный опыт, который имеется в отношении эволюции в живой природе. Имеются и другие, существенно отличные попытки, исходящие из других начал (ламаркизм, теория Вейсмана и др.). Основные, положения специально дарвиновской теории эволюции в общих чертах сводятся к следующему:

а) Существующее многообразие видов в растительном и животном мире произошло из небольшого числа первичных видов. Виды не есть что-либо постоянное, они развиваются, дифференцируются.

б) Развитие видов определяется их борьбой за существование и “естественным отбором” в этой борьбе. В борьбе за существование выживают более приспособленные к внешней среде организмы, менее приспособленные погибают и уступают место более сильным. *Происходит естественный отбор*: те или иные изменения, возникшие в организме (Дарвин не дает объяснения самому возникновению этих явлений, говоря о них как о случайных), если они окажутся целесообразными в смысле приспособления к внешней среде, если они дают преимущество в борьбе за существование, закрепляются естественным отбором. Организмы, виды, получившие такие изменения, выдерживают естественный отбор, выживают и *передают по наследству* полезные свойства. Создается таким путем новый вид. Закон наследственности закрепляет полезные свойства за данным видом.

в) Человек не представляет собой исключение среди других видов в отношении своего происхождения. Человек как особый вид развивается из более примитивного вида, который можно характеризовать как “человекообразную обезьяну.” Обезьяна и человек со стороны животной, биологической имеют общего предка. Закон борьбы за существование и естественный отбор определяли возникновение и биологическое развитие человека.

В настоящем развитии эволюционной теории был выдвинут ряд существенных возражений против отдельных положений дарвиновской теории (ряд существенных поправок к ней: теория мутаций де-Фризе, теория Негели и ламаркизм).

В особенности в последнее время подвергаются сомнению основные положения дарвинизма и самый метод его и делаются попытки построения теории эволюции, исходя из других начал (Дриш, современные неоламаркисты, Берг с его теорией “ногогенезиса”). Указывается на односторонне механистический характер процесса развития видов у Дарвина, на преувеличение значения борьбы за существование и естественного отбора, наконец, на случайный характер изменений. Наряду с борьбой за существование в природе отмечалась своеобразная “кооперация,” сотрудничество в животном мире, солидарность рода. На этот факт указывает Кропоткин (“Взаимопомощь среди животных и людей,” 1904) и Берг (“Борьба за существование и взаимная помощь,” 1922). Определенно подчеркивал его в свое время Энгельс. “До Дарвина, — писал он, — его теперешние сторонники подчеркивали как раз гармоническое сотрудничество в органической природе. Но лишь только было признано учение Дарвина, как эти самые люди стали повсюду видеть только борьбу. Обе эти концепции правомерны в известных узких границах, но обе одинаково односторонни и ограничены. Взаимодействие мертвых тел природы включает гармонию и столкновение; взаимодействие живых существ включает сознательное или бессознательное сотрудничество, а также сознательную и бессознательную “борьбу.” Нельзя даже в растительном и животном мире видеть только одностороннюю “борьбу.” Но современное ребячество подводит все многообразие исторического развития и усложнения жизни под одностороннюю и тощую формулу “борьбы за существование.” Это значит ничего не сказать, или и того меньше.”¹⁴

Указывалось многими критиками, что естественный отбор может объяснить лишь выживание приспособленного вида, а не самый процесс приспособления и изменения вида. В борьбе за существование организм, приобретший какое-либо свойство, приспособляющее его к среде, полезное ему для жизни, получает преимущество перед другими, выживает в естественном отборе и закрепляет свои полезные свойства путем наследственности. Это понятно. Но остается, по Дарвину, совершенно непонятным и необъясненным, откуда получаются сами полезные изменения? Дарвин называет приобретение организмом новых свойств *случайным* и признает невозможность объяснения этого факта со своей точки зрения. Критики указывают на невозможность понять данные изменения, самый процесс приспособления, оставаясь при механических представлениях о пассивной роли самого организма. Выдвигалась в противовес идея активного участия организма в процессе эволюции (теория мутаций де-Фризе, неоламаркизм), теория ногогенеза, или “автогенеза,” т.е. активного взаимодействия организма со средой. Внутренний, творческий фактор получает, с этой точки зрения, существенное значение (идея творческой эволюции), отсюда и развитие получает черты целесообразности.

В вопросе о происхождении человека указывалось на неудачу попыток найти действительно переходный тип между человеком и обезьяной, на какие-либо следы этого перехода.

Исход полемики, однако, ни в какой мере не может отразиться на обосновании христианского мировоззрения. Его основы не зависят от правильности или неправильности тех или иных естественнонаучных гипотез (если они остаются в пределах только есте-

¹⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1936. С. 36.

ественнонаучных), в частности, и дарвинизма. Критика дарвинизма со стороны естественнонаучной — дело самой естественной науки. Поскольку дарвинизм остается в пределах только тех фактов, на которых он хочет основываться, он не может противоречить религии в силу разных плоскостей постановки вопроса. Противоречат христианскому мировоззрению лишь попытки создать особое “дарвинистическое мировоззрение” (представителем таких попыток у нас является Тимирязев), претендующее на разрешение конечных вопросов бытия, на разрешение религиозных проблем путем гипотезы, взятой из частной области знания. Иначе сказать, дарвинизм может противоречить христианскому мировоззрению, когда он выходит за пределы естественнонаучного опыта, становится в плоскость метафизики и в этой плоскости используется (более или менее произвольно) враждебными христианству течениями.

Эта постановка вопроса, вытекающая из правильного понимания взаимоотношений религии и науки, до сего времени часто недостаточно усваивается представителями как естественнонаучного знания, так и христианской апологетики. Апологеты христианского мировоззрения нередко делают ошибку, ставя в зависимость истинность христианского учения от правильности или неправильности тех или иных естественнонаучных гипотез, в частности дарвинизма. Незаметно в попытках опровержения дарвинизма с апологетическими целями религиозная постановка вопроса смешивается с естественнонаучной, религиозно-философские проблемы подменяются биологическими. Естественнонаучные гипотезы сменяются в зависимости от уровня науки, от различных изменчивых течений мысли и жизни — основные мысли религиозного мировоззрения вытекают из вечных начал жизни и духа, и ставить их в зависимость от опровержения или доказательства фактов и гипотез, выдвигаемых частными областями человеческого знания, было бы коренной ошибкой. В частности, если рассматривать дарвиновское учение о происхождении видов только в плоскости естественнонаучной, не переходя логических границ этой плоскости, возможно найти в нем противоречия с точки зрения биологических фактов, но нельзя найти таких положений, которые можно было бы логически правильно противопоставить Истинам христианского вероучения. Так смотрел на свою теорию, прежде всего, сам Дарвин. В своем основном произведении “Происхождение видов” он прямо и определенно предостерегал от каких-либо попыток делать антирелигиозные выводы из его теории. Теория эта, по его утверждению, совместима с христианским учением о творении так же, как и всякая другая биологическая теория происхождения видов.

Дарвин утверждает даже, что, по его мнению, психологически его теория располагает к признанию величия Творца. “Есть величие, — говорит он, — в этом воззрении, по которому жизнь и ее различные проявления Творец первоначально вложил в одну или в ограниченное число форм.”¹⁵

¹⁵ Подобные мысли Дарвин неоднократно высказывал и в других своих сочинениях и письмах: “Я абсолютно не имел в виду писать в атеистическом духе.”.. “Я совершенно согласен с вами, что мои воззрения не являются непременно атеистическими” (из писем к Д. Грею). “В самые крайние моменты колебаний я никогда не был атеистом в том смысле, чтобы отрицать существование Бога” (из писем к Фордсу). “Таинственный вопрос о начале всех начал для нас неразрешим, и я, со своей стороны, должен удовлетвориться скромным уделом агностика” (из автобиографии). В антирелигиозной литературе делается иногда попытка истолковать агностицизм Дарвина и агностицизм вообще как “скрытый стыдливый атеизм” (см. напр.: Гурев “Дарвинизм и атеизм,” стр. 197). Здесь допускается очевидная передержка. Логически атеизм и агностицизм (учение о рациональной непознаваемости конечных начал бытия) не имеют между собой ничего общего. Из того, что признается принципиально неразрешимым для рассудка вопрос о Боге, творении и пр. никак не следует, что нет Бога или не было творения.

В самом деле, какие биологические выводы Дарвина (если бы даже они были признаны вполне верными) могут встать в противоречие с истинами христианского вероучения? Самая идея эволюции, развития видов, как было показано выше, не может рассматриваться как противоречащая христианскому учению о творении мира.

Указывают на противоречие дарвинского учения о борьбе за существование и естественном отборе религиозным представлениям о разумной целесообразности творения, о “мировой гармонии.” В этом случае по недоразумению приписывают христианству учение об “абсолютной гармонии” мира, находящегося еще в процессе своего развития. Такие представления свойственны различным философско-пантеистическим учениям, но менее всего христианству.

Наивный оптимизм, отрицающий существование зла, несовершенства и противоречий в мире, чужд христианскому воззрению. Христианское учение утверждает, что в основе мирового бытия лежит разумное возникновение и разумный смысл мира. Но именно этот разумный смысл твари, по христианскому учению, предполагает свободное развитие, свободный путь восхождения к Божественному Разуму. Совершенство не дается механически, не навязывается извне твари (тогда оно не могло бы быть усвоено ею, стать действительно внутренне свойственно ей), а достигается ею путем свободного развития.

Мир развивающийся тем самым еще не обладает абсолютным совершенством, а лишь идет к нему. Христианство не отождествляет мир с Богом, как пантеизм. Лишь в Боге содержится полнота всего и абсолютное совершенство, всякая же тварь обладает “потенциями,” лишь задатками совершенствования: Царство Божие есть завершение мирового процесса. Отсюда наличие несовершенства во всякой твари.

Далее, как указывалось, это развитие твари может быть, с христианской точки зрения, только свободным. Отсюда возможность для твари определять себя и на пути добра, и на пути зла, возможность греха. Зло в мире, по христианскому воззрению, — следствие греха. Христианское учение определенно говорит о факте грехопадения, факте первородного греха человека, в силу внутренней связанности всего бытия, распространившегося в своих последствиях и на тварь. *Ибо 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. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне* (Рим. 8:19-22). Следствием греха и зла является и наличность в мире, в данном его состоянии, элемента дисгармонии и противоречия. Эти проявления зла изживаются и побеждаются окончательно лишь в завершении процесса развития, лишь тогда достигается абсолютная гармония бытия. Разумность и целесообразность в мировом бытии и в настоящем его состоянии является лишь относительной, она проявляется лишь как возможность развития. Наличие борьбы за существование в непретворенном еще мире, носящем на себе следы греха, вполне объяснима и понятна с точки зрения христианского мировоззрения.¹⁶

С другой стороны, в самом естественном отборе, даже и при том преувеличении его

Если мы что-либо не знаем или не можем объяснить — это никак не значит, что этого нет. Кроме того, неразрешимость вопроса здесь и имеется в виду лишь с рациональной точки зрения. Отсюда никак не исключается возможность восприятия бытия Божия в сверхрациональном духовном опыте.

¹⁶ Как выше указывалось, факты борьбы за существование односторонне подчеркнуты Дарвиным. Столь же несомненные факты сотрудничества и солидарности в мире природы оставлены без внимания дарвинизмом.

роли, которое мы находим в дарвинизме, несомненно обнаруживаются элементы конечной целесообразности. Если и естественный отбор влечет за собой развитие и совершенствование видов, согласование с окружающей средой и порядком жизни природы, если это прогрессивный фактор, то это уже не простая бессмысленная *случайность*. Когда Дарвин говорит о *случайном* характере приспособления, случайном возникновении полезных изменений, то, по существу, этим выражением “случайный” Дарвин обозначил лишь неизвестность ближайших причин этих изменений, а не отсутствие каких-либо внутренних оснований. “Хотя каждое изменение, — говорит он, — определяется известной причиной, хотя оно подчинено строгим законам, однако же нам так редко удается проследить эту причинную связь, что мы готовы назвать их даже случайными.” Выше указывалось, что ссылки на “случайное” происхождение целесообразности и на диалектику “случайного” и “необходимого” ничего по существу не говорят и не объясняют. Если известный круг “случайных” сочетаний (при большом количестве их) дает в конечном итоге целесообразный результат, то, значит, в основе этих “случайных” сочетаний проявляется известная система, внутренняя целесообразность. “Диалектическое сочетание случайного и закономерного” предполагает уже наличие “неслучайного,” согласно законам динамики.

Наиболее существенный пункт в теории Дарвина, обычно противопоставляемый христианскому мировоззрению и сделавшийся одним из самых избитых антирелигиозных аргументов, — это учение о происхождении человека от обезьяноподобного предка.

В этом учении надо различать биологическую гипотезу (вопрос о правильности или неправильности ее мы в данный момент оставляем в стороне) и материалистическое истолкование ее, попытку использования ее для антирелигиозных аргументов. Если из предположения Дарвина, что физическая организация человека развилась из предшествующих ее форм, приближающихся к строению человекоподобной обезьяны, делают вывод, что и по самому существу человек не имеет в себе других начал, кроме животных, что биологическая сторона исчерпывает все существо его, что в нем не следует искать какого-либо “образа и подобия Божия,” какой-либо искры духа, поднимающей его над животным началом жизни, то, конечно, при таких выводах это учение имеет антирелигиозное значение.

Однако вытекают ли в действительности и строго логически такие выводы из тех положений, на которых основывается теория Дарвина (если бы даже она целиком была обоснована с биологической точки зрения)? Вопрос о *происхождении* чего-либо не разрешает вопроса о его существе: вопрос “*как?*” не может ни в какой степени заменить вопроса “*что такое?*” последний представляет предмет по существу. Эта элементарная логическая истина может считаться твердо установленной современной теорией познания. Каков бы ни был самый процесс возникновения человеческого организма: явился ли он сразу или прошел в своем развитии через ряд животных форм — это ничего не говорит о существе человека, уже возникшего. Как бы не объяснять происхождение человеческого организма, нельзя устранить этим той грани, всего того различия по существу, которое отделяет человека от животного мира. Нельзя никак выкинуть и оставить без внимания тот несомненный исторический факт, что с возникновением человека возникает целый особый мир, особый “план” бытия; что этот мир человеческих отношений по сравнению с “царствами природы”: минеральным, растительным и животным — составляет как бы новую ступень бытия, как бы особое “царство.”

Только с человеком возникает область опознающей себя жизни, сознательного устройства жизни, область культуры, возникает возможность истории в собственном смысле

слова. Как бы постепенно и последовательно ни происходил процесс создания человека, несомненно, что на какой-то ступени он становится человеком и начинает собой новый период, что на какой-то ступени с появлением сознательной деятельности человека создаются новые возможности бытия. Этот факт не могут отрицать и представители таких философских течений, которые далеки от всяких религиозных представлений и даже враждебны им. “Все планомерные действия всех животных, — пишет Энгельс, — не сумели наложить на природу печать их воли. Это смог сделать только человек. Коротко говоря, животное пользуется только внешней природой и производит в ней изменения только в силу своего присутствия, человек же своими изменениями заставляет ее служить своим целям.”¹⁷ “Там же, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не относится ни к чему, для животного его отношение к другим не существует как отношение. Таким образом, сознание есть изначальный, исторический продукт и остается им, пока вообще существуют люди.” “Паук, — пишет Маркс в 1-м томе “Капитала,” — совершает операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже перед началом этого процесса имелся идеально, т.е. в представлении работника. Он не только изменяет форму того, что дано природой, он осуществляет в то же время и свою сознательную цель, которая, как закон, определяет способ и характер его действия и которой он должен подчинять свою волю.” Свести это различие к механическим следствиям случайных анатомических изменений или механических трудовых процессов (к чему склоняется Энгельс в статье “Роль труда в процессе очеловечения обезьяны” в противоречии со своим собственным учением “о диалектике природы”) не представляется возможным без допущения логической несообразности — как ясно показывают сами Маркс и Энгельс, говоря, что труд, не связанный с сознательно поставленными и осмысленными целями, остается трудом животного и сам по себе не выходит из животного состояния. Чтобы выйти из этого состояния, возвыситься над ним, необходимо сознательное отношение к миру и жизни.

Если же выводить возникновение самого этого сознания из механического труда, получается порочный логический круг (человеческий труд выводится из сознания, а сознание выводится из труда). Анатомические изменения, упражнение органов, пользование орудиями могут создать благоприятные условия для сознательной деятельности, но не могут устранить необходимости внутреннего момента, внутреннего сознательного процесса, из них нельзя вывести самого существа сознания, как нового качества бытия. На известной ступени развития возникает это новое свойство и качество бытия, отличное от свойств и качеств животного бытия и несводимое к ним, и именно с этим моментом связывается существо человека.

Человек не просто “животное, делающее орудие,” как утверждает популярное ныне определение, а прежде всего сознательное существо, без чего невозможно было бы создание и целесообразное применение самих орудий, без чего труд не был бы человеческим трудом, как — с другой стороны, — и роль сознания не ограничивается задачей “делания орудий.” Этого очевидного вывода разума не могут поколебать никакие теории о том или ином способе развития животных видов. Биологические теории могут говорить лишь совершенно о другом, именно — о развитии биологических условий для проявления того,

¹⁷ Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1933 С. 57.

что составляет существо человечности, о возникновении того строения физического организма, при котором проявляется действие человеческого духа. Самой проблемы духа они не затрагивают и не могут затронуть, а именно с этим связана проблема существа человека. До появления духа не было и человека, как бы ни было похоже внешнее строение тела животного существа на человеческое. Христианское мировоззрение ни одной минуты не отрицало причастности человека и к животному миру, и даже к минеральному по физической стороне его природы. Связь человека с животным и мертвой природой совершенно отчетливо подчеркивается и в библейском повествовании о творении человека из “земли” и в церковных песнопениях (“земля еси и в землю отыдеши”); но природой, биологической стороной не исчерпывается человек. То, что делает его человеком в собственном смысле слова, выходит за пределы биологической постановки вопроса. Для христианского мировоззрения это будет “образ и подобие Божие,” дух, способный к совершенствованию в истине, добре и красоте. И каково бы ни было происхождение организма с биологической стороны, возникновение цельного человека связано лишь с началом творческой сознательной жизни, с тем “дыханием жизни,” о котором говорит библейское повествование.

Христианская идея “образа и подобия Божия” в человеке тем самым нисколько не затрагивается и не устраняется.

Против христианского мировоззрения выдвигается часто обвинение в “антропоцентризме,” в исключительном отделении человека от природы, отделении его от жизни остального мира, невнимании и небрежности к миру природы, разрыве его цельности. Этому противопоставляется “последовательно материалистическое мировоззрение,” якобы подчеркивающее связь человека с природой, единство с нею. Обвинение обращается, как говорят, “с больной головы на здоровую.” Именно атеистическое мировоззрение последнего времени механизмирует и обездушивает природу, лишает ее духа живого. Именно практический атеизм с его односторонним культом механизма и техницизма, сведением культурного прогресса к “техническому прогрессу” забывает о живой жизни природы, чуждается ее по существу. Для данного мировоззрения в идеале мыслится лишь одно отношение к природе — эксплуатация ее. Все в природе, мертвой или живой, в этом идеале рассматривается исключительно как средство для “животного, делающего орудие.” Космический момент, чувство связи со вселенским единством совершенно игнорируется, например, в той характеристике “нового человека в высших формах общественного развития,” которое делается у Маркса, Энгельса и в марксистской литературе (см. об этом: *Новгородцев П. И.* “Об общественном идеале,” гл. 2; *Луначарский А. В.* “Атеисты.” — В кн.: “Очерки философии марксизма.” 1908). Большой “антропоцентризм,” чем в современном атеистическом мировоззрении (уживающийся в то же время со снижением представлений о человеке до “животного, делающего орудие”), трудно представить.

Христианское мировоззрение, признавая в человеке “образ и подобие Божие,” в то же время не только не разрывает его связи со “всей тварью,” но, наоборот, возлагает на него обязанность по отношению к ней. Природа для христианства не есть что-то мертвое и безразличное, не есть простой механизм. В ней проявляется мировая жизнь, связанная не только внешне, как среда, но внутренне и органически с жизнью человека. В человеке, как высшей ступени природы проявляется творческое сознание твари, через него и природа приобщается сознанию жизни. Отсюда и связанность судеб природы (на различных ее ступенях) и человека. В том грядущем “преображении” твари, “новом небе и новой земле,” которое является конечною целью христианства, находит себе место не только человек, но и “всякая тварь.” Ибо *тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... И*

сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне (Рим. 8:19-22). Эта соборность (собранность воедино) всей твари (вместе с человеком) как идеал выражается ярко в учении о св. Софии — Премудрости Божией, в которой вся тварь приобщается единству; она проходит красной нитью в церковных песнопениях, древнецерковной иконописи и святоотеческой литературе. Отношение человека к природе, по христианскому мировоззрению, выражается не в простой ее эксплуатации, а в культивировании ее, обязанности “трудиться и обрабатывать землю,” содействовать ее возвышению и преобразению.

В святоотеческой литературе высоко ставится чувство единства, связанности твари и обязанности человека к природе. “Что такое сердце милующее?” — спрашивает преп. Исаак Сирий и отвечает: “Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеке, о птицах, о животных и всякой твари. При воспоминании о них очи человека источают слезы от великой и сильной жалости, объёмлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу” (“Творения,” сл. 48).

Грех, как излагалось выше, по христианскому учению, искажил эти нормальные отношения человека к природе. Но единство и соборность твари остаются идеалом, к которому заповедуются стремиться. И в церковных преданиях, и в святоотеческой литературе приводятся примеры подвижников, которые в данных несовершенных условиях действительности ощущали в себе это единство, достигали той степени общения с бессловесной тварью и понимания ее, которые кажутся непонятными обычному сознанию. Об этом говорится в преданиях, сохранившихся в житиях святых (о льве старца Герасима, о медведях Сергия Радонежского и Серафима Саровского). В “Откровенных рассказах” странник, занимавшийся внутренней молитвой, рассказывает: “Когда я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспекает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добротолюбии “ведением словес твари” и увидел способ, по коему можно разговаривать с творениями Божиими.”¹⁸

Из всего этого можно ясно видеть, на каком глубоком недоразумении основывается утверждение о разрыве человека и природы в христианстве. Именно христианское мировоззрение осмысливает связь природы и человека, дает ей духовное обоснование.

2. Моральные вопросы Апологетики

Религия и вопрос о смысле жизни.

Против религиозного мирозерцания и религиозного понимания жизни обычно выдвигались возражения, заключающиеся в том, что религия якобы идет против свойственного каждому человеку стремления к “земному счастью” как к устройству своей личной

¹⁸ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. 3-е изд. Казань, 1881. С. 31.

жизни. Противоречие, по существу, мнимое, между “земным счастьем” и религиозным отношением к жизни характерно, с этой точки зрения, для религиозного миропонимания. В особенности в последнее время эти мотивы жизненно практического характера, мотивы борьбы за “счастье,” внешне материально понимаемое, сделались основными для антирелигиозного движения. В самой общей форме это возражение можно формулировать следующим образом. Религия обещанием потусторонних благ, стремлением к ним, ослабляет борьбу за лучшую долю на земле, примиряет с дурной действительностью и тем самым используется господствующими классами в целях сохранения классовой эксплуатации. Такого рода аргументация, противопоставляющая религиозному пониманию практические интересы (в конечном итоге — материальные), начиная с конца средних веков выдвигалась представителями разнообразных атеистических течений, иногда противоположных по своему пониманию этих интересов и по социально-политическому мировоззрению. Но в особенности это противопоставление религиозного миропонимания проповеди “земного рая,” материально понимаемого, подчеркивается в атеистических направлениях новейших рационалистических течений. Характерное отражение это настроение получило в известном стихотворении Г. Гейне, постоянно цитируемом в атеистической литературе:

“Нет, новую песнь, о друзья, пропою
Для вас я — песнь лучшего склада.
Устроить небесное царство себе
Нам здесь, на земле, уже надо.
Пусть здесь, на земле, будем счастливы мы:
Про голод ни слуху, ни духу.”

По Л. Фейербаху и К. Марксу (в его ранней работе “К критике философии права” Гегеля), в религии представляется фантастическое отображение неудовлетворенного человеческого стремления к счастью, замена действительного счастья “иллюзорным,” “потусторонним.” Вместо стремления к действительному земному счастью в религии угнетенное и подавленное сознание находит себе забвение в потустороннем. Борьба за “земное счастье,” по Марксу, предполагает отказ от всех религиозных иллюзий.¹⁹

В основе всей этой аргументации лежит ложное представление о существовании религиозного отношения к миру и его “благам,” с одной стороны, и извращенное понимание самой земной жизни, с другой стороны. При более углубленной постановке вопроса обнаруживается несостоятельность самого безрелигиозного отношения к жизни. С точки зрения этого отношения, самая действительность оказывается лишенной ценности и разумного смысла. *Вопрос о религиозных предпосылках смысла и ценности жизни является первым и основным вопросом морально-практической апологетики.*

Что значит “иметь смысл”?

Иметь смысл значит иметь объективное разумное назначение, быть причастным к объективному разумному бытию. Имеет смысл то бытие, которое служит разумной, дос-

¹⁹ “Религия есть вздох угнетенного сознания, настроение бессильного мира, дух бездушной эпохи. Она есть опиум для народа. Уничтожение религии как иллюзорного счастья есть требование действительного счастья” (К. Маркс. К критике философии права Гегеля). В более резкой форме выразил то же Ленин: “Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь” (В. И. Ленин. О религии).

тойной цели, которое имеет за собой объективное разумное основание. Осмысленной может быть жизнь и деятельность, руководимые не случайными влечениями, не капризной игрой страстей и произволом, а единым, разумным, высшим началом, проникающим все стороны жизни до конца. Этим началом, осмысливающим жизнь и деятельность, может быть только цель, имеющая безусловное значение, безусловную объективную ценность, подлинно абсолютное начало. Цели, вытекающие из условных, временных и преходящих интересов, не могут придать смысл жизни и деятельности, т. к. неизбежно возникает вопрос о смысле и ценности самих этих временных целей и задач. Они могут захватить человека на время, но не в состоянии устранить вопрос о их смысле и назначении. Яркое изображение несоответствия между условной целью и стремлением к безусловному, которое в той или иной степени присуще всякому человеку, дается в рассказе А. П. Чехова “Крыжовник.”

Герой рассказа всю свою жизнь мечтал приобрести небольшое имение с домом, садом и крыжовником. Но когда автор рассказа увидел этого “счастливого” человека, достигшего предела своих мечтаний, на него пахнуло страшной тоской, пустотой и бессмыслицей этого “счастья.” Резкое несоответствие между понятием “счастья” и той целью, к которой стремится человек, вкладывая в нее безусловное содержание, здесь сразу бросается в глаза. Несообразность явно обнаруживается именно потому, что конечные задачи и земные цели, очевидно, не могут иметь безусловного самодовлеющего значения.

Напрашивается вопрос, почему и для чего ценно достижение этих целей, что дает оно человеку, в чем смысл дальнейшего стремления и т.д. Если в рассказе из обывательской жизни с яркостью и очевидностью выражена художником вся несостоятельность и пошлость “мещанских” представлений о жизни, то гораздо менее заметно это несоответствие в попытках усмотреть окончательный смысл существования не только отдельных людей, но и целых народов и всего человечества в таких условных и относительных целях, как “технический” и “политический” прогресс, национально-государственная мощь, создание той или иной политико-экономической формы и т.п. Если данные цели рассматриваются как достаточные и самодовлеющие, а не как средства для высших целей, если в достижении тех или иных технических усовершенствований, того или иного политического порядка усматривается высшая цель существования человечества на земле, то, в конце концов, в чем отличие этого идеала от чеховского “крыжовника” и “дома с садом”? Спрашивается: почему же ценен “технический” прогресс, почему ценен и каким средством служит тот или иной общественно-экономический порядок и пр.

Все блага получают свой смысл и свою ценность не сами по себе, а в зависимости от того, каким целям они служат, для достижения каких задач они предназначены. Ведь если каждая ступень прогресса является средством в отношении к следующей, то неизбежно возникает вопрос о бесконечном, абсолютном и безусловном смысле, в свете которого только и может получить смысл та или иная из ступеней прогресса. Иначе получается бессмысленный и бесконечный процесс без конца и начала, в котором каждый факт выступает средством для другого и где в конечном счете исчезает самая цель. Относительные и условные цели требуют для своего обоснования цель безусловную и абсолютную, относительный смысл — смысл абсолютный, безусловный, объективный.

Жизнь и деятельность, которые определяются преходящим “влечением,” стремлением к достижению относительных и условных задач текущего момента, не получивших обоснования с высшей точки зрения, не могут быть последовательно осмыслены, т. к. они лишены единства и цельности, единого направляющего разумного смысла. Они представ-

ляют из себя то, что называют “житейской суетой.” Осмыслить какое-либо дело, какой-либо предмет — значит понять значение этого предмета, этого дела в высшей перспективе. Осмыслить действительность — значит подняться над ней и посмотреть на нее с точки зрения высшей цели. Осмыслить поэтому жизнь и деятельность в целом — значит понять ее назначение с точки зрения высшего объективного начала, подняться над текущим повседневным круговоротом вещей.²⁰

Или признание смысла жизни предполагает последовательно признание высшей цели, высшего абсолютного разумного начала, или бытие вообще не имеет смысла, если отвергается абсолютный, безусловный, исчерпывающий смысл — высший разум, при свете которого получают свой смысл и свое значение и временные, преходящие, относительные цели и задачи. К этому выводу последовательно и неизбежно приводит разумное сознание. Наша жизнь имеет смысл только в том случае, если вообще существует объективный смысл в мировом бытии. Наша жизнь и деятельность могут быть осмыслены, если разум не есть иллюзия, если он не случайный придаток к бессмысленной и темной стихии, к бездушному слепому механизму, не простая случайность в круговороте вещей. Человеческий разум имеет действительную ценность, действительное значение только в том случае, если он причастен абсолютному разуму, лежащему в основе бытия, т.е. если есть разум в мире, и если самый мир — создание высшего разумного начала. Только истина, возведенная Евангелием, истина о том, что *в начале было Слово и что все чрез Него начало быть* (Ин. 1:1-3), может озарить светом разума жизнь человека, дать последовательное осмысление ее в высшей перспективе. Ибо только в абсолютном разуме Бога может получить действительный смысл и разум человека и самая жизнь его, и не только смысл, но и реальное основание. *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его* (Ин. 1:4-5).

Полною противоположностью этого мировоззрения является последовательный вывод из безрелигиозного мировоззрения, сделанный Ницше. Если мир представляет из себя простое механическое сцепление элементов, если человеческая жизнь, сознание и разум — одно из случайных единичных проявлений данных сцеплений (как представляет механистически материалистическое мировоззрение), то мир есть процесс без начала и конца, без цели и смысла, процесс, за которым нельзя усмотреть абсолютной разумной основы (как представляет себе безрелигиозное эволюционное и механистически материалистическое мировоззрение). Если в мире мы имеем лишь круговорот вещей, движимый слепой непостижимой силой судьбы, вечное вращение колеса истории (как представляют мировой процесс атеистические учения Востока, древнегреческие мифы и некоторые современные антирелигиозные мыслители — Шопенгауэр, Ницше и др.), то бессмысленны и не имеют цены все попытки человечества создать разумную жизнь, так как заранее объективно обесценивается всякое творчество. Перед лицом всемогущей слепой стихии не представляет никакой ценности ни человеческое творчество, ни человеческая мысль, перед которой впереди одна перспектива — исчезнуть в небытии, из которого она сама си-

²⁰ В одной из работ философа проф. А. И. Введенского (“О смысле жизни” в сб. “Очерки философии критицизма”) дается четкий логический анализ условий, необходимых для признания смысла жизни. Смысл всякой вещи лежит, как показывает этот анализ, вне ее самой. Взятая сама по себе эта вещь — только факт, безразличный к вопросу о смысле и ценности. Только ее значение для чего-то высшего, чем она сама, превращает ее из неосмысленного факта в осмысленную целесообразную вещь.

лою случая произвольно возникла. Настанет некогда время, когда наша земля в виде огромной глыбы будет носиться вокруг потухшего солнца.

“...Обледенелою скалой
Или потухнувшим вулканом
Помчится, как корабль пустой,
Земля воздушным океаном.
И, странствуя среди миров,
Воссядет дух мимолетающий
На остов наших городов
Как на гранит неговорящий”

Валерий Брюсов.

Перед этой конечной перспективой самые грандиозные размахи “земного строительства” с претензией на создание “земного рая,” требующие самых огромных усилий, оказываются не более, как случайным эпизодом, не оставляющим других следов, кроме “неговорящего гранита” (библейский образ Вавилонской башни). “Пусть так, — пытаются на это ответить некоторые представители атеистического мировоззрения, — пусть человеческое творчество является мимолетным моментом в мировой жизни, осужденным на близкий конец. Но самый этот мир, самая эта мимолетная вспышка сознания, независимо от конечного результата — цель сама по себе настолько достойная, чтобы для этого стоило жить.” Такого рода мысли развивает, например А. Луначарский в своей статье “Атеисты.” Но для того, чтобы утверждать красоту того момента, который представляет собой история человечества в мировом целом, для того, чтобы говорить о ценности, достоинстве, правде земного строительства и человеческой борьбы, — для этого надо признать возможность объективной цели, требующей объективного мерила. Тем самым утверждается, что есть красота и правда, что есть цели достойные и недостойные, высокие и низкие. Если можно применять данные ценности хотя бы к отдельному моменту мирового бытия, то и оно само не может быть лишены ценности, в нем должно быть разумное начало, что, однако, противоречит в корне самым основам безрелигиозного мировоззрения. Откуда может последовательно безрелигиозное мировоззрение, о котором говорит в своей статье Луначарский, взять критерий “красоты,” различение высшего и низшего, достойного и недостойного? Не есть ли подобные претензии человека, с этой точки зрения, лишь бред и самообман? Пред лицом слепой бездушной стихии, перед лицом всеобщего бессмысленного круговорота вещей для таких различий нет места, нет оснований. Трудно также увидеть ценность и красоту в строительстве, заведомо лишённом объективного значения (в древней мифологии — образ “сизифова труда”). Это возможно лишь при сознательном самоослеплении и самообмане. Чтобы жить и действовать с ясным сознанием цели и смысла, проникающих всю жизнь в целом (отдельного лица и всего человечества), нужно видеть возвышающееся над ними Солнце, которое бесконечно выше видимого физического солнца, которое является источником всяческого разума и всяческого смысла, освещающего своим вечным светом всякое земное дело. В восприятии невидимого Солнца абсолютного и полагаются основные истины религиозного мировоззрения.

Наиболее последовательные представители безрелигиозного мировоззрения пытаются устранить вопрос о каком-либо объективном смысле жизни, заменив его вопросом

лишь о субъективной ценности жизни. Поиски смысла жизни, с этой точки зрения, бесплодны и не нужны. Нужно просто непосредственно пользоваться жизнью, как она есть, нужно взять от нее все, что можно извлечь из нее для себя, нужно взять как можно более радости и наслаждений, отстраняя всякую мысль о будущем и о всяких загадках бытия. “Жизнь коротка,” она лишь мгновение между двумя безднами небытия, а потому — “лови момент,” пока это возможно. “Будем жить, пить, есть и веселиться, ибо завтра умрем,” — такое и подобные ему выражения мы находим в античном мире. Особенно ярко проявлялось данное настроение в эпоху, непосредственно предшествовавшую возникновению христианства, а затем с новой силой — в атеистических течениях эпохи Возрождения (XIV—XV вв.), в особенности в Италии. В смягченном и осложненном виде это мировоззрение отражается в английских системах так наз. утилитаризма (XIX в) и у их последователей (в том числе у Н. Г. Чернышевского). Сохраняется и время от времени в разных формах проявляется оно вплоть до настоящего времени.

Такое отношение к жизни, логически вытекающее из атеистического мировоззрения, не может быть до конца выдержано в самой жизни. Прежде всего безнадежной задачей было бы стремление заполнить жизнь одними удовольствиями. Страдания — такой же факт в нашей жизни, и мечты о их полном устранении были бы утопией. Страдания неизбежно сопутствуют жизненному процессу на всех его ступенях; в труде и борьбе совершается развитие всего живого. Живя и действуя, всякое живое существо встречает препятствия, само подвергается воздействию, далеко не всегда для него желательному, со стороны той среды, в которой оно живет и действует. Таков закон самой жизни. Моменты удовольствия и наслаждений сменяются состояниями страданий и скорби. Страдания в известной мере примешиваются и к самим удовольствиям, и редко встретишь состояние совершенно чистой, беспредельной, ничем не омраченной радости, наслаждения. “Какая житейская радость, — говорится в церковном песнопении (в чине погребения), — непричастна печали?” И если рассматривать жизнь только с точки зрения субъективных состояний радости и печали, удовольствий и страданий, если не иметь в виду каких-либо объективных целей, то сама цель достижения жизни без страданий является сомнительной. К такому выводу в конечном результате приходят многие течения нехристианской мысли (в известной мере античный стоицизм, оправдывающий самоубийство; в новое время школа Шопенгауэра и Гартмана, новейшие пессимистические течения и пр.).

Психология отмечает крайне относительный и неустойчивый характер самого переживания удовольствий. Более остро ощущается стремление к удовольствию, чем переживание его. Ощущение удовольствия очень быстро притупляется, и необходимо все большее и большее усиление потребности, чтобы это ощущение сохранилось. Благо, когда оно достигнуто, в известной мере теряет для человека свою притягательность и перестает им замечаться. Ценность блага начинает снова ощущаться при утрате его или при сравнении с другим. Тот, кто ищет только удовольствия, взятого самого по себе (субъективного, вне связи с объективной целью), получает чаще всего лишь страдания по утраченному и не оцененному счастью в прошлом (“...а счастье было так возможно, так близко...”) и мечту о счастье в будущем. За коротким моментом наслаждения следует обычно реакция, понижение и упадок настроения. Счастье для того, кто ищет его самого по себе, как призрак или мираж, отодвигается при приближении к нему.

“Существуют, — говорит известный современный философ М. Шелер, — вещи, которые исчезают тогда, когда они делаются сознательными целями, и вещи, которые приходят тем скорее, чем больше хотят их избежать. Таковы счастье и страдания.” Счастье

бежит от того, кто стремится к нему ради его самого. Тот, кто стремится к удовольствию ради удовольствия, тот извращает свою природу, так как естественным мотивом деятельности являются определенные объективные цели, а не переживания, которые только сопутствуют им.

Ценность имеют предметы, а не ощущения удовольствия от получения их. И только при направленности воли на самый предмет, на самую объективную задачу, она окажется достижимой. Чтобы достигнуть цели, надо отдаться ей самой по себе; чтобы овладеть предметом, нужно искать именно самый предмет.

Если в научных занятиях предметом будет не знание, не истина, а удовольствие, получаемое от изучения отдельных частей научного материала, своеобразная “интересность,” то при таком подходе невозможно действительное научное достижение, действительное овладение предметом, необходимо предполагающее преодоление известных трудностей и связанных с этим ощущений неудовольствия. Если в любви обращать исключительное внимание только на собственное чувство удовольствия, любить это чувство, а не “любимого человека,”²¹ то и здесь не останется места для действительной любви, не останется ничего, кроме самообмана.

У того же М. Шелера мы находим яркую формулировку этого положения в связи с критикой учения основателя системы античного гедонизма Аристиппа.²² Аристипп начинает с утверждения, что только толпа стремится к вещам, благам, мудрый же — к удовольствиям, которые он получает от вещей и благ... Но Аристипп сам есть “толпа.” Он, не замечая, отбрасывает почву, на которой расцветает цветок счастья: свободную, полную любви деятельность в отношении к миру. Он не замечает того, что самое удовольствие наступает только тогда, когда стремятся не к этому удовольствию, но к самому предмету и к его внутренней ценности. Он не видит того, что зерном счастья в любви является предумышленная потеря собственного “я.” Он не замечает того основного факта, что чувство есть только источник и сопровождающее явление, но ни в коем случае не цель сама по себе.

В призыве Аристиппа стремиться не к вещам а к удовольствиям проявляется требование отказаться от разума и отдаться всецело на волю страстей и случайных влечений, подобно животным. Но такое состояние уже недостижимо для человека. На той ступени, на которой он находится, утрачена та непосредственная жизнь по инстинкту, которая характерна для животного. “Сознание, раз пробудившись, не может быть подавлено и уничтожено совершенно.

В животном следование непосредственным инстинктам и влечениям — естественный, нормальный закон его жизни. Животная жизнь в общем строе природы не является поэтому злом или чем-либо недолжным. Но человек уже не может просто возвратиться к этому естественному животному состоянию во всей его непосредственности. Когда он сознательно делает закон животной жизни естественным законом своего существования, то его влечения становятся извращениями природы, т. к. здесь делается попытка высшее подчинить низшему, в конечном же итоге потерять главное свое отличие — свою свободу. “Простое возвращение в животный мир для человека невозможно, — говорит один современный философ. — Как бы он ни уподобился скоту, он все-таки сохраняет одно сущест-

²¹ Прекрасный анализ этого чувства любви к любви самой по себе, а не к любимому дан в “Исповеди” бл. Августина.

²² В данном случае М. Шелер основывается на критике Аристиппа, данной Аристотелем.

венное отличие — свою свободу. И если он облачается в образ звериный — этот образ не есть для него что-либо естественное, необходимое. Тут есть воспроизведение зверя в человеческой свободе — зверепоклонство, утверждение звериного начала как чего-то нормального и должного. Для человека это впадение в низшую область животного существования противоестественно и оттого-то оно так страшно.” Попытки “умерщвления” разума, погашения сознания, по существу, невозможны; они приводят к извращению разума, к сознательному утверждению звериного начала.

Правда, и в древнем мире, и в новое время (XIX—XX вв.) делались попытки придать элементы разумности этому мирозерцанию, ставящему удовольствие целью жизни. Эта попытка выразилась в древнее время в эпикурейской школе, в новое время — в различных течениях утилитаризма (Бентам, Милль — в Англии, в России — Н. Г. Чернышевский). Утилитаризм заменяет принцип удовольствия и наслаждений принципом “пользы” и “счастья,” понимаемого не как единичные мгновенные переживания, а как длительное состояние, как определение жизни.

С этой точки зрения, нужно не отдаваться каждому влечению, каждому встречающемуся в жизни удовольствию, а производить выбор между ними с расчетом их последствий, взвешивать все выгоды и невыгоды, жертвовать иногда ближайшим ради будущего, более длительного, более спокойного пользования теми или иными благами, для прочного и спокойного “счастья.” Бентам построил даже целую “моральную арифметику,” целую систему мер расценки удовольствий с точки зрения их силы, длительности, прочности и пр., систему, которая должна бы была помочь дать правильный расчет наибольшей пользы в жизни.

Позднейшая этика ясно обнаружила механистическую искусственность и бесплодность попытки количественного расчета, своеобразной бухгалтерии удовольствий и страданий. Как указывалось выше, переживания удовольствия и неудовольствия совершенно субъективны и потому никакому количественному расчету подлежать не могут. Насколько изменчивы, относительно и субъективны эти переживания, показывает тот факт, что одно и то же явление в различной обстановке, при различных настроениях у одного и того же человека вызывает разное отношение, разные переживания. Так же различно переживаются удовольствия и страдания у разных людей. Расчет и предвидение здесь не имеют поэтому значения; нет также никаких оснований жертвовать сильными, хотя бы мгновенными наслаждениями ради более длительной “пользы.” Выбор здесь дело только субъективного фактора.

Голос страстей может замолкнуть перед голосом высшей правды, но не перед доводами житейского благоразумия. Да и, кроме того, мысль о том, что можно путем расчета и выбора лучшего избежать страданий, сопутствующих неизбежно элементарным удовольствиям и наслаждениям, является также ошибочной. Психологический анализ показывает невозможность совершенно отделить удовольствие от страдания, будет ли это удовольствие мгновенным или длительным. Наконец, весьма сомнительной является самая возможность “прочного” и длительно-спокойного состояния довольства, и на песке построены расчеты на него как на цель жизни. Конечный вывод “жизненной мудрости” утилитаризма сводится в сущности к рассуждению евангельского богача: *Сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись* (Лк. 12:18-19). И тот же ответ дает жизнь на это рассуждение, что и Евангелие: *Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?* (Лк. 12:20).

Возможность количественного измерения удовольствий и стремлений, несостоятельность попытки Бентама обосновать ценность жизни на пользе, понимаемой как разумный расчет или бухгалтерия удовольствий и неудовольствий, побудили более вдумчивых сторонников “утилитаризма” (Милль, Чернышевский) расценивать удовольствия не с количественной, а с качественной стороны. Сторонники этого понимания пытаются различать удовольствия “высшего” и “низшего” порядка, “достойные” и “недостойные” человека, и “истинное” счастье и пользу видеть только в “разумных удовольствиях,” в “разумной” пользе. Например, удовольствия интеллектуальные выше удовольствий чувственных, альтруистические выше эгоистических. Счастье и довольство недостаточны для человека. “Лучше быть недовольным Сократом, чем довольным дураком,” — к такому выводу, непоследовательному, с точки зрения исходных начал утилитаризма, приходит в конце концов Дж. Ст. Милль. К такому же насилию над логикой, к такой же очевидной непоследовательности приходит в конце концов и Н. Г. Чернышевский со своей теорией “разумного эгоизма,” с точки зрения которой из соображений “разумной пользы” и эгоистических побуждений можно, по его мнению, прийти к необходимости самоотречения и даже жертвы жизнью.

Попытки такого рода истолкования утилитаризма становятся в решительное противоречие с основными началами того самого мирозерцания, из которого оно исходит, и, по существу, означают признание его несостоятельности. Для мировоззрения, которое отрицает существование абсолютного начала и всего духовного мира, которое отрицает объективный смысл мира и для которого все исчерпывается внешним, чувственно данным миром природы, для такого мировоззрения какое может быть основание для качественной оценки удовольствий, деления их на “высшие” и “низшие”? Для этого мировоззрения все потребности и интересы, все переживания одинаково естественны, как проявление одной и той же природы, для которого нет “высокого” и “низкого,” “достойного” и “недостойного.” Выбор между этими потребностями может быть, с этой точки зрения, результатом субъективного вкуса или личного настроения, а не объективно разумного “расчета,” и нет никаких оснований приписывать, например, какую-то большую возвышенность и большую ценность “разумным,” “интеллектуальным” удовольствиям. Процесс пищеварения или процесс мыслительный здесь явления одной и той же безразличной природы, одного и того же порядка и ценности. Основным критерием для оценки при этом мировоззрении может оставаться только самое чувство удовлетворения, довольства, из чего вытекает, что лучше быть “довольным дураком,” чем “недовольным Сократом” и что первый “счастливее” второго. Какое оправдание безрелигиозно-утилитарное мировоззрение может дать тому исканию правды и истины и той жертве жизнью за них, которые мы видим в Сократе? Каким разумным “расчетом пользы” можно объяснить стремление к таким “нереальным” вещам, как правда, истина или добро? (Миллю и Чернышевскому, для которых реально только чувственное, такие “неощутимые” блага должны, во всяком случае, представляться иллюзорными). С точки зрения этой житейской “пользы,” с точки зрения последовательного утилитаризма прав был, конечно, не Сократ, а жена его Ксантиппа, бранившая его за пренебрежение домашним хозяйством и житейскими удобствами.

В равной мере последовательному утилитаризму нет никаких оснований предпочитать удовольствия альтруистического порядка эгоистическим. Безнадежно натянутой оказывается попытка Н. Г. Чернышевского в его романе “Что делать?” вывести из эгоизма всю общественную мораль вплоть до необходимости жертвовать жизнью для другого. Здесь именно предполагается какая-то заранее предусмотренная гармония личного и об-

шественного интереса, стремление к личной пользе с полезным результатом для другого. В современной социалистической мысли и повседневной жизни в противоположность этому с очевидностью обнаруживается столкновение отдельных лиц, групп и классов, которое нельзя устранить путем “разумного эгоизма.” Каким образом из “разумного эгоизма” можно вывести необходимость жертвы жизнью для спасения жизни другого Чернышевскому не удалось показать сколько-нибудь “разумно.” Какой “личный” интерес может быть при уничтожении своей личности, какой разумный эгоистический расчет может быть, когда в результате его не будет существовать сам рассчитывающий — эта вопиющая несообразность остается необъясненной Чернышевским, да и не может быть объяснена им. В стремлении Милля, Чернышевского и других представителей безрелигиозного мировоззрения придать какой-то более “идеальный” характер утилитаризму, сказывается своеобразная половинчатость и робость мысли.

С одной стороны, уничтожаются все основы духовной жизни, все действительные предпосылки для высших целей, отвергаются все начала, которые могли бы придать смысл и разумность человеческому существованию, с другой стороны, невольно ощущается какая-то боязнь всех тех следствий, которые влечет за собой такое мировоззрение, и делаются тщетные попытки привлечь к нему остатки привычных мыслей, чувствований и запросов. Это мировоззрение забывает, что, отрицая вообще разумный смысл жизни и мира, нельзя говорить и о “разумной пользе,” “разумном счастье” и пр. Более того, пробудившись от опьянения мгновенными переживаниями удовольствия, мгновенного охвата страстной или повседневной сутолокой “мелочей жизни,” разумное сознание неизбежно признает всю безнадежность и тщетность искания счастья перед лицом всеобщей бессмыслицы.

Обладающий разумным сознанием человек уже не может заставить себя жить той непосредственной, инстинктивной жизнью, которую ведут животные, и удовлетвориться животным довольством. Разум не дает возможности отдаваться переживанию каждого момента без осмысливания его значения и смысла, без осознания последующего. Это сознание кратковременности, условности, непрочности жизни перед угрозой бессмыслицы и пустоты, сознание неизбежности страданий, последующих за отдельными мгновениями наслаждений, наконец, неизбежность предстоящей смерти обесценивает радость жизни и в конце концов порождает равнодушие к жизни и всякой деятельности или отчаяние и пессимизм. К выводам о преимуществе смерти перед жизнью и приходят многие сторонники того атеистического мировоззрения, которое в удовольствии и счастье, материально понимаемым, видят единственную ценность жизни, например, ученик основателя античного гедонизма Аристиппа Гедизип, названный “философом смерти.”

Близкие настроения мы находим вообще в языческом мировоззрении древнегреческого мира, отразившемся в памятниках античной литературы. Очень распространено, особенно в безрелигиозной литературе, противопоставление “жизнерадостного настроения” древнегреческого мира якобы со всей непосредственностью “пользовавшегося жизнью,” суровому аскетизму христианства якобы убивающему жизнь. Между тем так называемая “античная жизнерадостность” при ближайшем ознакомлении с источниками греческой мысли оказывается не чем иным” как “весельем отчаяния,” “пиром во время чумы,” опьянением, которому предаются приговоренные к смерти, чтобы использовать последние минуты и отвлечься от мысли о неизбежном. Над культом плоти и наслаждений, который мы можем найти в древнегреческом мировоззрении, тяготеет идея “рока,” “судьбы,” слепой, бессмысленной, непреодолимой силы (носящей в греческой мифологии название

“Мойры”), стоящей над жизнью людей и богов, и мысль о ней отравляет каждую минуту жизни. Последний итог этой пресловутой “античной жизнерадостности” дан Софоклом в его трагедии “Эдип в Колоне” (действие 3):

“Кто за грани предельных лет
Жаждет жизни продлить стезю,
Тщетной дух упоив мечтой,
Станет для всех суеты примером.
День за днем свой исполнит бег,
Горе к горю прибавит он;
Редко радости луч сверкнет,
Раз сверкнет — и угаснет вновь.
И все ж пылаем жаждой мы
Большей доли; но утолитель
Равноудельный
Ждет нас, подземной обители жребий,
Чуждая свадеб и плясок и песен
Смерть — и конец стремленьям.
Высший дар — нерожденным быть;
Если ж свет ты увидел дня —
О, обратной стезей скорей
В лоно вернись небытья родное!”

Пер. Ф. Зелинского

В другое время и в стране совершенно другой культуры дан подобный же итог подобных предпосылок. “Мудрейший из людей,” познавший в жизни всю мудрость, славу и наслаждения, какие только могут быть даны человеку, говорит:

...Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все — суета!... все произошло из праха и все возвратится в прах... Итак увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это — доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него? (Еккл. 3:19-22).

Начиная с эпохи Возрождения, возникает новая попытка безрелигиозного обоснования смысла жизни. Эта попытка дана в различных учениях так наз. гуманизма, который в разных формах и видах возникает на всем протяжении последних столетий и особенно характерен для XIX века.

Сущностью гуманизма, как его обычно толкуют, является обращение “от неба” к “земле,” от “божественного” к “человеческому,” от веры к безверию. Гуманизм возникает как реакция против средневекового мирозерцания, наиболее яркое выражение находящего в католицизме, согласно которому смысл земной жизни человека заключается в подготовке к жизни загробной. “Все мы странники и пришельцы на земле” и здесь своего града не имеем, но “грядущего взыскуем.” В этих словах ап. Павла прекрасно передана психология человека, живущего верой: для такого человека центр тяжести падает не на земную жизнь, которая лишь краткий миг в сравнении с вечностью, ожидающей человека за

гробом, а на жизнь в потустороннем мире, вратами в который является смерть. Если по-настоящему проникнуться этой психологией ожидания перехода в иной мир (средневековый человек именно по-настоящему жил ею), то вся земная жизнь со всеми ее радостями и страданиями оказывается подчиненной религиозным целям и имеющей смысл постольку, поскольку она проникнута религиозными мотивами, поскольку является выполнением воли Божией и заповедей Божиих. Все содержание жизни средневекового человека оказывается пропитанным религиозными моментами: наука и искусство, государство и политика, вся общественная и личная жизнь человека. Необычайные силы для трудовой деятельности вливали это мирозерцание в душу человека. Каждый шаг в жизни должен быть подчинен высшим целям, за каждый шаг в жизни человек отвечает перед высшим Судом, ибо мы “соразработники” у Бога, призваны Им осуществлять дело Божие на земле, готовить мир и землю и все человечество к встрече с Богом, к преображению всего земного в “новую землю и новое небо,” где “ правда живет.” Не отрешенность от жизни, не уход от нее в покой бездействия, как это утверждают противники религиозного мировоззрения, а, наоборот, кипучая энергия, желание устроить все по-Божьему, увидеть как можно скорее Царствие Божие основанным на земле, характерны для западного (католического) средневековья.

Гуманизм, возникший впервые в XVI в. в Италии и затем распространившийся по всей Европе, направил свой удар как раз против этого центрального пункта средневекового мировоззрения. Центр тяжести он перенес с неба на землю: земная жизнь сама по себе, так, как она есть, вне отношения к жизни загробной, имеет ценность и смысл. Живем на земле только один раз, что будет дальше, неизвестно, поэтому будем пользоваться тем, что дает нам каждый отдельный момент жизни, не задумываясь над дальнейшим. Это упоение жизнью без всякой рефлексии, жизнью как она есть во всем многообразии ее проявлений характерно как раз для человека эпохи возрождения. Отсюда полный разрыв с религиозной установкой в жизни, отказ от религиозного обоснования всей сферы культуры, “секуляризация” ее подобно “секуляризации” церковных имуществ, произведенной в эпоху Реформации в Германии.

Переход к новому времени связывается, таким образом, с переворотом в мирозерцании: религиозному мировоззрению средневековья противостоит безрелигиозный гуманизм. Но человек не может долго жить одним чувством упоения жизнью, как это было на заре Возрождения. Не случайно поэтому возникновение вслед за безудержным наслаждением жизнью чувств “мировой скорби,” “усталости от жизни,” не менее, если не более, характерных для нового мировоззрения.

Из стремления более глубокого обоснования смысла жизни и деятельности на почве безрелигиозного гуманизма возникают в дальнейшем различные попытки внести своеобразный религиозный момент в это мировоззрение. Своеобразие заключается в том, что нужно обосновать смысл земной человеческой жизни и деятельности, исходя не из потусторонних мотивов, не из идеи Божества, а здесь, в самой жизни, найдя моменты, ее обосновывающие и оправдывающие. На этой почве возникает феербаховское учение о человекобожестве и культ человечества у Огюста Комте. С полной ясностью говорит об этом Фейербах: “Люди, не раздваиваемые более между Господом на небе и господином на земле, обращающиеся цельной душой к действительности, являются другими, чем люди, живущие в разладе между землей и небом... Следовательно, нам необходим принцип, соответствующий этой непосредственности ... ибо только таким образом освятим мы нашу жизнь, обоснуем наше стремление”... “Ибо мы должны снова стать религиозными.” (“Не-

обходимость реформы философии”).

Фейербах прямо говорит, что новому человеку, не раздвоаемому между верою в Бога и жизнью на земле и обращающемуся “цельной душой к действительности,” не достает, однако, религиозного обоснования, которое освятило бы жизнь. Задача для Фейербаха: не обращаясь к вере в Бога, найти абсолютный момент в самом земном, материальном, человеческом, как оно есть. Фейербах решает эту задачу таким образом: “человеческое существо” ставится “на место существа божественного,” или, иначе, “человек занимает место Христа.” Богочеловеку христианства противопоставляется “человекобожество,” и в нем сущность той новой религии, которая одна только, с точки зрения философа, может для человека нового времени обосновать смысл его жизни.

Неизбежно, однако, возникает вопрос, в каком смысле “человеческое существо” может быть рассматриваемо как абсолютное. Ведь только как абсолютное может оно стать на место “существа божественного.” Отвечая на этот вопрос, Фейербах рассуждает следующим образом: реально существует только человек как духовно-телесное существо; идея Бога есть порождение человеческого сознания, “вынесенная во вне человека сущность самого человека.” На самом деле, с точки зрения Фейербаха, Бога нет; в идее Бога человек обожествляет свою собственную сущность, которую отрывает от себя как от данной, конкретной личности, ставит ее вне себя и ее рассматривает как абсолютное. Но тогда неизбежно возникает вопрос, что такое эта человеческая сущность, что понимает под ней Фейербах? Под человеческой сущностью Фейербах понимает не отдельного, ограниченного, конкретного индивида, а человечество как родовое начало. Каждый человек, углубляясь в самого себя, находит в себе признаки родового начала и воспринимает себя как члена рода. Богом для человека и является поэтому “представление человеческого индивида о его роде,” совокупность тех родовых качеств, которые распределены между отдельными людьми и реализуются в процессе мировой истории. Отсюда Фейербах выводит божественные признаки мирового сознания: всеведение и вездесущие. “То, чего не может знать и не знает отдельный человек, то могут и знают все люди вместе. Таким образом, божественное знание, постигающее все одновременно, осуществляется в родовом знании.” “С божеским вездесущием дело обстоит так же, как и с божеским всеведением: равным образом и оно осуществляется в людях... Что абсолютно невозможно одному человеку возможно двум” (“Основы философии будущего”).

Родовое сознание, по мысли Фейербаха, находит свое воплощение в государстве. “В государстве один заменяет другого, один другого дополняет: то, что я не могу, не знаю, может и знает другой. Я не сам за себя, отданный во власть сил природы; за меня другие, я окружен всеобщим существом, я — член одного целого. Государство (подлинное) — это неограниченный, бесконечный, истинный, совершенный и божественный человек. Государство есть прежде всего человек, сам себя определяющий, сам к себе относящийся, абсолютный человек.”

“Государство — это реальность, но вместе с тем также и практическое ниспровержение религиозной веры.” “Люди живут в государстве, потому что у них нет Бога, потому что богом для них является государство.”.. “Вера в человека, как бога для человека, объясняет субъективно происхождение государства.” “...Мы снова должны стать религиозными, и нашей религией должна стать политика” (“Необходимость реформы философии”).

С совершенной последовательностью развиваются здесь взгляды Фейербаха: каждый

отдельный человек находит в себе самом общечеловеческие черты, человечность как род. Родовое человечество, абстрактное в отдельном человеке, находит конкретное осуществление в государстве, которое, как высшая реальность, стоит над отдельными людьми, и, приобщаясь к которой, отдельные люди сознают себя связанными в единое целое, в котором они находят защиту от страха перед неизвестным. Государство и является богом для этих отдельных людей, и их участие в жизни государства, т.е. политика, последовательно рассматривается как религия этого “нового человека.”

Так на основе безрелигиозного гуманизма возникает попытка создания извращенной религии, для которой богом является обобществленная человеческая сущность, а политика — религией.

Эта подмена религии политикой, превращение политической деятельности в культ, в последнюю цель и смысл жизни, превращение той или иной политической формы в высшую, абсолютную ценность в течение последних десятилетий стала характерной и для широких кругов русской революционной интеллигенции, несмотря на все отличия конкретных политических выводов от тех, которые делались Фейербахом. Эту идею превращения “политики” в религию мы находим и у таких идеологов русского народничества, как Михайловский и Чернышевский, и в вере и настроениях предреволюционных интеллигентских кругов. Культ государства как последней ценности сделался реальным фактом политической жизни в последний период империалистической эпохи (во время мировой войны 1914-1918 гг. и после нее) и на Западе вплоть до настоящего времени. Эта попытка сделать государство само по себе целью, “земным божеством,” для которого только и существует человек, представляет собой одну из страшных по своим результатам форм правления современного язычества и идолопоклонства.

Если смысл человеческой жизни в государстве, если человеческая личность есть средство для государства и сама по себе не имеет значения, то неизбежно возникает вопрос: в чем же смысл и цель самого государства? Безрелигиозное мировоззрение не может ответить на этот вопрос. Оно обходит его признанием абсолютной ценности государства самого по себе, признанием его последнею целью, “земным божеством,” самодовлеющим началом. Но если над государством нет никаких высших целей и если, с другой стороны, все есть лишь средство для него, то какое же идейное содержание остается в нем и во имя чего можно требовать жертвы для него жизнью живых людей? Не делается ли обожествление государства обожествлением пустой, бессодержательной формы, “идола,” не имеющего действительного смысла и разумного основания? Культ государства при таком безрелигиозном понимании превращается в культ силы ради самой силы, в культ слепого механизма, поглощающего и подавляющего человека (“Левиафан” Гоббса).²³ Из средства для человека оно превращается в силу, порабащую его. Но государство, чуждое началам права и справедливости, по словам Аристотеля, является уже не государством, а “тиранией.” О подлинной справедливости можно говорить, когда признаются вообще высшие начала жизни. Вне этой связи с высшими началами такое самодовлеющее государство, ставящее своей задачей лишь собственную силу и мощь, по словам бл. Августина, ничем

²³ “Если старая философия имела исходным пунктом положение: я емь абстрактное, только мыслящее существо, тело не относится к моей сущности, то будущая философия начинает, напротив, с положения; я емь действительное и чувственное существо; тело относится к моей сущности, именно тело в своей целокупности и есть мое я, моя сущность... Будущая философия мыслит в тесном согласии и мире с чувствами. Она откровенно чувственная философия” (Фейербах Л. Ук. соч.).

не отличается от “шайки разбойников крупных размеров” (“О граде Божиим”). Похоть господства, стремление к власти ради власти, по святоотеческим учениям, есть начало и источник греха, начало дьявольское, и организация, основанная на этом стремлении, по словам того же бл. Августина, есть “град диавола.”

Фейербах, как и другие идеологи государственности, пытается выйти из этого положения утверждением, что государство является воплощением человечества, а не пустой абстрактной формой. Однако, с точки зрения того же самого Фейербаха, признающего действительно существующим лишь чувственно воспринимаемое, само существование человека как единого целого не может быть обосновано. “Человечество,” с этой точки зрения, есть лишь абстракция, отвлеченное понятие. В чувственно воспринимаемой действительности, как признает и сам Фейербах, даны лишь отдельные люди и группы их, разделенные временем и пространством. Родовая сущность человека, человечество, по самому смыслу фейербаховской философии, является абстрактным понятием, не имеющим реального существования. Если же подойти к этому понятию конкретно, то окажется, что в материальной действительности нет того “идеального человечества,” которое описывает Фейербах. На самом деле, в действительности мы находим как факты взаимодействия отдельных индивидов и общественных групп, факты солидарности интересов, так и факты противоречия и борьбы этих интересов. Совершающаяся в природе борьба за существование находит себе место и в человеческом обществе, поскольку в нем проявляется господство материальных интересов. Этот факт напряженной борьбы общественных групп, классов, наций, государств с большой силой проявляется в новейший период истории и с особой трагичностью переживается именно в настоящую эпоху. Именно для настоящей эпохи этот факт обнаруживается со всей наглядностью и несомненностью.

“Человечество” выступает не абстракцией, не отвлеченным понятием, а живым единством только тогда, когда ощущается и усматривается духовный центр этого единства. Лишь с точки зрения христианского мировоззрения, утверждающего духовное начало в человеке, наличие в нем “образа и подобия Божия,” “искры Божией,” можно говорить о живом единстве всего в Боге.

Богочеловечество Христа является живым центром этого единства и грядущего преобразования человечества. Только в христианстве поэтому получает свое подлинное обоснование живая любовь к отдельному человеку и к человечеству. Она неразрывно связана с любовью к Богу, и только через эту любовь к Богу дается возможность воспринять “искру Божию” и в человеке и в человечестве. Для безрелигиозного мировоззрения любовь к “человечеству” неизбежно превращается в пустую бессодержательную формулу, прикрывающую пренебрежительное отношение к живому человеку, к конкретной личности и обосновывающую всякое насилие над живыми людьми, которых хотят “благодетельствовать” по своему собственному пониманию и интересу, не считаясь с их действительными желаниями и стремлениями. Примеры этого в достаточной степени давала история (период иконоборчества, французской революции, “просвещенного абсолютизма” — наиболее яркого типа полицейского государства, наконец, социалистического утопизма). Самое большее, до чего может прийти безрелигиозный гуманизм более или менее последовательно, — это временная солидарность, взаимосвязанность отдельных интересов отдельных групп. Но между этой “солидарностью,” этим “альтруизмом,” выдвигаемым как всеобщий принцип, например, новейшей французской школой “солидаризма,” и живой деятельной

любовью в христианском понимании — пропасть.²⁴

“Култ человечества” разрушается, таким образом, уже тем самым, что для последовательного безрелигиозного мировоззрения невозможно утверждать самое существование человечества как единого целого. В дальнейшем своем развитии безрелигиозный “гуманизм” неизбежно должен был подменить поклонение “человечеству” поклонением другим кумирам, сделать последнюю целью и смыслом жизни для человека отдельные частные, конкретные формы человеческого общения, конкретные организованные общественные коллективы. Выше говорилось уже, что “человечество” воплощается у Фейербаха в “государство,” которое становится и богом для человека. “Политика” становится религией этого человека. В государстве Фейербаха особенно привлекают моменты стихийной силы и мощи, поглощающей отдельных лиц.

Такой култ стихийной силы содержится по существу и в той идеологии безрелигиозного “зоологического” национализма, который в утверждении своей нации самой по себе, в националистическом эгоизме видит последнюю цель личной и частной жизни. Нация есть общность, основанная на единстве территории, языка, культуры и единой судьбы данного народа. В этом смысле разделение на национальности есть исторический факт, с которым нельзя не считаться. Национальное творчество, национальная культура, жизнь нации получают свой смысл, так же, как и жизнь личности, когда они служат высшим целям в своеобразной форме, соответствующей типу народа, осуществляют высшие исторические задачи. Так же, как и жизнь личности, национальная жизнь имеет смысл при наличии религиозных предпосылок. Но когда безрелигиозный национализм хочет превратить нацию саму по себе, как факт, в самодовлеющее начало, не знающее над собой ничего высшего и все себе подчиняющее, когда оно утверждает национальный эгоизм исключительно против других народов во имя кулачной силы, тогда мы встречаемся здесь с утверждением господства звериного начала в общественной жизни.

Этот звериный облик самоутверждающейся, безрелигиозной националистической государственности с особенной силой обнаруживается в последние десятилетия нашей эпохи (империалистическая война 1914-1918 гг. и послевоенный империализм), когда государство требует себе напряжения всех сил человека, подчинения его всего без остатка со всеми его стремлениями и помыслами борьбе за взаимное истребление ради расширения территории, материальных благ и пр., оно превращается в страшный идол, требующий все новых и новых жертвоприношений. Национализм живет требованием: “Все для войны!” и тем самым подпадает логике войны и приходит к полному своему крушению. Он требует вести войну до конца, но война до конца есть полное разложение всех общественных связей — война всех против всех. Это — конец нации. Таков исход — естественное прекращение и естественный крах шовинизма. Култ национализма, так же, как и култ государства, приходит к своему естественному завершению.

Наконец, последней, наиболее распространенной по своим замыслам и практически

²⁴ Эта психология безрелигиозного гуманизма хорошо охарактеризована у Достоевского. “Я, говорит, люблю человечество, но дивлюсь на самого себя. Чем больше я люблю человечество вообще, тем меньше я люблю людей в частности, т.е. порознь, как отдельных лиц. Я, говорит, становлюсь врагом людей, чуть ко мне прикоснутся. Зато всегда так происходило, что чем более я ненавижу людей в частности, тем пламеннее становилась любовь к человечеству вообще” (“Братья Карамазовы,” ч. 1, кн. 2, гл. IV — из беседы старца Зосимы). В романе Анатоля Франса “Боги жаждут” дан образ фанатической атеистической любви к человечеству из времен французской революции. Герою этого романа любовь к человечеству давала одновременно оправдание невероятной жестокости и нетерпимости в отношении отдельных лиц.

действенной попыткой безрелигиозного обоснования вопросов смысла жизни и безрелигиозного устройства самой жизни является вера в “земной рай,” который наступит, когда человечество войдет в последнюю фазу исторического процесса — в коммунизм.

Высшая фаза коммунизма представляется как такое состояние, которое должно дать полное и совершенное удовлетворение всех человеческих потребностей, запросов и исканий, которое устраняет все противоречия временной жизни, все ее несовершенства. В достижении этого строя усматривается предел человеческого счастья и совершенства, устранение зла в самых его источниках, завершение истории. Вера в это достижение “земного рая” в марксистском мировоззрении должна была заменить собою веру в конечное “преображение неба и земли” и наступление Царства Божия в христианстве. Старая мечта о “земном рае,” сохранившаяся и в античном мире, и в средневековом хилизме, и в утопическом социализме нового времени, получает у Маркса лишь иную форму обоснования. “На высшей ступени развития коммунистического общества, после того, как исчезнет рабство и подчинение человека закону разделения труда, а вместе с ним и противоположность умственного и физического труда, и труд, перестав быть средством для жизни, сам делается первою потребностью для жизни, когда вместе со всесторонним развитием индивидуумов развиваются производительные силы и все источники общественного богатства будут литься широкой рекой, — только тогда впервые раздвинется узкий горизонт буржуазного права, а общество напишет на своем знамени: “всякий по своим способностям, всякому по его потребностям” (“Критика Готской программы”).

В этом будущем обществе уничтожается всякое деление на классы, всякая “эксплуатация человека человеком,” отмирает и государство, как организация принуждения, и место старого буржуазного общества с его классами и антагонизмом классов “займет ассоциация, в которой свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех” (“Манифест Коммунистической партии”). С переходом средств производства во владение общества упраздняется товарное производство, а с ним и господство продуктов над производителями. Анархия внутри общественного производства будет заменена планомерной организацией. Борьба за личное существование прекратится.

Только тогда человек в известном смысле окончательно отделится от царства животного и перейдет из животных условий в истинно человеческие. Сфера окружающих человека жизненных условий, которые донныне господствовали над людьми, впервые подчинится господству и контролю людей, ставших сознательными, действительно царями природы. “Обобществление самих людей, которое до сих пор противостояло им, как навязанное извне природой и историей, станет тогда их собственным созданием. Объективные посторонние силы, до сих пор господствовавшие в истории, поступают под контроль самих людей. Лишь с этого момента люди начнут сами вполне сознательно делать свою историю; лишь с этого момента созданные ими общественные причины будут иметь преимущественно и во все возрастающей степени желаемые ими последствия. Это скачок из царства необходимости в “царство свободы.”²⁵

“Коммунистический строй уничтожает деление общества на классы, т.е. наряду с уничтожением производственной анархии уничтожает все виды и формы эксплуатации и угнетения человека человеком... Впервые в истории человечество берет судьбу в свои собственные руки... Вместо того, чтобы в боях между классами и народами уничтожать бесчисленные человеческие жизни и неисчислимы богатства, человечество обращает всю свою энергию на борьбу с силами природы, на развитие и поднятие своей собственной

²⁵ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., ГИЗ, 1923. С. 237—238.

коллективной мощи... Труд перестает быть только средством к жизни и превращается в первейшую жизненную потребность; исчезает бедность, исчезает экономическое неравенство между людьми, нищета поработанных классов, жалкий уровень материальной жизни вообще; исчезает иерархия людей при разделении труда, а с нею и противоречие между умственным и физическим трудом; исчезают, наконец, все следы неравенства полов. Вместе с тем исчезают и органы классового господства, в первую очередь, государственная власть. С нею постепенно отмирают все и всяческие нормы принуждения... Культура становится общим достоянием. При таком положении вещей становится невозможным какое-либо господство людей над людьми и открывается громадное поле для общественного отбора и гармоничного развития всех заложенных в человеке способностей... Росту производительных сил не ставится здесь никаких границ общественного характера... Наиболее целесообразное использование сил природы и естественных условий производства обеспечивает максимум производительности общественного труда и освобождает человеческую энергию для могучего роста науки и искусства. Развитие производительных сил мирового коммунистического общества дает возможность подъема благосостояния всей человеческой массы и максимального сокращения времени, отдаваемого на материальное производство, а, следовательно, невиданного в истории культурного прогресса.²⁶

Коммунизм в этом изображении есть как бы завершение исторического процесса: в нем и в содействии его приближению — конечный смысл жизни человечества; в нем достижение того “земного рая,” который должен заменить человеку все религиозные надежды и упования.

В трех отношениях обнаруживается внутренняя невозможность для безрелигиозного мирозерцания последовательного обоснования и осуществления этой попытки, ее логика и жизненная противоречивость:

1) *Абсолютный идеал*, безусловная цель жизни оказываются неуместимыми в рамки одной только определенной формы общественного и экономического строя, не могут ограничиваться и исчерпываться одним только достижением этой формы. Превращенная в самоцель, в абсолютное начало, сама эта форма теряет абсолютную жизненность и содержание, становится отвлеченным “фетишем.”

2) *Тот общественный идеал*, который выдвигается как конечная цель, и необходимость жертвы для него не могут быть сколько-нибудь последовательно обоснованы с точки зрения безрелигиозного мирозерцания.

3) *При устранении* религиозных и духовно-нравственных основ жизни и при господстве исключительно материалистических начал оказывается неосуществимым действительный общественный прогресс, самые достижения (в смысле общественных форм) оказываются мнимыми и получают искаженное, отрицательное (противоположное поставленному идеалу) значение и оказываются бессильными в борьбе со злом в человеческой жизни.

Прежде всего, самая идея совершенной полноты всех достижений, предела и завершения всякого развития, последней и безусловной цели, “земного рая,” осуществленного в рамках определенного строя, соответствующего определенной исторической эпохе и исторически данным условиям, в условиях временно-пространственного, всегда относительного бытия, содержит в себе глубокое внутреннее противоречие. Все, что живет во времени, находится в движении, в развитии, и в условиях “земного,” временного бытия невозможно остановить это движение, поставить ему предел. Такая остановка развития означа-

²⁶ Программа и устав Коммунистического интернационала, VI Конгресс Коминтерна III.

ла бы смерть, прекращение жизни. Таков закон природы, закон жизни, с несомненностью утверждаемый и наукой и всем человеческим опытом.

Точно так же для человека прекращение стремлений и исканий, совершенная удовлетворенность одним состоянием, признание каких-либо условий жизни последней целью, после достижения которой нет уже ничего высшего, было бы моральной смертью. Поставить предел человеческим исканиям и стремлениям к высшему, признать, что достижение данного общественного строя должно давать окончательное и всецелое удовлетворение всем запросам жизни — значит лишить эту жизнь внутреннего содержания, превратить человека в слепой механизм, бессознательный рефлекс внешнего порядка.

Идея “земного рая,” идея окончательного разрешения всех стремлений в определенном общественном строе находится в решительном противоречии и с самыми началами и законами диалектики, которые безрелигиозное мировоззрение хочет положить в свою основу. Одним из основных законов диалектики является закон постоянного движения, развития через противоречия. Без противоречий нет движения, нет развития, а без развития, без движения нет и существования. Развитие, с точки зрения диалектики, не есть простое количественное нарастание. На известной ступени “количество переходит в качество,” создается “новое качество,” совершается скачок к новому этапу, новой форме. Эти скачки совершаются через борьбу противоречий. В каждый данный момент настоящего, в каждой данной форме и на каждом данном этапе содержатся все элементы будущего — нового качества, преодолевающего это настоящее. Происходит как бы борьба умирающего и вновь возникающего.

Утверждать возможность такого строя, при котором устраняется источник всяких противоречий в жизни личной и общественной, исключается всякая неудовлетворенность, строя, не нуждающегося уже по существу в дальнейшем развитии и исключаящего возможность перехода в “новое качество,” утверждать это — значит признать, что законы диалектического развития на известной ступени теряют значение и перестают быть законами бытия. Тем самым отнимается почва для диалектического материализма, который теряет значение объективной истины и становится условной и относительной гипотезой, действительной лишь для определенного периода и объясняющей лишь определенный порядок бытия. Но вместе с тем теряется и объективное значение всех тех прогнозов, всех тех выводов о необходимости и неизбежности наступления этого “земного рая,” наступления прогресса, который оказывается научно не обоснованным. От претензии на “научность” ничего не остается, и, следовательно, стирается грань между научным и утопическим социализмом.

Интересно отметить, что прекращение законов диалектического развития, основных законов бытия происходит, с этой точки зрения, в силу изменения внешних форм общественного строя. Здесь мы встречаемся с такой верой в чудо, для которой нет никаких предпосылок в самом мировоззрении. Есть, однако, существенное различие между данной верой и религиозным утверждением чуда. Для религиозного мировоззрения чудо есть действие высшего начала, высшей реальности на низшее; оно вытекает из признания существования абсолютного начала. Для религиозного мировоззрения чудо сверхъестественно в смысле преодоления данных законов низшего порядка законами высшего, оно обладает высшей разумностью.

Для мировоззрения, отрицающего реальность каких-либо высших начал, прекращение действия основных законов бытия происходит в самом естественном порядке, совершается им же самим. Чудо это получает характер не “сверхъестественного,” а “противоес-

тественного,” и потому не “сверхразумного” (разумного в высшем смысле), а “противоразумного.” Попытка выйти из затруднения признанием возможности противоречий в самом “земном рае” не решает вопрос. Если на последней фазе общественного развития устранены противоречия экономические, то остается возможность противоречий в сознании, борьбы идеологической, приводящей, в свою очередь, к созданию нового строя, нового этапа диалектического развития. При таком понимании спасаются основы диалектического мировоззрения ценою потери веры в абсолютное значение, абсолютную ценность самого идеала. Если общество “земного рая” есть лишь одна из относительных форм жизни, если оно является лишь одним из исторических этапов развития, за которым следуют другие этапы, то оно уже не последняя цель.

Если в нем неизбежно возникают противоречия, если оно не есть полнота всех достижений, удовлетворение всех чаяний и упований — то это на самом деле не “земной рай,” не тот абсолютный идеал, который являлся бы сам по себе достаточным, чтобы стать конечным смыслом жизни и обосновать жертвы самой жизнью. При таком понимании это — лишь относительно прогрессивная форма общественной жизни, являющаяся не самоцелью, а только путем к другой, более прогрессивной и т.д. *Но тогда возникает неизбежно все тот же вопрос: где же смысл и дальнейшая цель* всего дальнейшего прогресса? Без признания реальности высшего абсолютного начала, абсолютной цели нет возможности ответить на данный вопрос, нет возможности говорить о самом прогрессе.

Если мы обратимся от самой идеи “земного рая” к тому, как его пытаются изобразить, то прежде всего обращает внимание отсутствие положительного содержания. Идеал “земного рая” характеризуется преимущественно отрицательными чертами, чертами, указывающими на то, чего не должно быть в новом обществе, что уничтожается или “отмирает” из наследия старого мира. Уничтожаются классы, отмирают государство и право, устраняются различия физического и умственного труда, профессиональные деления людей, различия города и деревни, зависимость труда от вознаграждения, существующая семья, религия, всякое противопоставление личности и общества, наконец, зависимость человека от природы. Положительная сторона идеала остается в значительной степени неопределенной не только в частности и конкретных особенностях, которые, возможно, было бы ненаучно заранее предрешать и предусматривать, но и в самом существенном — в определении тех задач и целей, которые могли бы дать смысл, цель и внутреннее содержание для жизни. Утверждается лишь не допускающая сомнения вера, что в новом обществе сами собой получают разрешение все вопросы, устраняются все противоречия и будет достигнута полнота благополучия. Если оставить в стороне те черты в характеристике новой жизни, которые представляют собой простое отрицание и уничтожение явлений и установлений старого строя, то что остается в ней в качестве положительного содержания, дающего цель и смысл жизни? Основным моментом в этом положительном содержании признается “рост производительных сил,” ничем не задерживаемый технический прогресс, увеличение производства материальных вещей.

На этом, однако, не может остановиться решение проблемы жизни, здесь нет еще ответа на вопрос об ее задачах. “Рост производительности,” умножение производства во что бы то ни стало не могут быть самоцелью, последней, конечной целью, задачей, единственным самодовлеющим содержанием жизни. Они получают смысл, ценность и значение только с точки зрения какой-либо цели, как средство для удовлетворения определенных задач. Бесцельное увеличение предметов, производство для производства не только не дает смысла жизни, но оно само по себе есть совершенная бессмыслица. Если “рост произ-

водительных сил,” “беспрепятственный технический прогресс” и “увеличение производства” имеют самодовлеющее значение, то это означает, что человек и человеческая жизнь превращаются в средство для них. Этим самым не только не достигался бы “прыжок из царства необходимости в царство свободы,” но совершалось бы бессмысленное и противоестественное порабощение человека вещи, машине, им самим изобретенной.²⁷ Мы имели бы дело здесь с подлинным “фетишизмом” в крайней его форме. Если этот рост производительных сил является средством для максимального удовлетворения материальных потребностей, то тогда мы не получаем ответа о конечных целях и положительном содержании жизни.

Удовлетворение материальных потребностей, по существу, является средством для жизни и может стать содержанием жизни, целиком заполнить ее лишь при устранении, “погашении” разумного сознания. Материальные блага могут казаться захватывающими все содержание жизни, последней целью, лишь когда они не достигнуты, в моменты нужды и лишения и перестают замечаться при их наличности. Стремление к вещам ради вещей, бесконечная погоня за новыми и новыми материальными удовольствиями, как уже показывалось раньше, представляет собой извращение самой природы и меньше всего может придать смысл и разумное содержание жизни.

Невозможность ограничить содержание жизни удовлетворением одних материальных потребностей признается и в самом марксистском учении о совершенном будущем обществе. Энгельс говорит о “полном развитии физических и духовных сил в будущем обществе,”²⁸ о распространении “научного знания,” и программа Коминтерна утверждает, что “максимум производительности общественного труда высвобождает, в свою очередь, человеческую энергию для мощного роста науки и искусства.”²⁹ В этом пункте материальный прогресс справедливо представляется не как самоцель, а как только условие и средство для удовлетворения других высшего рода потребностей, к которым здесь относятся наука и искусство. Но эти утверждения теряют смысл и значение при последовательном проведении атеистически-материалистического мировоззрения, при том понимании науки и искусства, которые даются в теории “экономического материализма.”

Наука рассматривается здесь как *отражение* производства и производственных отношений, с одной стороны, как *средство* для производства, с другой. В изображении совершенного общества будущего наука представлена как элемент самого производства, соединяется с техникой. Она планируется в соответствии с планированием хозяйства. С этой точки зрения, имеет своим предметом отображение производства и связанных с ним отношений. По существу, ни наука, ни искусство по содержанию своего предмета не выходят за пределы материальных интересов (хотя бы и общественных, а не личных) и материального производства. Занятия ими представляют деятельность более сложную, требующую интеллектуального напряжения, но очень мало общего имеющую с духовными интересами, духовными силами и способностями. Менее всего они могут придать какой-либо высший смысл жизни и деятельности. Если производство материальных вещей, если ма-

²⁷ В историческом опыте мы встречались с явлением, когда рост производства, производительных сил ради дальнейшего производства и т.д. соединяется одновременно с крайним понижением уровня жизни и приводит к нему.

²⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. 1918. С. 261.

²⁹ Программа и устав Коминтерна.

териальный прогресс не являются самоцелью, дающей смысл и цель жизни, то не может дать этого и наука, если она понимается только как средство для того же производства, для того же материального прогресса. Получается круг: производство признается средством для культуры, а культура (наука, искусство) сама оказывается средством для производства. Наука как искание истины, как постижение основ бытия, искусство как искание прекрасного и воплощение его в образах, действительно, имеют духовный смысл. Но такое понимание (на которое также есть намеки у Энгельса) предполагает как свою основу элементы религиозного понимания, веру в объективную истину, в объективное значение красоты, возможные лишь с признанием абсолютного начала (об этом говорилось в первой части настоящей работы).

Как на существенную задачу жизни в новом обществе указывают на “победу над природой,” на безусловный контроль человека над природой, на устранение зависимости от нее. “Люди станут господами природы и господами самих себя” (Ф. Энгельс “Развитие социализма от утопии к науке”). Человечество обращает тогда “ всю свою энергию на борьбу с силами природы, на развитие и поднятие своей общественной коллективной мощи” (Программа 3-го Коминтерна). Эта победа представляется как познание законов природы и техническое использование их (для производственных целей), как эксплуатация природных сил.

Характерно прежде всего в этих представлениях исключительно техническое понимание и технический подход к природе, отсутствие объективного ее восприятия. Природа рассматривается лишь под узким углом, лишь поскольку она задевает материальный общественный интерес. Сознание и чувство бесконечности природы, связь человеческой жизни с жизнью мира (в его бесконечности) в этих представлениях совершенно отсутствуют. “Неведомое будущее природы, возможность таинственных поворотов ее сил, беспомощность человека перед ее грозными возможностями — ничто подобное для них не имеет значения... Весь мир как бы замыкается в область общественных действий... Социологическая проблема общественного устройства поглощает в себе космологическую проблему (П. И. Новгородцев “Об общественном идеале,” гл. 2). А между тем именно эта бесконечность природы и ее сил в перспективе делает невозможным утверждение полной независимости человека от природы, несмотря ни на какую степень развития техники. Трагедия жизни и смерти, зависимость нашей жизни от законов мирового бытия, катастрофических поворотов в нем не устраняются никакой техникой, никаким внешним и общественным устройством.

В сравнении с бесконечностью мира и бытия, бесконечностью сил природы, только одной своей частицей раскрываемых в нашем рассудочном познании, упование на технику и победу над природой и совершенное подчинение ее, на устранение ее стихийного действия на жизнь человека оказываются по меньшей мере наивными.

Техника, конечно, имеет свое весьма важное значение в облегчении условий человеческой жизни, в приспособлении к внешней среде, но она никогда и ни при каких условиях не устранит *проблемы смерти и болезни*, ни действия природных страстей в человеке, ни возможности стихийных катастроф (ярким примером являются потонувшие материки — Атлантида и другие, сдвиг которых угрожает и ныне существующим). На пути только внешней борьбы, в плоскости только технической нельзя разрешить проблемы наших отношений к природе, трагических конфликтов и противоречий, с нею связанных. Действительная победа над природой, действительное возвышение над нею, действительное “царство свободы” достигается только в плоскости духовных достижений. “Царство свободы”

есть *царство духа*, так как дух возвышается над законами времени и пространства и делает жизнь причастной вечности. Этот духовный подъем открывает и в самой природе не только стихийную силу, противодействующую человеку, но и конечный внутренний смысл, элементы разума и красоты. Жизнь природы, как и жизнь человека, — арена борьбы отрицательных и положительных начал, проникновение и откровение разума и красоты в самой природе, любовь к ней — даются только в религиозном понимании. И не только борьба с природой, но и обязанности к ней, задачи преобразования ее высшим началом предполагаются религиозным отношением к ней. Для безрелигиозного мировоззрения природа всегда остается чуждой, стихийной, непреодолимой силой.

Безрелигиозное мировоззрение не может наполнить осмысленным содержанием жизнь в этом “земном раю,” в котором оно видит последнюю цель. Оно не может также дать последовательного обоснования самой цели, последовательных мотивов жертвы для нее. “Земной рай,” обещанная полнота счастья в новом обществе требуют на пути своего достижения громадных жертв целых поколений. “Каждому по его потребностям” обещается лишь в завершенной фазе полного коммунизма. “Переходный период” и даже первая фаза коммунизма требуют напряженной борьбы, лишений, жертв от тех, кто должен создавать новое общество. По каким материалистическим мотивам можно требовать аскетизма и самоотречения? Как может мировоззрение, утверждающее материальные блага как единственно реальные, обосновать необходимость отказа от этих благ? Как, далее, обосновать жертву одними поколениями ради “счастья” других (которые, неизвестно еще, будут ли удовлетворены этим счастьем)? Почему настоящее и будущее поколения, с этой точки зрения, неравноценны? Жертвы и самоотречения, необходимые для всякого объективного исторического дела, понятны и объяснимы во имя долга, во имя высшей цели, но они не понятны во имя счастья (исторически понимаемого) своего или чужого. Мечта о “земном рае” сталкивается здесь с глубоким жизненным противоречием.

Другое жизненное противоречие возникает в связи с проблематичностью самого обещаемого счастья. Как показывалось раньше, счастье не есть какой-либо вещественный предмет, которым можно было бы одарить человека извне и без его участия. Между тем идеал “земного рая” пытается дать именно такое стандартное “счастье” в виде определенного внешнего строя жизни, определенной системы внешних благ, оставляя в стороне внутреннее состояние человека. Экономический материализм растворяет человека целиком во внешних общественных связях и отношениях (классовых, групповых и пр.), в конечном итоге экономических. Человек рассматривается лишь как точка пересечения этих отношений. Для внутреннего мира здесь не остается совершенно никакого места.

Общественным группам заранее приписывается одно определенное мировоззрение, одни определенные интересы, целиком растворяющие всю жизнь конкретных личностей и без остатка поглощающие ее. Это устранение внутреннего момента приводит к тому, что считается нужным сделать человека “счастливым” помимо его воли, помимо его личного отношения к тем внешним благам, в которых это “счастье” усматривается. Человек будущего общества должен быть счастлив “не когда он хочет” и как он понимает сам свое счастье, а так, как требует этого внешний строй общественной жизни, который признается как воплощение счастья. Он должен полагать свое счастье не в том, что он ищет, но что ему дается общественным строем. Подобно тому, как идеологи французской революции считали возможным принудить человека “быть свободным,” так учение о “земном рае” считает возможным заставить быть счастливым по одному рецепту, в одних определенных отношениях. Оно не допускает того, что человек может не удовлетвориться тем

“стандартным” дарованным ему помимо его воли “благополучием,” что в нем могут возникнуть новые стремления, не уместяющиеся в рамки установленного им типа “земного рая.”³⁰

Вопрос, с этой точки зрения, ставится иначе: надо создать таких людей, у которых не могло бы возникнуть выходящих из рамок стремлений, которые не знали бы и не могли бы воспринимать другого “счастья,” чем то, которое представляется им в этом мире “земного рая.” Путем изменения условий общественного бытия (начиная с переходной эпохи) совершается эта переделка людей, приспособление их к новой форме жизни. Получается снова порочный круг. Не “земной рай” дает людям то счастье, которое они ищут, а сами люди должны быть приспособлены так, чтобы воспринимать этот “земной рай” как свое “счастье.”

Не счастье оказывается предназначенным для людей, а люди должны быть приспособлены к своему счастью. Внешняя общественная форма становится самоцелью, для которой нужно жертвовать и к которой нужно стремиться ради нее самой, хотя бы эта цель и не давала людям тех благ, которые они сами воспринимают как реальные блага. Противоречия безрелигиозной попытки дать абсолютный идеал “земного рая” доходят здесь до крайнего предела.

С теми же противоречиями встречается и самое осуществление общественного блага при отрицании духовных основ жизни. Будущее общество, как абсолютно гармоничное, является в этом понимании таким, в котором устранены всякие противоречия личности и общества, “ассоциацией,” в которой “свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех” (*К. Маркс*, “Критика Готской программы”).

Но вся эта характеристика совершенно теряет всякий смысл, если сама личность, с позиции экономического материализма, превращается в простой рефлекс, простую точку пересечения различных общественных отношений, если она лишена собственного внутреннего духовного содержания. “Свободное развитие каждого” вместе со “свободным развитием всех” превращается в простую игру слов, если предварительно ставится задача устранить в самой личности все выходящее за пределы установленных условий, установленного содержания жизни. Маркс в другом месте утверждает, что индивидуальный человек станет родовым существом и свои личные силы организует как общественные силы. Устранение противоречий личности и общества представляется здесь как простое слияние их, как в конечном итоге устранение самой личности в ее свободе. От “свободного развития” не остается и намека. Этот вывод окажется неизбежным, если подходить к личности и обществу только с внешне материальной стороны. Действительно свободное объединение, не устраняющее личность, может быть только на почве внутреннего духовного содержания. Так же неразрешимой задачей окажется при отрицании духовных основ жизни и “уничтожение господства человека над человеком.”

Уничтожение классов и “обобществление средств производства” сами по себе не достаточны для этого, если не устранится в людях “похоть власти,” стремление к господству, если нет внутреннего духовного единства на почве высшего духовного содержания, если жизнь данного общества лишит духовно общественных начал. Только при механистическом представлении о живых людях, при растворении всего содержания в отвлеченных политико-экономических отношениях можно думать, что устранение класса как экономической категории устраняет само собой и всякие мотивы выгоды и стремления к господству над человеком. Такие представления могут быть основаны только на предположении

³⁰ Вопрос, с такой яркостью поставленный Достоевским.

ях, что с устранением экономических классов и обобществлении средств производства устанавливается тождество мнений, стремлений, интересов, при котором каждый, подчиняясь общему порядку, подчиняется как бы самому себе. Однако марксизм отрицает механистическое равенство как тождество.³¹ Стремление к власти, интересы господства также лежат гораздо глубже экономических интересов и не устраняются с устранением только классовых мотивов. При отсутствии внутреннего духовного единства, при наличии стремлений и мотивов к властвованию и при устранении классов остается господство одних над другими. “Обобществление средств производства” при этом дает возможность властвовать, так как в руках властвующих сосредоточивается регулирование всех условий жизни и существование каждого лица.³²

Остается также совершенно непонятным процесс отмирания государства и принудительных норм, если исключено духовное перерождение общества (предполагающее признание высших духовных ценностей). В течение всего переходного периода к высшей фазе развития общества принудительность не только не уничтожается, но еще более усиливается, распространяясь на такие стороны, которые прежде были в сфере частной жизни. “Каким образом, — пишет по этому поводу П. И. Новгородцев, — за актом насилия водворяется царство свободы; почему новое господство порождает упразднение господства — все это остается непонятным. Остается непонятным и то, почему прекращают свое действие исторические законы: с начала истории непрекращающаяся борьба, а теперь незыблемый мир. Не попадаем ли мы тут в область магических, волшебных метаморфоз?” (П. И. Новгородцев. “Об общественном идеале” ч. 2).

Это могло бы стать возможным при наличии духовного перерождения человека, единодушного духовного подъема (как в ранних христианских общинах). Но тогда требуется признание духовного содержания, объективная реальность духовного начала. Утверждается, что перерождение становится ненужным в силу простого изменения условий. Но ведь, как указывалось выше, в этих новых условиях в течение всего переходного периода и первого срока коммунизма моменты диктатуры усиливаются, и люди воспитываются в атмосфере принуждения. Каким же образом данные условия сами собой могут воспитать в духе свободы? В современной литературе мы находим одно объяснение: то, что выполняется в настоящем принудительно, будет выполняться в будущем по привычке; долговременное принуждение создаст привычку, в силу которой человек уже сам не сможет поступать иначе, чем это требуется общественным строем. И только “редчайшие исключения,”

³¹ *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. *Ленин В. И.* Об обмане народа принципом равенства и свободы.

³² Разрешение этой проблемы происходит на практике, как мы видели, так, что живое многообразие интересов, стремлений, целей той или иной общественной фазы подчиняется единым, заранее приписываемым этой среде типам, которые как бы ее представляют, выражают ее интересы, образ мыслей и пр. Данная среда — рабочий класс, крестьянство — принимается не такой, какая она есть, во всем своем многообразии, в действительных стремлениях действительных лиц, в нее входящих, а такой, какой она должна быть. Сами марксистские источники признают, например, что конкретная реальная воля и воззрения различных групп рабочего класса далеко не всегда соответствуют объективным интересам и мировоззрению класса, как они понимаются в марксизме (отсюда, напр., наличие многочисленных групп христианских рабочих, с.-д. и пр.). Истинные задачи класса, с этой точки зрения, принимаются и утверждаются лишь определенными группами, которые и должны представлять собой класс, действующими от его имени (партия от имени класса). Чтобы быть истинным рабочим, “представляющим класс,” недостаточно быть рабочим только по своему положению; нужно, кроме того, следовать тому типу, который признается выражающим задачи и мировоззрение пролетариата, его объективные интересы, какими они должны быть. Над конкретным, действительным рабочим, крестьянином создаются “стандартные,” т.е. условные рабочие и крестьяне, от имени которых действуют различные лица и группы.

“уклонение от этого всенародного привычного строя” будут сопровождаться каким-либо серьезным наказанием со стороны общества” (В. И. Ленин).³³

Можно сказать, однако, что такое перерождение людей в силу принуждения к вычке не является в каком-либо смысле объяснением перехода к “свободной ассоциации.” Состояние, в котором человек оказывается под влиянием длительного принуждения, не создает условий для самостоятельного действия, скорее является крайним выражением несвободы (не напоминает ли оно скорее состояние раба или заключенного, с которого сняты цепи, потому что он потерял способность стремиться к свободе?). Опять-таки и в этом случае не человек, а внешний строй является самоцелью. Не находит действительных мотивов и тот “энтузиазм труда,” тот “радостный труд,” в котором марксизм хочет видеть основное содержание жизни. Труд не есть просто спорт и забава, но всегда предполагает преодоление известных “трудностей,” известной жертвы, для которой нужны достаточные мотивы. Мотивы для жертвы дает не самый процесс труда. Процесс не есть цель, ради которой он предпринимается. Труд бесцельный (“сизифов труд”) не только не приносит радости, но еще, по мифологическим представлениям, является мучением, так же, как и труд принудительный, чуждый цели. Радостным может быть только труд свободный, осмысленный, совершаемый ради цели, которая сама по себе представляет неумирающую ценность. Труд должен иметь, как говорят, заинтересованность материальную или моральную, иначе он превращается в ярмо, в труд из-под палки, который поистине проклятие для человека. Чем выше эта заинтересованность, чем выше цели, ради которых трудится человек, чем они возвышеннее и благороднее, тем легче, интереснее, увлекательнее и самый процесс труда, тем незаметнее преодолеваются трудности, которые неизбежно сопутствуют всякой трудовой деятельности, возникают при всякой работе.

Подлинное удовлетворение приносит не столько самый процесс труда, сколько сознание, что посредством его достигаются определенные цели, что он приводит к результатам, имеющим объективную ценность и объективное значение. Но такую ценность, такое значение может иметь только бесконечная, безусловная, абсолютная цель, в перспективе которой осмысливаются и те близкие, конкретные, по существу условные и относительные цели, которые ставятся перед человеком и которые он должен достигать, чтобы приблизиться к той, последней и окончательной. Последняя, абсолютная цель как маяк, свет которого чуть брезжит в отдалении, но он помогает идти путнику без страха, вселяет в него уверенность, дает ему силы.

Труд сам по себе, труд ради труда такой конечной цели иметь не может. Он сам нуждается в оправдании, и оправдать его может та цель, средством к достижению которой он является.

Христианское учение о смысле жизни.

Среди течений, враждебных или чуждых христианству, обычны попытки представить его как учение, отрицающее мир, отрешенное от жизни и деятельности, проникнутое пессимизмом в отношении всего земного. При этом христианству противопоставляется обычно жизнерадостное языческое мировоззрение, утверждающее мир и его блага. Такие представления можно часто встретить и в публицистической, и в научно-популярной, и в философской литературе, в учебниках и популярных работах по истории культурно-просветительного направления, в исторической беллетристике и, наконец, даже в религи-

³³ Таким путем осуществляется господство одних лиц и групп над другими. Само господство превращается при таком понимании в игру слов.

озно-философской литературе декадентского характера (Мережковский, Философов и др. представители так называемого “нового религиозного сознания и культа плоти,” объединившиеся вокруг петербургского Религиозно-философского общества в девятисотых годах).

Все эти утверждения, если они не являются прямой клеветой, вызываемой враждебными христианству настроениями, основаны на совершенном незнакомстве с подлинными источниками христианского учения и христианской соборной традиции, на отсутствии какого-либо проникновения в смысл и дух христианского мировоззрения и его основного отличия от дохристианского. Христианство явилось в мир именно, прежде всего, как религия жизни. Та новая “благая весть,” которую оно возвестило, было раскрытием смысла жизни и мира, вестью о спасении, о грядущем преображении мира.

Это новое восприятие жизни вытекает из нового понимания отношения Бога и мира, которое дается в христианстве и которое оставалось неразрешимой проблемой для дохристианских религий и философских систем.

В древнем язычестве, как во всяком мировоззрении, ставящем важные вопросы бытия, было искание высшего, абсолютного начала. Но оно искало его, как и новейший религиозно-философский пантеизм, в самом мире, как он нам дан, не поднимаясь за пределы его. Она сливало мир с Богом, растворяло Божество в мире конечных и относительных вещей, тем самым неизбежно придавая абсолютное значение относительному, конечному, ограниченному и временному бытию. Отсюда и тот фетишизм, и то обожествление отдельных конечных вещей и явлений, о котором говорилось в предыдущем разделе этой работы (“Религия и вопрос о смысле жизни”). Но обожествить мир природный, как он есть, значит обожествить и то зло, то несовершенство и ограниченность, которые свойственны ему в его настоящем состоянии. Это значит оставить непреодоленной и самую смерть, являющуюся законом природы. С одной стороны, здесь содержится внутреннее противоречие в самом понимании божественного: божественному приписываются черты ограниченности, абсолютному — черты относительности, а самое понятие о божественном огрубляется, смешивается с “образом твари.” С другой стороны, для мира не остается путей развития и совершенствования. Если над миром нет абсолютного начала, абсолютной цели, если он ставится на место абсолютного, то это значит, что мир остается навсегда со всеми своими противоречиями, что несовершенства его увековечиваются. Остается бесконечный круговорот вещей, в котором нет ничего нового. Не случайно античный мир не знал истории.

В предыдущем разделе этой работы говорилось уже о том, к каким выводам, далеким от действительной “жизнерадостности,” к какому, по существу, безнадежному и пессимистическому мировоззрению, утверждающему господство неумолимого рока, пришел греческий мир на основе этого языческого пантеизма.

В позднейшей греческой философии (Платон, неоплатонизм) в противоположность первоначальному мировоззрению греческой религии, подчеркивалась реальность потустороннего духовного мира — мира идей, но в то же время утверждалась призрачность земной жизни, мира материальных явлений. Живущие в этой жизни, по Платону, подобны узникам, заключенным в пещере и прикованным так, что они не могут повернуть головы к выходу и обречены вечно смотреть только на заднюю стену пещеры. Перед входом ее простирается невысокая стена, а далеко за этой стеной проходят люди, которые на головах проносят изображения животных и разных предметов; тени от этих изображений падают на заднюю стену пещеры, и только они созерцаются узниками как реальность.

Реальность нашего мира — лишь тень такой истинной реальности. Земной материальный мир, с точки зрения платонизма, только препятствие на пути к истинной жизни. “Мы никогда не сможем в достаточной мере достигнуть того, к чему стремимся и что называем истиной, пока у нас будет тело и пока к душе примешано это зло” (*Платон “Федон”*). “Кто истинно привержен к философии, — занимается только одним умиранием и смертью” (*Платон “Федон”*). Материя здесь в принципе связывается со злом. Самое возникновение мира в неоплатонизме рассматривается как отделение от Божества — эманация (а не творение).

С этой точки зрения, трудно говорить о смысле мира, который можно найти только в отрешенности от этого мира. Конечный идеал греческой мудрости в последнюю предхристианскую эпоху выражался в отрешенном созерцании, в уходе от окружающей жизни и действительности. Языческая философия в предельных своих выражениях “поднимается до утверждения Бога и божественного, но она отрывает от Него мир, не находит связи между Богом и миром, не находит воплощения божественного в мире, а проповедует спасение от мира. Не случайно поэтому такой странной показалась афинянам проповедь ап. Павла о “воскресении плоти” (Деян. 17:32), и недаром эту проповедь апостол считает “безумием для Эллинов” (I Кор. 1:23).

Еще в большей степени эта отрешенность от мира, этот уход от жизни проявляется в буддизме. Для буддийского мировоззрения жизнь сама по себе есть страдание. Страданием является всякое действие, всякое желание, всякое активное проявление жизни. Отсюда спасение, как освобождение от страданий, заключается в устранении этих активных проявлений жизни, в пассивном погружении в нирвану — покой небытия. В связи с отрицанием жизни буддизм отрицает и личное начало не только в человеке, но и во всем сущем. Бога в буддизме заменяет безличное абсолютное начало покоя, отрешенное от всего и ни в чем не проявляющееся. Мир, как он дан, рассматривается как призрак, не имеющий истинной реальности, а жизнь — как суета, как круговорот, лишенный цели и смысла. “То, что называется блаженством в браманизме, как и в буддизме, на самом деле не есть победа жизни, а как раз наоборот, победа над жизнью и, стало быть, победа смерти... В сущности эта индийская религиозность верит не в смысл, а в бессмыслицу жизни... Дух в конце концов не одухотворяет землю, не приобретает ее изнутри, не побеждает в ней изначальной силы зла, но только сам избавляется от этой силы. Его отношение к земле — только отрицательное. Он отлетает от нее навеки и тем самым отдает землю со всем живущим на ней во власть страдания, зла и бессмыслицы... Это — не спасение жизни, а спасение от жизни... Чтобы совершилось это “спасение,” должно прекратиться всякое стремление, должны исчезнуть все яркие краски мироздания.”³⁴ Тем самым, по справедливому замечанию Е. Н. Трубецкого, обращается в ничто подъем к бесконечному, который составляет сущность религиозных исканий, ибо полет этот отрывает мир от Абсолютного, а не приближает к Нему. “От земли вместе с духом отлетает ее смысл; стало быть, все движение земного суетно, самое усилие земли — подняться к небу — в конечном счете оканчивается обманутым. Это небо остается для нее навеки затворенным...”³⁵

Христианское мировоззрение одинаково чуждо и обожествлению природного мира, смешению Бога с тварью, представлению о Божестве по образу тварной природы, которые мы находим в языческом и философском пантеизме, и тому разрыву между Богом и миром, отрешению от жизни, которые характерны для восточного буддийского мировоззре-

³⁴ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918. С. 42.

³⁵ Там же. С. 43.

ния и позднейшей греческой философии. Христианство, не смешивая Бога с миром, не отрывает в то же время мира от Бога. Абсолютным началом для христианства является не безразличный покой нирваны, а Бог — полнота и источник всякой жизни. Не отрешенное, замкнутое начало философии неоплатонизма, а Бог как полнота творческой любви утверждается в христианстве. *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4:16). Любовь есть основное божественное свойство, по христианскому учению, и этим определяется все отношение Бога к миру. Самое возникновение и существование мира — дело Божественной любви. Бог — абсолютное совершенство, обладающее полнотой всего, ни в чем не нуждающееся, творит новое бытие, творит мир в силу этой любви, дабы приобщить его к участию в божественной жизни, или, говоря языком святоотеческих творений, “обожить” его. Мир не возникает вследствие отпадения от Бога (как в религиозно-философских учениях дохристианских), он не есть также и порождение иного, чуждого Богу начала (как в дуалистических религиях Востока или у гностиков первых веков); он не отождествляется в то же время с Богом, как в пантеизме, языческом и современном философском, мир, по христианскому учению, есть творение Божие. Являясь относительным и ограниченным, как творение Божие, он причастен в то же время абсолютному началу, носит на себе “отблеск Божества.” Всякое бытие имеет начало от Божественного слова, Божественного разума и причастно Ему. *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:1-3).

В мире, как он создан, обнаруживается поэтому проявление Божественной мысли, дается “естественное откровение” Божества. *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20).

Образ Творца отражается в творении, и в основе всякого бытия поэтому лежит добро. *И увидел Бог, — говорит Библия, — все, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1:31). Резкая грань отделяет христианское мировоззрение от буддийского, и от гностических, и от других учений, усматривающих зло в самой природе мира. Зло, по христианскому мировоззрению, не в природе мира, а лишь в том извращении этой природы, которое внесено в нее грехом, возникшем по свободному произволению твари, как следствие добровольного отрыва от Творца. Но и грехопадение не могло устранить следов причастности твари к своему Творцу, добра, лежащего в основе творения. Оно только искажает и затемняет их. Мир и после грехопадения остается способным к восприятию добра; в нем остается стремление к добру и исканию его.

Христианское учение о творении мира ведет, таким образом, к положительному отношению к миру, к признанию смысла и ценности его.

Другой характерной чертой, определяющей отношения Бога и мира, в понимании христианского мировоззрения, является *идея свободы*, свободного развития твари, свободного избрания земного пути, свободного восхождения к Божеству как конечного ее назначения. Христианское учение о свободе также разделяет гранью христианство и дохристианское мировоззрение. Над языческим (древнегреческим и римским) сознанием тяготела идея рока (“фатума”), слепой судьбы (“мойры”), сковывающей жизнь не только людей, но и самих богов. Та же идея слепой необходимости определяет собой и мировоззрение механистического материализма нового времени. Иудейская религия подымается над этим слепым фетишизмом, над идеей слепой необходимости и усматривает разумный путь творения, данный Богом. Но иудейское мировоззрение, так же, как впоследствии мусульманское, не доходит до христианской идеи свободного развития. Между Богом и ми-

ром, между Творцом и тварью здесь остается непроходимая грань, отсутствует внутреннее общение. Бог стоит на недостижимой для человека высоте. Он не любящий Отец, простигающий свои руки каждому ищущему Его, а грозный законодатель и нелицеприятный судья. Как законодатель, Он возвещает людям законы, которым они должны беспрекословно подчиниться и которые должны соблюдать, и эти божественные установления являются вехами, указывающими каждому живущему под законом путь земной жизни, угодный Богу.

Бог иудейской религии есть одновременно и неумолимый судья, требующий неукоснительного исполнения закона и карающий за его нарушения по принципу “око за око, зуб за зуб.” Этим суровым и тяжким путем закона следовало человечество, воспитывалось к восприятию высшей Истины, раскрываемой через свободу.

А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою (Гал. 3:23-24).

Идея свободы, свободного восхождения к Богу, в Котором источник и полнота всякой жизни и Который не отвергает никого из желающих прийти к Нему, и есть центральная идея христианского благовестия, то, что в корне отличает христианство от всех дохристианских и внехристианских религий. Эта мысль особенно подчеркивается в послании ап. Павла. *Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода (2 Кор. 3:17). Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства (Гал. 5:1).*

Свобода прямо называется апостолом “даром” Иисуса Христа. Свободное отношение человека к Богу есть отношение не раба, а “сына.” *Мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!” Посему ты уже не раб, но сын... (Гал. 4:3-7) Ибо все, водимые Духом Божиим суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!” Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии (Рим. 8:14-16). Ибо все вы — сыны Божии по вере во Христа Иисуса (Гал. 3:26).*

Свобода вытекает из достоинства разумной твари и ее призвания к богосыновству, предполагает возможность избрания путей жизни, возможность определения к добру и уклонения от него. Она предполагает последовательное усвоение, достижение высшего совершенства, доступного для твари, от степени в степень.

Только такое религиозное мировоззрение может последовательно обосновать смысл прогресса и развития мира и человека, *смысл истории*. Жизнь мира и человека оказываются не бессмысленным вечно повторяющимся круговоротом вещей и событий (как в восточном буддийском мирозерцании и в некоторых течениях новой философской мысли, например, у Ницше, с его идеей “вечности круговорота”), не простым бесконечным движением без начала и конца, без смысла и содержания, как в современных механистическо-материалистических представлениях, но единым осмысленным процессом, имеющим свое основание и высшую цель — *историей в собственном смысле*. Для того, чтобы развитие получило смысл, нужно, чтобы была абсолютная цель для развития. Она указывается в христианском учении о творении мира и назначении и призвании к участию в полноте божественной жизни. Для того, чтобы развитие было возможно, нужно, чтобы

высшая цель была достижима, чтобы развитие процесса было причастно абсолютному началу. Эта возможность указывается христианским учением, “которое утверждает в творении наличность следов Творца, наличность образа и подобия Божия в человеке. Наконец, для того чтобы развитие было не стихийным движением просто, а “историей,” сознательно творимой, требуется наличность сознательных стремлений и исканий путей. Эта возможность раскрывается и объясняется в христианском учении о свободе.

Христианство, признавая мир творением Божиим, предназначенным к участию в Царстве Божием, — “царстве славы,” — не отрицает, однако, существования реального зла в мире и человеке. Христианское мировоззрение стоит далеко от наивного и слепого оптимизма, считающего зло лишь кажущимся, субъективным, обожествляющего все без различия по существу. Христианское сознание совершенно ясно ощущает силу зла и греха и необходимость постоянной борьбы с ним, хотя зло в мире, по христианскому пониманию, есть следствие греха, а возможность греха вытекает из свободы самоопределения твари. Источник греха — в отрыве от Божества, в противопоставлении себя Богу, в постановке себя, при всей относительности и ограниченности своей жизни, на место Бога. Отрыв от Бога означает вместе с тем и отрыв от единства и “соборности твари,” разрушение единства в мире, вражду и отъединение, противоречащее любви. Грех ощущается человеком именно как противоречие, разорванность, борьба. Каждый человек, при известной степени внимания к себе, может увидеть в своей жизни и в своем сознании противоречащие начала. С одной стороны, в нем живет стремление к абсолютному, безусловному, от всего отрешенному. С другой стороны, он не может не ощущать всей ограниченности, условности и относительности своего состояния. И эта ограниченность, эта грань между абсолютным и относительным не устраняется никаким естественным развитием, никаким внешним прогрессом.

Наконец, наряду с ограниченностью своего существования человек не может не ощущать и активного зла, вызванного последствием греха, противоборствующего его стремлениям. Это состояние разлада с необыкновенной ясностью и силой изображено у ап. Павла. *Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне зло. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего, и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти (Рим. 7:15-24)?*

В дохристианском мире было сознание этих противоречий и стремление выйти из них, искание живой связи, живого союза с Богом. Но дохристианские религии и тем более философские системы оказывались бессильными в разрешении проблемы жизни, не могли удовлетворить жажды спасения, освобождения от зла и греха. Эта грань между Богом и тварью преодолевается лишь в христианстве Божественной любовью.

Противоречивость человеческого существования, желание одновременно добра и зла, живущее в мире и человеке, преодолевается в христианстве в акте жертвенного снисхождения в мир Божества, совершаемого ради бесконечной любви Бога к миру в явлении

Христа в мире, в воплощении на земле Бога Слова. Оно дает возможность внутреннего преображения и искупления всей твари.

В воплощении Христа восстанавливается та “золотая цепь,” которая сочтала небо и землю. Ограниченное, подверженное греху со всеми его последствиями человечество не могло подняться само собой до безусловного совершенства, не могло воспринять его, преодолеть свою ограниченность силою только естественного своего развития без свободного участия самого человека, силою извне. И вот Божественная любовь сама снисходит до человека, дабы внутренне приобщить его себе... *Слово стало плотью и обитало с нами...* Оно тем самым стало близким к нам и открыло возможность приобщения Божественной жизни и любви, возможность возрождения и преобразования. Но Божественное Слово воплотилось не в силе и могуществе земной жизни, не во внешней славе. Христос, *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:6-7).

“Во Христе Божественная любовь явилась не в свойствах неограниченного всемогущества, беспредельного величия, которого не могут вынести условия человеческого существования, а в свойствах духовной жизни, которая вмещается в ограниченности человеческой жизни,” — говорит один из наших богословов, и этими словами можно подвести итог всему вышесказанному.

Боговоплощение, по христианскому пониманию, имеет, однако, не только этот смысл Богоявления, откровения Божества в человеческом образе. Существенной особенностью христианства является “нераздельное и неслиянное” единство во Христе Божеского и человеческого. В своей совершенной жертве Бог нисходит к тварному бытию и принимает на себя его ограниченность, становится совершенным человеком; оставаясь Богом, не поглощая и не растворяя в себе человеческого, сохраняя свободно и добровольно все его свойства. Божество воспринимает человечество в духе не насилия, но свободы. Оно добровольно принимает на себя все страдания человеческой жизни и самую смерть — для того, чтобы внутренне победить их. В жертвенно добровольном принятии крестного пути и последовавшем за ним воскресении даны победа над грехом и смертью, преодоление немощей человеческих. Во Христе, воплощенном Боге Слове, человеческая природа освобождается от последствий греха, возрождается и преображается. Как последствия греха, в силу внутренней связанности и солидарности всего существующего, распространяются на все человечество и на всю тварь, так и приобщение человечества к источнику жизни во Христе, в силу той же связанности и солидарности твари, открывают путь к возрождению и преображению всего человечества и всей твари... *Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили... Если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествует для многих... Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа* (Рим. 5:12-17).

Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие... Как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим (Рим. 5:18-21).

Как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут (1 Кор. 15:21-22).

В этом тайна Богочеловечества, тайна жертвенного нисхождения Бога к твари для ее спасения и возрождения, принятие на Себя совершенным Богом совершенного человечества. Здесь обнаруживается вся глубина отличия христианского восприятия Бога и Его отношения к миру от дохристианского, то *абсолютно новое*, что принесено христианством. Для дохристианского сознания, так же, как и для плоскостного формально-логического мышления, Абсолютное представляется как начало замкнутое, отрешенное от всяких конкретных определений, как противостоящее всему относительному. Бог противостоит человечеству. Бог восточных религий и греческой философии представляет собой отрешенное, замкнутое в Себе совершенство, Которое не может выйти из Себя, принять на Себя ограниченное и конкретное. И самая мысль о том, что Бог, оставаясь Богом, может стать человеком, казалась для этого плоскостного восприятия “безумием.”

В отличие от этого христианство, прежде всего, есть откровение жизни и творчества, преодолевающее всякую отрешенность. Абсолютное начало воспринимается в христианстве не как замкнутое в себе, отрешенное от всего конкретного, а как живое и творческое начало, все обнимающее силой своей бесконечной и беспредельной любви. Только отвлеченное понятие об Абсолютном, рассматривающее его в плоскости формально-логических разделений и противопоставлений, применимых лишь к миру пространственно-временных отношений, исключает возможность для Абсолютного проявлять Себя в относительных формах, воспринимать на Себя конечные определения.

Только плоскостное понятие, свойственное отвлеченной мысли, может утверждать несоединимость Абсолютного и относительного, бесконечного и конечного, совершенного и ограниченного. Абсолютное как живое и творческое начало (соответствующее христианскому понятию о Боге) обладает безграничной полнотой творить возможность свободно принять на Себя ограничение, воплотить Себя в конкретном, относительном и конечном, нисколько при этом не умалив Себя и не исчерпав в относительном творческой мощи. Именно потому, что это действительно живое, абсолютное и бесконечное начало, оно может стать всем, не исчерпав Себя и не переставая быть Абсолютным. “В основе всех недоумений, — утверждает еп. Хрисанф в своем углубленном исследовании по истории религии древнего мира, — в отношении догмата воплощения, выдвигаемых рассудочной мыслью, лежит недостаточно выясненное понятие о бесконечном и односторонние воззрения на Божество в отношении Его к миру и человеку, которые позднейшей философией унаследованы от древнеязыческого воззрения” (“Религия древнего мира,” т. 1).

Бесконечное беспредельно, и потому оно не может заключаться ни в какую индивидуальную форму. Но беспредельное в истинном, безусловном смысле вносит безграничную возможность всякого ограничения потому именно, что оно выше всех понятий. В понятии бесконечного не одно только простое отрицание того, что есть в бытии конечном или ограниченном. Возможность к этому самоограничению или самоумалению бесконечного обусловлена тем, что бесконечное, именно в силу своей бесконечности, принимает на себя конечное, не ограничивает себя им, но остается таким же беспредельным, каким оно пребывает в вечности. В Боге преодолевается самое различие “своего” и “иного.” Будучи абсолютным, Он может вызвать к бытию иное, и это иное, воспринимается как свое.

В Боге преодолеваются и все противоположности, которые имеют место в плоскости конечного. Он выше этих противоположностей, так что Он преодолевает их различия и может стать каждой из них, не исключая других. Поэтому в христианском богопознании

надо равно избегать и “разделения” в смысле противопоставления одного другому, и “смешения” или “слияния,” при котором противоположные начала утрачивали бы свою природу, но держаться идеи “неслиянного и нераздельного соединения.”

Эта замечательная диалектика со всей силой, во всем своем глубоком жизненном смысле была обнаружена в догматических определениях Вселенских Соборов и в святоотеческих писаниях о воплощении Христа (в особенности в творениях Афанасия Великого и Кирилла Александрийского). Смысл догмата воплощения, по святоотеческим творениям, и определяется тем, что Бог сделался человеком, подобно нам, чтобы вознести до Своего достоинства нашу природу, освятить, очистит, возродить ее, ибо “соединение производит это, сообщая одному то, что свойственно другому. Итак Он (Христос), оставшись Богом, возвысившись через эту связь до Божественного Слова, так, чтобы один и тот же был прославлен... и претерпел то, что свойственно человеку” (*Св. Афанасий Великий*).

“Слово Божие восприняло на Себя тело, не чуждое нашему, — пишет он далее. — Бог, облекшись в тварное, сделался подобен нам по телу; посему справедливо наименовался и братом нашим, и первородным, и мы сделались уже как сотелесники Слова.” “Для того Слово и восприняло на Себя тело, созданное и человеческое, чтобы Ему, как Зиждителю, обожив это тело, обожить в Себе и нас и таким образом всех, по подобию Своего тела, ввести в Небесное Царство. Не обожился бы человек, если бы Сын не был истинный Бог. И не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в которую облеклось Слово, не было бы по естеству человеческое” (*Св. Афанасий Великий*).

“Неслиянное и нераздельное” соединение божеского и человеческого естества во Христе для святоотеческой философской мысли не формальное понятие (как думают многие), а живая конкретная истина, раскрывающаяся вне рассудочных понятий. Она лежит и вне плоскости пространственно-временного рассмотрения предмета, но поднимается до восприятия его в перспективе абсолютного. Для христианского сознания эта формула “неслиянного и нераздельного” соединения была проникнута высшей разумностью и исполнена глубокого смысла. Выше уже говорилось, что понимание Абсолютного как живого и творческого начала, обладающего безграничной полнотой возможностей, предполагает и возможность для Него, оставаясь Абсолютным, воплощаться в относительных формах.

В вас, — говорит ап. Павел, — должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2:5-7).

Этот момент “самоуничужения,” “истощения” Божества подчеркивает особенно в святоотеческих творениях александрийская школа. “Слово человеческое истощается, будучи по природе неистощимым. Бесплотный воплощается, ибо Слово плоть бысть...” “Будучи Богом, Сыном Отца, и человеком, рождается по плоти от жены и принимает образ рабства, т.е. человечества. Он, Который был в образе Бога и Отца, в Котором и из Которого все, Который всего Творец” (*Кирилл Александрийский*). И в этом акте добровольной жертвы нет для Божества никакого унижения или умаления Его достоинства. Нет, потому что нет предела Божественной Любви, нет, потому что все, созданное Богом, свято по своей природе, и грех лишь искажил ее существо.” “Нет ничего бесчестного для зодчего жить в доме, который он построил; глина не служит к порицанию горшечника, когда он устраивает какой-нибудь сосуд.”

“Бога не оскверняет то, что Он Сам устроил, и Он не подвергает Себя нечистоте, ко-

гда Он воплощается (“Беседа Прокла Кизического”). “Но, может быть, кто-нибудь скажет, что недостойно и унижительно для Бога Слова проливать слезы, страшиться смерти, избегать чего-либо... Но в том-то и состоит обнищание, которое Он добровольно принял за нас. Если тебе кажется столь недостойным унижение обнищания, то тем более удивляйся Божественной Любви и не называй унижительным добровольное обнищание ради тебя. Назывался Сыном по-человечески, чтобы через Него могли стать сынами Божиими люди” (*Кирилл Александрийский*).

Христос не только проходит земную человеческую жизнь вплоть до крестных страданий, Он совершает и последний акт Божественной любви — проходит через смерть, чтобы оживотворить всех своим воскресением. *А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков. Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть, через человека, так через человека и воскресение мертвых* (1 Кор. 15:17-21). Этой религиозной диалектикой в отношении Бога и мира, этой внутренней связью Бога со всей тварью достигается внутреннее освящение всего бытия, всего тварного мира. Жертвенное нисхождение Бога в мир есть осуществление дела спасения и преображения мира. Ни в дохристианских религиозных учениях, ни в современных философских учениях нет и не было ничего подобного по глубине мысли, говорит по этому поводу еп. Хрисанф в цитированном уже классическом своем труде.

Воплощение Христа, принятие Им на Себя человеческих немощей и человеческого пути жизни, Его крестные страдания и смерть на кресте и далее воскресение и вознесение к Отцу соединили небо и землю, уничтожили пропасть между Богом и миром, являясь в то же время залогом грядущего возрождения и преобразования всей твари, открыли для нас путь восхождения к идеалу, к причастию совершенной жизни в Боге. Этот путь открывается через внутреннее общение со Христом, через жизнь в Боге, воплощенном Слове. Общение со Христом, общение непосредственное становится возможным, благодаря восприятию Им человеческой природы. Это общение со Христом, по христианскому учению и вере, происходит через человечество Христа, в восприятии Его в таинстве Евхаристии, в усвоении ниспосланных через Него даров благодати, сообщаемых в Церкви Христовой, наконец, при следовании путем Христовым и соборном осуществлении дела Христова. Спасение и возрождение человека, приобщение его к Божественному общению не может произойти без его деятельного участия, не может быть просто пассивно воспринято. Воплощение Христа дало возможность возрождения человеческой природы, освобождение ее от последствий греха открыло путь к спасению и дало благодатные дары. Но эти средства к возрождению должны быть внутренне восприняты и деятельно осуществляться.

Христианство не устраняет истории, не уничтожает свободные силы человека. История является до времени ареной борьбы добра и зла, ареной действия двух начал, “двух градусов,” по словам бл. Августина, выражающих эти начала. Воскресению и конечному торжеству преображенной твари предшествует указанный Христом крестный путь. Принесенная Христом свободная жертва, принятие Им ради любви к человеку крестного пути, открывающего возможность возрождения и преображения всей твари, определяет жизненный путь и высший нравственный идеал христианина. Христианский путь — путь деятельной любви, путь жертвенной отдачи себя для преображения всей твари, для приближения Царства Божия, — *нового неба и новой земли, в которых правда живет*. Через человека преображается и возвышается, в силу внутренней связи всего существующего, и

вся земная тварь. *Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суе не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне* (Рим. 8:19-22).

В лице первожденного всей твари — Богочеловека вступает в соединение с Богом весь мир земной; через благодать сообщает низшим ступеням силу возрождения, через Него они могут быть “обожеными.” В нем сочетались два начала: Бог стал человеком и понес крестную муку, а человек стал Сыном Божиим, а через Него и самый мир “осенен животворящей Славою Божией.” Это учение о смысле и цели жизни, об отношении Бога и человека, содержащееся в Св. Писании, в определениях Вселенских Соборов, в святоотеческих творениях лишает всякого основания все те суждения об аскетической отрешенности христианства, отрицания им “плоти,” пренебрежения задачами земной жизни и деятельности со стороны противников христианства. Такого рода критика христианства происходит или из незнания его основ, или из сознательного искажения его учения. Как можно говорить об отрицании им “плоти,” об “осуждении плоти” в христианстве, если само Слово *стало плотью и обитало с нами*; если человеческая плоть стала плотью Богочеловека. Самый дуализм “духа и плоти” в христианстве имеет относительное значение. В святоотеческих творениях и в апостольских писаниях ясно подчеркивается будущее воскресение человека во плоти. *Разве не знаете,*—говорит ап. Павел,— *что тела ваши суть члены Христовы... храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога... Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею* (1 Кор. 6:15-19).

Христианское учение о “воскресении плоти” было камнем преткновения для дохристианских народов: “соблазн” для иудеев, “безумие” для эллинов. “Воскресение плоти,” участие ее в грядущем Царствии Божиим — царстве Славы, где откроется *новое небо и новая земля* — все это было необычным для религиозно-философской мысли языческого мира. Материальный мир в христианстве не отрицательное начало, противоположное духу, не результат отпадения от Бога, не “темница духа” восточных религий для нехристианских философских учений, а творение Божие, имеющее положительное значение вместе с духом в цельном человеке и предназначенное к спасению. Уничижает плоть не христианское мировоззрение, в своем учении о конечном преобразении материального мира раскрывающее его высший смысл, а именно вульгарный материализм, усматривающий в материи только слепую стихию, бездушный механизм, лишенный разумной силы. Каким образом, далее, возможно говорить об отрицании мира в христианстве, когда мир, по основам христианского учения, создан Богом, есть творение Божие, носящее на себе отблеск Божественной мысли, Божественного Слова — *все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3), — предназначенное к участию в совершенной жизни в Боге — “обоженнии,”— когда “преобразование мира” является центральным пунктом всего христианского мировоззрения. Дело спасения и преобразования мира совершается через нисхождение Слова и жертвенное принятие Им крестного пути. *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него* (1 Ин. 4:9). *Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего* (Рим. 8:31-32)?

Как можно, наконец, говорить об отрицании земной жизни и деятельности, когда совершенное и чистое нисходит на землю и принимает на себя несовершенное и нечистое — для спасения и преобразования его? Идея жертвенного нисхождения Христа в мир для его

спасения и преображения, для созидания в нем Царства Божия представляет самое существо христианского нравственного учения. Творческая деятельность на земле, задача совершенствования земного, поднятие его на более высокую ступень — получают именно в христианстве глубокое обоснование. Пути земной жизни и деятельности обретают высшую конечную цель. Искание правды и стремление к ее осуществлению на земле придает смысл жизни и деятельности и обосновывает их объективное значение.

Цель жизни и деятельности в христианском понимании определяются не случайными влечениями и интересами (личными или групповыми, коллективными) — недостаточными, чтобы оправдать жертву, отдачу себя на служение, неизбежные для выполнения всякого творческого дела, а обязанностями, вытекающими из высшего значения человека, из смысла его жизни. Только при таком понимании действительные мотивы для жертвенного подвига, для отдачи себя на служение высшей цели получают свое Полное обоснование. Остальные условия такого обоснования не дают. Земная деятельность получает высший смысл, если она поднимает человека на высшую ступень бытия. Для творчества прежде всего нужно сознание его смысла и вера в его объективное значение, в действительное существование того абсолютного начала, в отношении которого только и можно говорить о низшей ступени. Эта высшая цель, высшая задача земной деятельности — участие в “соборном” осуществлении дела спасения и преображения человека и всей твари — указаны в христианстве Богочеловеком Христом и Его жертвенным путем.

В отличие от созерцательных религий Востока и греческих философских учений, христианство прежде всего призывало к действию, к жертвенному подвигу, к борьбе с силой зла и греха, к пронизыванию всей жизни светом Христовым. “Христианство — не в молчаливом убеждении, а в величии дела,” — пишет в своих письмах Игнатий Богоносец.

Разрыв между Богом и миром, духом и материей, верой и делом жизни характерны лишь для тех еретических течений (возникших на почве сознательного или бессознательного смещения христианства с нехристианскими восточными философскими учениями или буддизмом), которые не могли воспринять безоговорочно христианскую идею богочеловечества (основной догмат “неслиянного и нераздельного” соединения божеского и человеческого во Христе). Догматические споры эпохи Вселенских Соборов в различных их проявлениях были не отвлеченными спорами о “букве догматической формулы,” не спором об отвлеченных метафизических истинах, не имеющих значения для религиозно-нравственной жизни, как обычно представляется в различных протестантских или публицистических и внецерковных течениях, а вопросом самого существования христианства, самых основ христианской жизни.

Так, монофизитство, сливая “человеческое естество” с божественным, растворяя его в нем, по существу отрицает подлинность человеческого начала, действительность Боговоплощения. Тем самым отрицается по существу акт жертвенного нисхождения Божества для спасения и преображения мира и человечества, в силу которого Слово действительно “стало плотью” и “обителю с нами,” добровольно разделяя с человеком все тяготы его земной жизни. А этим самым отрицается и идея грядущего преображения всей твари. Материя остается чуждой духу, человеческая жизнь неосвященной; лишенной благодатных средств, спасение понимается лишь как спасение от мира, от жизни. Тем самым теряется смысл всякого земного дела, отпадает задача христианизации мирской жизни, отрицается тот жертвенный путь любви, отдающий себя делу спасения и преображения мира, который показан был Христом.

Если монофизитство отрицает подлинность человеческого существа и поглощает его

в божественном, то несторианство, напротив, резко разделяет, обособляет человеческое естество во Христе от божественного (которое лишь “пребывало” в человеке Иисусе как в храме), отрицает существенное, действительное соединение двух естеств. Соприкосновение божеского и человеческого ограничивается, при таком понимании, лишь внешним соединением. Человеческое начало остается во всей ограниченности, материя — отделенной от духа, мир — непросветленным. Раздвоенность жизни — прямой вывод из этого. Жизнь мира и человека идет своим путем. Христианство проявляется в интимно-субъективных настроениях, становится “религией праздничного дня,” за которым следует власть “будней” — не преображенной мирской жизни.

В монофизитстве и несторианстве мы встречаемся, таким образом, со своеобразной реакцией язычества в христианском мире, извращающей самое существо христианского понимания жизни, и именно потому, а не в силу только отвлеченного рассуждения, эти течения решительно осуждаются соборным сознанием.³⁶

Христианское учение о человеке и его назначении.

По христианскому пониманию, человек представляет в своем существе как бы “малый мир,” “микрокосмос,” отражающий в себе все планы и сферы бытия вселенского (“макрокосмоса,” или “великого мира”). В этом смысле он является завершением и “венцом творений,” связывающим эти различные ступени бытия между собой и Богом. В человеке проявляется разумное сознание, и мировой процесс через него получает осмысленный характер. “Чрез него земля возвышена до небес,” по выражению В. Соловьева.

“Я — связь миров повсюду сущих,
Я — крайняя степень вещества,
Я — средоточие живущих,
Черта начальна Божества.”—

выражает эту же мысль Г. Р. Державин в своей знаменитой оде “Бог.”

Своей телесной природой человек причастен миру физическому. Характерными признаками физического бытия являются пространственность его и доступность восприятия внешними чувствами. Этими свойствами обладает и телесная природа человека, с помощью которой человек соприкасается с внешним миром, испытывает на себе его воздействие и сам воздействует на него, словом, живет общей жизнью с природой. Физическая природа является для человека орудием действия его во внешнем мире, и в этом ее смысл с точки зрения назначения человека в мире. Но для действия во внешнем мире человеку недостаточно одной физической природы. Всякое действие внешней природы на человеческое тело (например, световой, тепловой энергии, соприкосновение с внешними телами и проч.) сопровождается такими явлениями, которые не относятся к переживаниям зрительным, слуховым, боли и проч. Вместе с тем всякие действия человека во внешнем мире, в отличие от автомата, направляются также психическими или душевными переживаниями, мыслями, волевыми движениями и стоящими за ними чувствованиями. Существование телесной природы и ее связь с физическим миром по своей наглядности очевидны

³⁶ Практические, в частности, общественные выводы из монофизитства и несторианства и роль ересей в истории культуры, как противодействующих исторической миссии христианства, ясно охарактеризованы В. Соловьевым в сочинениях: “Религия и Вселенская Церковь” и “Великий спор и христианская политика.”

даже для самого грубого ума, который в своем ослеплении доходит иногда до отрицания действительного существования душевной жизни и души в человеке. В истории человеческой мысли были попытки представить человека как машину, действующую только по физическим законам. Ламметри, французский материалист XVIII века, написал книгу под названием “Человек-машина.” В 60-х годах XIX в. немецкие “вульгарные” материалисты Бюхнер и Молешотт выдвигали формулу: “Человек есть то, что он ест,” т.е. все его существо определяется физико-химическим составом тела, зависящим от пищи. И это-то учение воспринималось в России Писаревым и русскими “нигилистами” как откровение высшей премудрости, как новое Евангелие. В новейшее время представители так называемой “рефлексологии” пытались свести всю жизнь человека к системе механических нервных рефлексов. Никому, однако, еще не удалось выдержать последовательно, вопреки очевидности и здравому смыслу, это отрицание душевной жизни. Уже из простейшего анализа непосредственного опыта совершенно очевидно все различие и несравнимость между физическими процессами в нашем теле и психическими переживаниями в душе (чувствами, мыслями, желаниями).

Анализируя, например, такое психическое переживание, как восприятие музыкального звука, мы можем: различить в нем музыкальные тона, отличающиеся между собой по силе, высоте и тембру, и можем установить созвучие этих тонов, благодаря которому они превращаются в целый аккорд. Между тем, наблюдая физические и физиологические процессы, связанные с восприятием звука, мы не найдем ничего, кроме разной степени интенсивности сгущения и разряжения воздуха, колеблющихся основную перепонку уха, что, в свою очередь, производит разной степени давление на слуховой нерв. Ничего схожего между психическим ощущением качества музыкального звука и этими давлениями и движениями, различающимися только силой и степенью, нельзя найти при всем желании.

В физиологических процессах, сопровождающих музыкальное восприятие, мы не можем отличить музыкального звука от немзыкального, гармоничного от негармоничного, красивого от безобразного. Физиологические процессы происходят в мозгу во время решения математической задачи, но никакой физиолог не может сказать, какая именно задача при этом решается. Сколько бы мы ни рассматривали эти физиологические процессы, мы никогда не сможем усмотреть или прочесть в них ничего похожего, например, на чувство любви, на мысль о научной проблеме, на решение начать какую-либо работу и т.д. Между тем наличие всех этих и других внутренних переживаний в нас есть факт столь же, если еще не более, несомненный, как наличие физических вещей и процессов вне нас. Без признания этих внутренних переживаний невозможно было бы ничего понять во всей нашей жизни.

Качественное содержание мыслительного процесса или какого-либо другого переживания не определяется по физиологическим процессам, им сопутствующим. Процессы эти остаются одними и теми же и при правильной и при неправильной мысли. Большинство материалистов-механистов не могло, в силу очевидных данных непосредственного опыта, последовательно выдержать отрицание своеобразия психических явлений. В большинстве они вынуждены признать психику своеобразным “свойством материи” (иногда с оговоркой — “организованной материи”), но имеют в виду свойство именно физической материи, физического организма (мозга, нервной системы и пр.), подобное другим свойствам (химическим и прочим).

Этим не устраняется, однако, противоречие с непосредственными данными опыта, который свидетельствует о коренном отличии душевных явлений не только от отдельных

веществ, но и от всяких свойств физического мира, обнаруживаемых во внешнем чувственном опыте. В отличие от всех физических явлений (механических, физических, химических и др.), душевные явления: мысль, чувства, желания — не могут быть в своем существе показаны во внешнем опыте, расположены в пространстве, превращены в другие виды физических явлений, а между тем они несомненно существуют. Не может разрешить вопрос и более умеренная формула, выдвигаемая материалистами, утверждающая, что психические явления хотя и отличны от физических, но “порождаются” ими.

Всякое физическое движение само по себе может порождать только физические явления. Для того, чтобы оно могло вызвать качественно отличное от него психическое переживание, например, цвета, звука и проч., нужно, чтобы уже была среда, способная воспринимать и переживать их. Такой средой не может быть только физическое вещество мозга, так как в нем самом по себе мы не найдем ничего сходного с качественным содержанием психических переживаний (мыслей, чувств, желаний). Такой воспринимающей средой может быть только нечто отличное от физического тела, то, что мы называем “душой” (или на научном языке “психическим субъектом”). Физические и физиологические явления могут быть *только поводом* для возникновения психических переживаний, *сопутствовать им*, наконец, отражать действия психических переживаний, но никогда не являются порождающей причиной их.

Современный “диалектический материализм” вынуждается поэтому признать в психике “новое своеобразное качество,” не сводимое к физическому и не выводимое из него. Он сохраняет, правда, старое материалистическое определение психики как “свойства высокоорганизованной материи,” но, по разъяснению Ленина в его книге “Материализм и эмпириокритицизм,” сама материя при этом понимается не в “физическом” смысле, а в “философском” — как бытие, существующее независимо от нашего сознания, включающее в себя, очевидно, и нечто выходящее за пределы физического. По существу, здесь имеется отход от материализма в обычном понимании, хотя и сохраняется прежняя терминология.

Остается, однако, неясным, в чем суть того особенного качества, которое характеризует психическое в отличие от физического по этому пониманию. В литературе по диалектическому материализму чаще всего это особое качество характеризуется как способность “отражения” явлений внешнего мира (и “общественных отношений”). Однако эта теория “отражения” вызывает ряд вопросов, на которые трудно получить обоснованный ответ. Само понятие “отражения” предполагает наличность не только отражаемых предметов внешнего мира, но и той среды, в которой происходит отражение. Если этой отражающей средой является психика, то определить ее только одной способностью отражения — значит определять неизвестное неизвестным. Отражение может быть различным в зависимости от существенных свойств отражающей среды. Есть большая разница между отражением какого-либо предмета в зеркале и отражением в человеческой психике. Несомненно только, что отражающее по самому существу есть нечто иное, чем отражаемое. Отражение предполагает уже ранее (до отражения) существующую среду, в которой оно происходит и которая, очевидно, не может быть простым свойством отражающей материи.

В связи с этим в философских источниках диалектического материализма мы находим иногда и признание как характерной черты “психического отражения” — “субъективности” этого отражения. Психика определяется как способность “субъективного отражения,” отличного, например, от отражения лучей в зеркале. Но тем самым уже признается наличность сознания как особой области бытия, наличность живого сознательного субъек-

екта, “я” — живого и деятельного носителя сознания. Диалектический материализм, таким образом, близко подходит к признанию существования особого психического субъекта, отличного от внешнего мира, того, что называется душой. Но, подойдя вплотную к этому выводу, он сразу отступает от него в страхе перед возможностью каких-либо религиозных заключений в полном противоречии со сделанными уже допущениями и избегает упоминания о “душе.”

Невозможно, таким образом, вопреки опыту и здравому смыслу, последовательно отрицать существование душевной природы человека. Но в чем же заключается своеобразие душевных явлений, отличие их от физических или телесных? В отличие от физических явлений, психические явления не пространственны. Мысли, чувства, желания нельзя расположить во внешнем мире, измерить пространственной мерой. Они не занимают место, подобно вещам, и по содержанию своему не связаны с местом. В силу этого душевные явления не могут быть предметом внешнего чувственного опыта. Мы можем наблюдать у других людей извне только действия или обнаружения их чувств, мыслей и желаний в выражении лица, движениях и пр., но не можем в чувственном опыте воспринимать самые чувства, мысли и желания. Мы можем только заключать и догадываться о них по внешним обнаружениям (поэтому у сдержанного, владеющего собой человека его действительные переживания оказываются скрытыми и недоступными для окружающих; отсюда выражение “чужая душа — потемки”).

Душевные переживания доступны только для внутреннего опыта. В противоположность физическим предметам, душевные переживания сознаются как внутренние, относящиеся к нашему “я,” к нашей душе. Душевное переживание не есть простое, пассивное отражение воздействующего на нас мира. Ни одно переживание, даже простое ощущение или тем более восприятие предметов внешнего мира невозможны без активного действия души. Даже самое простое восприятие предполагает участие, внимание. Мы видим, слышим, воспринимаем только то, на что обращаем внимание. Если человек поглощен какой-либо напряженной мыслью, каким-либо сильным чувством или переживанием, он может не видеть и не слышать окружающего, хотя физически оно воздействует на него. Воздействие в данном случае не доходит до его сознания (этим объясняются хорошо известные в психологии факты, когда, например, при сильном душевном переживании не чувствуется боли от ранений в бою, когда не чувствуется усталость от работы, связанной с душевным подъемом, и бесчисленные другие факты).

Наоборот, восприятие внешних предметов обостряется и усиливается при направлении на них нашего внимания, при особом предрасположении (когда мы, например, всматриваемся нарочно в известный предмет, прислушиваемся и т.д.). Но ведь внимание есть не что иное, как направленность нашей души на что-нибудь, т.е. активное действие психики. Еще более эта активность души сказывается в представлениях, в способности ее “представить” себе образ предмета, воспроизвести его в сознании и тогда, когда его нет перед глазами, когда он не воздействует на внешние чувства (например, образ человека знакомого, но в данный момент отсутствующего, местности, в которой уже не находимся и т.п.).

Душа обладает, далее, способностью обобщать эти восприятия и представления, обрывать общие понятия, связывать их между собой, составлять суждения, делать выводы и заключения (эта способность пользоваться отвлеченными понятиями, выражениями в особенности отличает психику человека от психики животных). Благодаря этой мыслительной деятельности, человек может не только пассивно отражать впечатления окружающего мира, но и перерабатывать их, ориентироваться во внешнем мире, устанавли-

вать, как и почему происходит то или иное явление. Пережитые впечатления и приобретенные знания душа обладает способностью сохранять в своей памяти.

Памятью обозначается способность сознания воспроизводить ранее пережитое или познанное. Пережитое или пережитое не пропадает, но сохраняется в каких-то глубинах нашего “я” и воспроизводится нашим сознанием по мере надобности. При этом сохраняются и запоминаются не все переживания, а только те, которые почему-либо возбуждали наш интерес, стали внутренне связанными с другими переживаниями, с сущностью нашего “я.” Наличие памяти свидетельствует, что наша психика не есть простое “отражение” внешнего мира, что она имеет свой центр (в “я” или душе), из которого направляется ее жизнь, который сохраняет и воспроизводит из пережитого, что ему нужно.

Еще более, чем в мыслительной деятельности, проявляется активное действие души в волевых движениях. Они заключаются в стремлении сделать то, что наше “я” находит нужным, приятным, полезным. Всякое такое переживание, всякое желание и стремление предполагает цель, которая их определяет. Волевые переживания отличаются от рефлексов, являющихся механической реакцией на механическое воздействие. Автоматические действия возможны и для машины, искусственного автомата; волевые действия могут быть только у живого одушевленного существа. В них проявляется жизнь души. Наше непосредственное сознание и повседневная общественная практика ясно различают в человеке произвольные и произвольные действия и только произвольные действия считают вменяемыми, так как они относятся к существу нашей души, нашего “я.” Какие бы ни создавались теории, отрицающие “свободу воли” в философском смысле, никто не может отрицать этого различия между произвольными и произвольными действиями (например, между приходом гостя и приведением человека под конвоем; между нисхождением с лестницы и столкновением с ней и т.д.), свидетельствуемыми непосредственным сознанием и практикой. Так же и в чувствах обнаруживается самостоятельная жизнь души. Простейшими являются чувства приятного и неприятного, удовольствия и страдания. Но во внешнем мире нет ничего приятного и неприятного самого по себе; эти качества вещи приобретают только в отношении к нашему “я.” Приятно для нас то, что согласуется с нашими потребностями и желаниями; неприятно то, что не согласуется с ними.

Мы видим, таким образом, что душевная жизнь человека не есть простой поток бессвязных переживаний, что она имеет свой центр, то, что называется душой, без которого все эти переживания нельзя было бы объяснить. Наличие этого душевного центра — “я,” или души, свидетельствуется и фактом нашего самосознания. Человек растет и изменяется, все его переживания проходят и заменяются другими. В каждый данный момент человек уже не тот, что в предыдущий, содержание его переживаний другое, — и в то же время от рождения до смерти он сознает себя одним и тем же лицом, как одним и тем же лицом признают его и все окружающие. Несмотря на постоянную смену переживаний, в нем сохраняется единство. Все пережитое сливается в единую систему и образует психический мир, мир души, носителем и субъектом которого и является наше “я.” Это было бы невозможным при понимании психики как свойства “организованной материи,” при отрицании ее носителя, наличия центра душевных переживаний, нашего “я,” или души. Душевные переживания, будучи непосредственными, являются, однако, временными, протекающими во времени, сменяющимися друг друга. Поскольку они по содержанию своему связаны с внешним миром и призваны помочь ориентироваться в нем, они подчиняются действию времени. Поэтому сама по себе эта сторона душевной жизни не может еще создать центр личности, дать содержание и цельное направление жизни нашего “я.”

Таким внутренним центром, собирающим воедино силы души и направляющим их к единой высшей цели, является дух, духовная сторона души. Он выходит за пределы не только пространства, но и времени и обращен к вечности. Дух связывает человека с высшим миром, временное с вечным в самом человеке, поднимает его над ограниченностью внешних условий земного, временно-пространственного существования и направляет самое это земное существование к высшей цели.

По библейскому учению, дух — это “та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая его сотворение” (еп. Феофан). *И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2:7). Именно в этой стороне заключается “образ Божий,” по которому создан человек. *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию* (Быт. 1:27). Только с появлением духовной жизни, с принятием “дыхания жизни” человек поднялся от “праха земного” до человека в собственном смысле слова, выделенного из всех других тварей. “Образ Божий” по христианскому пониманию заключается в наклонности и способности к истине, добру и красоте абсолютной, источник которой есть Бог, а “подобие Божие” — в стремлении к развитию в себе этих способностей, в богоуподоблении, в стремлении к бесконечному совершенствованию. В стремлении к совершенству и заключается жизнь духа. Духовная жизнь делает человека причастным жизни божественной, вечной.

Если существование души, как говорилось выше, не всегда казалось очевидным грубому уму, то тем более нужно это отнести к существованию духа. Духовный опыт представляет вершину жизненного опыта, восприятие духовного начала требует гораздо большего углубления и поэтому указать на проявления духовной жизни гораздо труднее, чем на проявления душевной. Есть, однако, такие простейшие проявления жизни духа, которые переживаются в непосредственном опыте даже людьми, не сознающими этого ясно или не желающими сознавать. Запросы духа сказываются, например, в стремлении к цельному знанию — знанию не только нужному для удовлетворения текущих внешних потребностей, но и к знанию, дающему полную картину мира, открывающему смысл существующего и его значение. Знания, помогающие ориентироваться практически во внешнем мире, достигаются при помощи душевных сил и способностей, искание цельного знания, искание истины есть проявление жизни духовной. Мыслительная деятельность опирается на внешний опыт и наблюдения и ограничивается ответом на вопрос: как происходят те или иные окружающие нас явления. Но этим не ограничиваются наши познавательные потребности, не удовлетворяется наш разум: он ищет ответа на вопрос о “значении каждого круга вещей и общей совокупности творений,” о смысле всего существующего и самой нашей жизни. Ответ на данные вопросы не дается внешним опытом и открывается лишь духовному опыту, духовному познанию.

Проявлением духовной стороны нашей природы является “совесть.” Совесть (по-русски “со-знание”) есть способность оценивать свои собственные поступки и свою жизнь. Сознание хорошего поступка создает при этом чувство удовлетворения, дурного — неудовлетворенности собой, раскаяния, того, что называется “муками совести.” В совести проявляется действие “естественного нравственного закона,” заложенного в природе человека и свойственного, по ап. Павлу, и язычникам. *Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (Рим. 2:14-15). Совесть определяется в христианском богословии как “законодатель,” блюститель закона, “судия и

воздаятель,” так как через нее проявляется и сознание “естественного закона,” и собственное внутреннее воздаяние за свои поступки. Это значение совести ярко выразил А. С. Пушкин в драме “Борис Годунов” (монолог Бориса) и в стихотворении “Поэту”:

“Иди, куда влечет тебя свободный ум...
Не требуя наград за подвиг благородный.
Она в тебе самом. Ты сам свой высший суд.”

Совесть дает оценку нашим поступкам, мыслям и чувствам независимо от мнений окружающих: по суду совести человек может сознавать себя правым и в тех поступках, которые осуждаются “общественным мнением,” и наоборот. Стремление непременно следовать моде и постоянно колеблющимся мнениям и настроениям толпы, “плыть по течению” есть признак душевной слабости, бесхарактерности и слабо развитого сознания и противоположно требованию совести. Наконец, “общественное мнение” человек во многих случаях может обмануть, скрыть от него подлинный характер своего поступка, но нельзя обмануть подлинный голос совести или уйти от него. Совесть оценивает поступки не по их внешним последствиям, а по их внутреннему достоинству. Сознательно или бессознательно она свидетельствует о соответствии или несоответствии нашей жизни, ее высшим целям, достоинству и назначению человека. Она свидетельствует о наличии “образа и подобия Божия” в человеке, его стремлении к Богу, хотя часто и неосознанном. В этом смысле она есть голос Божий в человеке. *Тебе Единому согреших и лукавое пред Тобою сотворих,* — выражается эта мысль в псалмах Давида (Пс. 50:6).

К проявлениям духа относится и стремление к красоте. Красивым, прекрасным кажется не только то, что услаждает взор и слух человека или приносит внешнюю пользу человеку с точки зрения каких-либо выгод (например, материально-бытовых), ибо для грубого сознания невежественной черни, по словам Пушкина, печной горшок дороже Аполлона Бельведерского. Эстетическое чувство содержит элементы бескорыстия, искание идеи, идеала во внешнем образе (воплощение идеи в образе составляет сущность искусства). Стремление к красоте, даже в элементарных его проявлениях, есть поэтому действие духовной стороны в человеке. Она дает себя знать и во внутренней неудовлетворенности человека внешними благами и достижениями, в постоянном искании нового и лучшего. Внешние блага (материальные, власть, слава и пр.) кажутся ценными только до тех пор, пока не будут достигнуты. После их достижения живой человек обычно перестает удовлетворяться ими и ищет иного. Эта неутолимость исканий и потребностей свидетельствует о высшей духовной природе, для которой никакое временное, внешнее благо не может быть последней целью. Ничто временное и тварное вполне и до конца удовлетворить человеческий дух не может. Он ищет, хотя часто и бессознательно, бесконечного совершенства, которое может быть дано только в Боге. “От Бога испеши, Бога он ищет и лишь в Нем успокаивается” (еп. Феофан). Эта неудовлетворенность души временными и относительными благами изображена в стихотворении Лермонтова “Ангел.”

“И долго на свете томилась она
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.”

Бессознательным свидетельством духовной потребности, данью духу со стороны людей, даже теоретически отрицающих его и борющихся против духовного мировоззрения, является стремление придать тем жизненным целям, которые они ставят, значение высшего идеала, святыни, которой нужно поклоняться. Извращенное сознание, отвергнув Бога и вечные духовные начала, стремится придать временному и относительному значение высшего, абсолютного, требующего поклонения и почитания. Отвергнув Бога, они ставят на Его место различные “идолы” и “кумиры” (подобно древним язычникам): *человечество* как высшее существо (при одновременном отрицании высшего духовного начала в каждом отдельном человеке), у О. Конта и Л. Фейербаха: *государство, нацию, технику*, определенный строй (неизбежно временный и относительный), наконец, культ “героев” и “вождей.” “Идолы” и “кумиры” неизбежно развенчиваются самой жизнью и обнаруживают свою относительность, но самое стремление Создать их свидетельствует о неистребимости духовной потребности даже у желающих отрицать ее. Отрицаемая сознательно, она проявляется бессознательно в извращенной форме.

Указанные проявления жизни духа свойственны, как указывалось, и людям, не сознающим их ясно, а иногда даже вопреки их сознанию. Более углубленные проявления духовной жизни обнаруживаются у людей, обладающих непосредственным духовным и религиозным, опытом. Одним из таких обнаружений силы духа является действие молитвы. Молитва есть непосредственное обращение мысли и чувства к Богу и на высших ступенях переживание живого общения с Ним. Люди, имеющие опыт молитвы, свидетельствуют о переживании ими особого состояния мира души, при котором утихают все страсти и противоречия, возникает состояние легкости, спокойствия и радости. Не только в святоотеческих писаниях, но и в светской художественной литературе мы встречаем описание этих переживаний.

Есть сила благодатная
 В созвучье слов живых,
 И дышит непонятная,
 Святая прелесть в них.
 С души как бремя скатится,
 Сомненье далеко —
 И верится, и плачется,
 И так легко, легко...
 (М. Лермонтов. Молитва).

Это состояние душевного мира объясняется тем, что при действительной и искренней молитве дух человека находится в согласии и общении со своим первоисточником, душа проникается им, и все существо человека испытывает состояние подъема. Такое состояние “мира” вообще характерно для человека, в котором господствует дух, и тело находится в гармонии с ним.

Высшие проявления духовной жизни обнаруживаются в особых духовных дарах, которые нелегко понять при недостаточном духовном опыте, но существование которых объективно засвидетельствовано в истории и не может отрицаться (как бы их не объясняли) без насилия над фактами и нарочитого игнорирования их. Дары эти проявлялись в высшем художественном вдохновении, при котором художник созерцает образы, воплощаемые им в его произведениях, и в озарениях мысли (“творческая интуиция”), создаю-

щей творческие идеи в области познания (у великих ученых и философов), и в подвигах любви и самоотвержения, и в даре “прозорливости,” основанном на проникновении в самые глубины чужой души человеческой, при котором видны ее сокрытые мысли и намерения, и в даре пророческом — даре вдохновенного предвидения духовных судеб, и в подвигах веры и благочестия. Жизнь и подвиги святых подвижников (явление которых никогда не прекращалось в течение всей истории христианства, хотя не всегда замечалось в мирских кругах общества) свидетельствуют об этих чрезвычайных действиях духа. В святоотеческих творениях мы находим указания на те состояния, которые испытываются на высших ступенях духовной жизни и которые лишь в слабой степени могут быть переданы в словах. Антоний Великий говорит о “стяжании” на этих ступенях “великого огненного духа.” “Кто возделывает себя этим возделыванием (покаянными подвигами), тому дается Дух сей навсегда и навеки... Ибо Дух тот обитает в правых сердцах. И он, когда принят будет, откроет вам высшие тайны: отгонит от вас страх людей и зверей, — и будет у вас небесная радость день и ночь; и будете в этом теле как те, кои уже находятся в Царствии” (Небесном).³⁷

Характерной чертой духовной жизни является ее вневременность, несвязанность ни пространством, ни временем. *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит* (Ин. 3:8). Если бы жизнь человеческая ограничивалась только душевно-телесной природой — душевными переживаниями, связанными с преходящими впечатлениями внешнего мира, с повседневными заботами о материальных благах и условиях существования, то она не имела бы никакой цельности, вся растворилась бы в отдельных моментах времени и поглощалась бы ими. Наше “я,” наша личность распалась бы в отдельных переживаниях и оставалась бы только простой формой без содержания. Только наличность высших духовных целей, выходящих за пределы отдельных моментов и обнимающих всю жизнь, может образовать действительное содержание личности. Только при этом условии жизнь освобождается от порабощающей зависимости человека от “вещей” и внешних условий и получает внутреннюю свободу. *Свобода* — характерная черта духовной жизни. *Где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17).

Только наличие духовной жизни существенно отличает человека от животного. В своей телесной природе человек близок к животному миру. Также и душевная жизнь в ее элементарных проявлениях свойственна и животным. Если бы человек не обладал, кроме того, и духовной жизнью, то различие его от животного было бы только различием в степени. Лишь с появлением духовной жизни сознание появляется в человеке в настоящем смысле.³⁸ Только духовность, или “умность” (под умом в святоотеческих творениях понимается не рассудок, исходящий из внешнего опыта, а высшие духовные способности) “делает нас, — по словам Антония Великого, — достойными называться людьми; не имея

³⁷ Антоний Великий. Наставления. — В кн.: Добролюбие. М., 1895. Т. 1. 35.

³⁸ С этой точки зрения, все попытки противопоставить выводы дарвинистической теории о происхождении человека христианству бьют мимо цели и ни в какой степени не затрагивают христианского учения. Они говорят только о процессе возникновения животного организма, который не составляет существа человека. Совершенно бесплодны, наивны, основаны на непонимании самой постановки вопроса о человеке в христианстве усиленные стремления, в целях борьбы с христианством, найти черепа и скелеты переходного от обезьяны к человеку типа. Суть отличия человека от животного, по Библии, заключается в сообщении “земному праху” духа. Человек, заглушивший в себе духовную жизнь, сам приближает себя к этому “переходному типу.”

же такой умности, мы разнимся от бессловесных одним расположением членов и даром слова.”³⁹

В духовной стороне, по существу вневременной, содержится и бессмертное начало в человеке. Выше уже говорилось, что при постоянной смене всех наших переживаний остается все время сознание одного и того же “я,” одной и той же личности. Душевные переживания наши связаны с внешним миром временно, но самый центр личности, самое “я” вне этого временного потока. В отличие от мира физического и даже от мира животного (который живет по преимуществу родовой жизнью, родовыми “инстинктами”), человек обладает личностью и личным сознанием. Центр этой личности составляет дух, духовная жизнь: чем слабее она, тем слабее проявляется и личность (тем более в жизни по “инерции,” жизни “стадной”); чем она глубже, тем содержательнее жизнь личности, тем сильнее в ней непреходящий центр. Здесь основание для личного бессмертия. В сущности все существование, в известной мере, причастно бессмертию, как это признает и естественная наука. С точки зрения физики — физическое бытие не уничтожается совершенно, но меняет свою форму и после этого продолжает появляться в круговороте вещей (сохранение материи и энергии). В животном мире, который живет преимущественно родовой жизнью, — это бессмертие проявляется в сохранении рода. Но жизнь человека носит личный характер, связанный с его духовностью, и потому нет оснований ограничивать его бессмертие только родовым бессмертием. Если духовное бытие неуничтожимо (как неуничтожимо и физико-биологическое бытие), то оно неуничтожимо именно как личное, ибо духовное начало не есть начало безличное, но начало свободное, активное, самосознательное, а потому личное. Чем глубже духовная жизнь, тем больше она во время жизни в теле связана с вневременным и вечным, тем глубже и жизнь последующая, после разделения с телом.

По христианскому учению, источник духовной жизни заключается в Боге и в Нем же и источник вечной жизни. Вера в Бога и в образ Божий в человеке непременно связаны поэтому и с верой в бессмертие человеческого духа. *Жив Бог — жива душа моя,* — выражают эту мысль псалмы Давида.

Духовное начало по самому своему существу должно было господствовать в человеке и направлять другие стороны его природы, так как только оно, как указывалось, может дать цельность и осмысленность жизни человека, только оно делает человека действительно человеком, существом разумно-свободным. Но в силу извращений, связанных с грехом, это нормальное состояние духа, души и тела часто утрачивается, и вместо духа получает преобладание или чисто душевная сторона человека, или даже просто телесная, или “плотская.”

По преобладанию той или другой стороны в человеке в апостольских и святоотеческих творениях различаются три типа людей: плотский, душевный и духовный человек. “Плотский” человек ставит выше всего в своей жизни влечения своей плоти, которым отдается всецело, без какого-либо направления их со стороны высших сил своей природы. Самые эти потребности и влечения, превращаясь из средства в самоцель, получают неизбежно преувеличенный, неестественный характер, становясь извращениями природы. Такие извращенные влечения, овладевающие человеком и поработавшие его душу, в святоотеческих творениях носят названия “страстей”: например, страсть чревоугодия, при которой человек, по древнему изречению, “ест и пьет не для того, чтобы насытится, но делает своим богом чрево”; страсть блудная, или разврат; страсть сребролюбия — отдача

³⁹ Добротолюбие, * т.1, с. 66.

своей жизни погоне за приобретением имущества ради него самого; страсть гневная.

Страсти, если они не встречают борьбы и противодействия со стороны разума и высших духовных сил человека и утверждаются в нем прочно, приводят его к потере внутренней свободы, к утрате способности “владеть собой,” или “самообладания,” а отсюда уже к потере “я,” своей личности в ее внутреннем центре. Порабощение страстям, по христианским понятиям, — наиболее полная форма рабства, хотя бы поработанный страстям человек и занимал высокое внешнее общественное положение. Он больший раб, чем раб по внешнему положению, который может сохранить в себе внутреннюю свободу и человеческое достоинство. Поработанный страстям человек не может иметь и осмысленной жизни. “Плотский” человек, которым владеют страсти, поэтому оказывается способен на самые различные извращенные и противонравственные поступки.

Апостол Павел указывает на эти следствия господства слепых страстей: *дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное* (Гал. 5:19-21). *Вы еще плотские,* — говорит он, обращаясь к коринфянам. — *Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли обычаю поступаете* (1 Кор. 3:3)? Эта характеристика “плотского” человека совершенно не означает какого-либо осуждения тела и его естественной потребности. Наоборот, в христианстве мы встречаемся с религиозным освящением плоти. Тело является средством для действия человека во внешнем мире, имеет свое назначение в его жизни и должно участвовать в будущем воскресении и преобразении его. “Воскресение во плоти” было одним из учений христианства, наиболее непонятным для языческой философии. Христианство возвышает и одухотворяет тело, которое рассматривается как “храм Духа Святого” и отсюда выводит заповедь о хранении чистоты тела. *Разве не знаете,* — говорит ап. Павел — *Что тела ваши суть члены Христовы? ...Не знаете ли, что тела ваши суть храм... Святого Духа, которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах и душах ваших, которые суть Божии* (1 Кор. 6:15-20). В своем естественном назначении тело безгрешно. Греховным является извращение этого назначения, отрыв тела от направляющего его духа, превращение его потребностей из средств в самоцель. “Плотский” человек извращает не только духовную, но и телесную природу. “Движения тела, — говорит Антоний Великий, — естественные ему, ничего не производят греховного без согласия души.”

“Душевный” человек не находится в поработании страстям (его поступки управляются его рассудком и волей). Но в нем преобладающей является та сторона души, которая направлена на устройство его положения во внешнем мире, которая живет временными интересами каждого дня. “Душевный” человек ставит себе отдельные временные цели, направленные к достижению временных благ, но не сознает вневременного смысла всей своей жизни, той высшей цели, которой он должен служить. Он живет на поверхности жизни и не проникает в ее глубину, чувствует и сознает лишь поверхность явлений и о всем судит поверхностно, кругозор его ограничен: он живет интересами места и времени и обо всем судит с этой точки зрения. В этом смысле к “душевности” нужно отнести то, что называется “мещанством,” “обывательщиной.” Такой человек может соблюдать правила общежития и обычной житейской морали, может иметь добрые расположения и чувства, может быть “хорошим человеком” в обывательском смысле, но он не может дать осмысленного направления своей жизни и принести настоящие плоды добра (по слову Еванге-

лия: *без Меня не можете творить ничего*).

Добро для него не путь жизни, а проявление отдельных настроений, и большей частью делается постольку, поскольку “хорошие” дела не сталкиваются серьезно с житейскими интересами. Эти “хорошие” настроения у “Душевного” человека, не имея твердой основы, неустойчивы и непостоянны, в особенности в трудные моменты испытаний. В такие периоды “мещанин,” “обыватель” (по существу душевный человек) постоянно шатается, “плывет по течению,” в какую бы сторону оно не влекло. *Душевный человек*, — говорит ап. Павел, — *не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем...* (1 Кор. 2:14-15).

Цельным и подлинным человеком, воплощающим свое назначение и осуществляющим смысл своей жизни, является, по христианским понятиям, лишь “духовный” человек, в котором духовная сторона его природы (образ Божий) направляет всю его жизнь и руководит другими сторонами его природы (душевной и телесной). В чистом виде каждый из этих типов не встречается в действительности. О “плотском,” “душевном” и “духовном” человеке говорят лишь по преобладанию в нем той или другой стороны (и в “плотском” человеке действуют и душевные силы и иногда сохраняются проблески духовных начал; в “душевном” человеке также проявляются, в известной мере, следы его духовной природы).

В нормальном человеке духовная сторона его является направляющей, но не исключает действий и других сторон, а только “одухотворяет” их. Эти стороны в нем гармонически объединены и направлены к высшей цели. Поэтому, только через человека и может произойти преображение и одухотворение всей твари. Отсюда особое значение, которое придает христианское учение человеку среди всех тварей, в отличие от язычества. “Смотри, каковы небо, земля, солнце и луна, — пишет преп. Макарий Египетский, — и не в них благоволил успокоиться Господь, а только в человеке. Поэтому человек драгоценней всех тварей, осмелюсь сказать, не только видимых, но и не видимых тварей, т.е. служебных духов (ангелов). Однажды приведены в устройство небо, солнце, луна и земля, — и не о них благоволил Господь; напротив того, не могут они выйти из того состояния, в каком созданы и не имеют воли. А мы созданы по образу и подобию Божию, потому что Бог свободен и творит, что хочет (“Творения”). “Душа драгоценней всех созданий, потому что один человек сотворен по образу и подобию Божию. Смотри, как необъятны небо и земля, как драгоценны на них твари и как величественны принадлежности их. Но человек драгоценнее всего этого, потому что о нем одном благоволил Господь, хотя киты морские, гады и звери по видимости больше человека. Выше ангелов поставил себя Господь, когда Сам в лице Своем приходил на землю быть за тебя ходатаем и твоим искупителем” (“Творения”).

Если высшее в человеке — дух или “образ Божий,” то смысл и назначение человека прежде всего в развитии и совершенствовании духа до *Богopodobия*, “обожение,” по выражению святоотеческих творений. “Будьте совершенны, как Отец ваш небесный.” Это уподобление Богу должно проявляться и в уподоблении Его промыслительной деятельности о мире и любви Божией к твари. Человек призван сознательно осуществлять волю Божию в мире, содействовать осуществлению “Царства Божия” в жизни человеческой и одухотворению самой внешней природы.

Христианское учение об отношении к земным благам.

В соответствии с пониманием существа человека и его назначения на земле христианство видит смысл его жизни прежде всего в искании Царствия Божия. *Наипаче ищите Царствия Божия* (Лк. 12:31). Никакие земные блага сами по себе не могут быть, с христианской точки зрения, достойной целью его существования. *Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою* (Мф. 16:26)? Евангелие в образах и примерах показывает безумие тех, которые в приобретении внешних благ видят последнюю цель своей жизни, и указывает основания несостоятельности этого мировоззрения. Внешние блага не могут дать смысла нашей жизни уже потому, что все они временны, случайны и непостоянны. Евангелие наглядно выражает эту мысль в притче. *...У одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое. И скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет* (Лк. 12:16-21).

Евангелие поэтому призывает приготовить себе *влагалища не ветшающие, сокровища неоскудевающие на небесах, куда вор не приближается, и где моль не съедает, ибо где сокровища ваши, там и сердце ваше будет* (Лк. 12:33-34). Постановление внешних благ в качестве последних целей жизни порождает непрестанную заботу о вещах, постоянную житейскую суету, в которых сама личность человека теряется, размывается на мелочи, поработается внешним вещам и силам. Душа при этом будет подавлена бременем этих забот, и душевные силы не получают развития. Именно этим вызвана Евангельская заповедь: *итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы... Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому, что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом* (Мф. 6:34, 31-32). *...Берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения* (Лк. 12:15). Непрестанная забота о завтрашнем дне подавляет душу и отравляет жизнь, не будучи в состоянии предусмотреть все потребности и нужды, бесчисленными нитями связанные с бесконечными возможностями, не зависящими от нас. *Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть* (Мф. 6:27)?

Наконец, постановка материальных вещей и внешних благ главной целью существования влечет часто к материальному порабощению, к потере внутренней свободы; поклонение внешним благам, как и достижение этих внешних благ, часто покупается ценой отказа от совести и подчинения злу. Этот смысл имеет и искушение Спасителя. *...Берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, нав, поклонишься мне.* И на это последовал ответ Спасителя: *отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи* (Мф. 4:8-10).

Никакие внешние блага не могут, по Евангелию, быть куплены ценою поклонения тому, чему не надлежит поклоняться. Ничего не изменяет в этом отношении замена личных стремлений к этим благам общественными. То, что не может дать смысла жизни отдельному человеку, не может дать смысла и обществу людей, коллективно стремящихся к этим же целям (как к последним). Как для отдельного человека обладание внешними бла-

гами должно являться лишь средством, так и для общества. Стремления к производству ради производства, к власти ради власти представляют извращения нормальной жизни и являются источниками зла, порабощения духа вещами как для одного человека, так и для целого общества.

Но если внешние блага не являются последней целью для человека, то это не означает, что они не являются благами и не должны быть использованы. Христианское учение весьма далеко от принципиального пренебрежения ими. По христианскому учению, в самой природе вещей нет зла. Зло есть лишь следствие греховной, злой воли и заключается не в вещах, а в извращенном, неправильном пользовании ими. Все получает свой смысл, если принимается не как самоцель, а как средство для единой высшей цели жизни. С исключительной ясностью это понимание смысла земных благ изложено у ап. Павла. *...Нет ничего в самом себе нечистого*, — говорит он в связи с осуждением употребления некоторых видов пищи, — *только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто (Рим. 14:14). Господня земля и что наполняет ее (Пс. 23:1; 1 Кор. 10:26). Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть (Тит. 1:15). Апостол осуждает лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил⁴⁰ ...Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто непредосудительно, если принимается с благодарением (1 Тим. 4:2-4). Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает...* — делает общий вывод апостол по отношению к земным благам. — *Все мне позволительно, ничто не должно обладать мною (1 Кор. 10:23; 6:12).*

Основная идея, проводимая в приведенных местах, заключается в следующем: благом является все, что используется в соответствии со своим назначением, в соответствии с высшей целью самой жизни и призванием человека. Но эти блага перестают быть благами, если они становятся предметом искания сами по себе и сами для себя, если они становятся на место самой высшей цели. Из действительных благ они превращаются в “идолов” и “кумиров,” порабощающих человека и закрывающих от него смысл жизни. *Ныне же, познав Бога, или лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?* — говорит по этому поводу ап. Павел (Гал. 4:9). Вещи и земные блага правильно используются, если человек сохраняет внутреннюю свободу от порабощающей привязанности к ним. Никакие вещи и никакие блага, с точки зрения христианского сознания, не могут обладать человеком и отвлекать его от того пути, к которому он призван. Именно этой свободы от привязанности к вещам не имел “тот богатый юноша,” беседу которого с Христом приводит Евангелие (Мф. 19:16-25), и потому оказался он “неблагонадежным” для Царствия Божия.

Евангельский богатый юноша принадлежал к тому типу людей, которых называют “порядочными, хорошими людьми” в обывательском смысле. Он сохранял от юности своей заповеди обычной житейской морали: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца и мать твою. Не чужд он был и высших стремлений: он идет к Учителю с вопросом: “Что сделать доброго, чтобы иметь жизнь вечную?” Но он хочет разрешить этот вопрос в рамках житейского благополучия, не расставаясь со своим имуществом и положением и не рискуя ими. Добрые дела и высокие стремления не оказываются при таком настроении основной целью и началом, проникаю-

⁴⁰ Эти слова апостола направлены против современного ему учения так называемых гностиков, видевших в материи злое начало, отрицавших творение мира Богом и отрицавших брак.

щим всю жизнь, а ставятся на второе место, допускаясь постольку, поскольку они не требуют жертвы. Имущество, бытовые связи, положение обладают его душой, связывают его в путях жизни. Пробой и испытанием действительной глубины стремлений и пожеланий богатого юноши и был призыв Христа: *...продай имение твое и раздай нищим... и приходи и следуй за мною. Услышав слово сие, —* говорит Евангелие, *— юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение* (Мф. 19:21, 22). На власть вещей над человеком, лишаящую его внутренней свободы и препятствующую осуществлять единую цель своей жизни — стремиться к тому, что одно только нужно (Лк. 10:42), и указывают последующие слова Христа: *как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие ...как трудно надеющемуся на богатство войти в Царствие Божие* (Мк. 10:23-24). Об этом же говорится и в другом месте Евангелия: *никакой слуга не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне* (Лк. 16:13).

Евангелие осуждает не самое пользование имуществом, а именно то внутреннее отношение к нему, которое превращает имущество из средства в цель и тем самым приводит к потере свободы и действительного смысла жизни — к нарушению верности своему высшему призванию. Пользование имуществом и земными благами вообще для удовлетворения насущных потребностей и для добрых дел признается вполне естественным и необходимым и в Св. Писании и в святоотеческих творениях. *...Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом* (Мф. 6:32). О “хлебе насущном,” необходимом “днесь,” говорит и молитва Господня. *Или мы не имеем власти, есть и пить?* — спрашивает ап. Павел. — *...Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест плодов его? Кто, пася стадо, не ест молока от стада* (1 Кор. 9:4, 7)? В другом послании апостол заповедует *усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками... чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались* (1 Фес. 4:11-12). Наконец, он убеждает трудиться, *делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся* (Еф. 4:28).

Использование имущества для пользы ближних и для служения “делу Божьему” на земле постоянно заповедуется и в Св. Писании, и в святоотеческих творениях, и в церковных преданиях. Милостыня (не как снисхождение, одолжение или благотворительность в светском смысле, а как естественная обязанность, на которую имеет право нуждающийся), личная и общественная, всегда считалась одним из основных требований христианского делания. Но и внешняя нищета сама по себе далеко не всегда освобождает от того состояния, при котором желание внешних благ захватывает, поработачивает человека, подавляет его дух, при котором вещь внутренне обладает им, — не освобождает его от зависти “стяжателью имуществ” и “сребролюбцу,” и завидующий, по существу, воспринимает отрицательные черты того, кому завидует. Иоанн Златоуст различает поэтому “бедность хорошую и бедность дурную.” Он предостерегает также от нарочитой “горделивой” бедности как самоцели и противопоставляет ей Диогена и ап. Павла. Бедность, как и богатство, может иметь свои соблазны. Она может подавлять и удручать душу заботой о существовании и часто доводит ее до греха отчаяния. Отсюда и требования помощи беднякам. Дело, таким образом, не в обладании или необладании имуществом, а во внутреннем отношении к нему, и в этом именно смысле, говорится в Евангелии о трудности спасения для богатых.

В самом рассказе о “богатом юноше” дается указание на то, при каких условиях воз-

можно пользование имуществом без опасности для души. *Как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие* (Мк. 10:24). Здесь подчеркивается именно внутреннее, несвободное отношение к богатству, “надежда” на него, а не просто факт обладания им. Слышавшие это ученики *чрезвычайно изумлялись и говорили между собою: кто же может спастись? Иисус, возрев на них, говорит: человекам это невозможно, но не Богу* (Мк.10:26-27). *Человекам это невозможно, Богу же все возможно* (Мф. 19:26). *Слышавшие сие сказали: кто же может спастись? Но Он сказал: невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18:26-27). Обычно эти места Евангелия понимают в том смысле, что вообще спасение невозможно без помощи Божией. Но имеется еще и другой смысл, относящийся к богатству. Спасение возможно в том случае, если относиться к богатству, имуществу и мирским благам без пристрастия и распоряжаться ими не по собственному человеческому произволу, а согласно с волей Божией.

Это понимание развивается в святоотеческих творениях. По мысли Климента Александрийского, человек должен чувствовать себя другом Бога и смотреть на внешние блага, как на дары Божии. Значение их зависит от того, как с ними обращаться. Они представляют из себя “материал и орудие для хорошего употребления умеющим пользоваться орудием. Ибо оно (имущество) возникло для того, чтобы служить, а не царить” (“Какой богач спасется,” гл. 14). “Богатство кажется мне, — говорит в другом месте Климент Александрийский, — подобным змее, которая, если кто не умеет без вреда охватить ее издали и без опасности повесить за кончик хвоста, обовьется вокруг руки и ужалит. Так же и богатство, извиваясь в зависимости от того, умеючи или не умеючи за него взяться, имеет страшную способность крепко охватить и ужалить... Драгоценны не камни, не серебро, не одежда, не телесная красота, а добродетель... Кто служит этим (внешними благами) Богу, Даятелю благ для спасения людей, и знает, что имеет это более для своих братьев, чем для себя, кто выше обладания этим, а не раб того, что имеет, не носит его в душе своей, не определяет и не ограничивает этим свою жизнь, но всегда трудится над каким-нибудь хорошим делом, такого человека Бог являет блаженным и называет нищим духом” (там же). Все, всякое благо получает свой смысл и ценность, если принимается во имя Божие и для Бога и разумно используется. В толковании того места “Деяний апостольских,” где говорится о жизни первой христианской иерусалимской общины, в которой верующие *продавали имущества и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого* (Деян. 2:45), Иоанн Златоуст предостерегает от неразумного, безответственного отношения к имуществу. “И разделяет их, — апостол сказал это, показывая хозяйственность, — по мере нужды каждого, а не просто как философы у греков, — одни рассыпали по улице, а другие бросали в море много золота, что не было презрением к деньгам, а глупостью и безумием. Ибо всегда и везде дьявол старается оклеветать творения Божия, внушая, будто нельзя хорошо пользоваться имуществом” (*Иоанн Златоуст* “Толкование на Деяния апостольские,” VII). Как самая жизнь получает смысл, если человек пользуется ею не для себя, а для выполнения своего назначения, своего призвания, так и все внешние блага, получаемые в этой жизни, не могут быть названы человеком своими в собственном смысле слова. Всякую вещь, всяким благом в жизни, с христианской точки зрения, человек должен пользоваться не по произволу, а в соответствии с ее назначением и с назначением своей жизни, неся нравственную ответственность за это пользование. Преп. Авва Дорофей, говоря о совести, различает “совесть в отношении к Богу,” “совесть в отношении к людям” и “совесть в отношении к вещам.” Отрешаясь от пристрастия, следуя “совести в отношении вещей,” пользуясь всяким благом “во славу Божию,” человек может достичь “умения” жить, вы-

полняя свое назначение в самых различных условиях. Об этом состоянии духовной свободы говорит ап. Павел: *итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию* (1 Кор. 10:31). *Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке. Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе* (Фил. 4:12-13).

Примечание: Совершенно неправильно, как это делают некоторые сектантские и чуждые христианству толкователи, истолковывать рассказ Евангелия “о богатом юноше” в смысле политико-экономической теории. Евангельское отношение к богатству, по существу, не ставится в непрерывную связь с достижением какого-либо определенного социально-экономического строя. Отношение это для христианина должно оставаться одинаковым, независимо от того, какое внешнее юридическое положение по отношению к этому имуществу (с точки зрения государства) он занимает (является ли он юридически “частным собственником” имущества или участником в “государственно-общественной собственности”). Тот или иной строй, то или иное положение могут лишь в известной степени облегчить или затруднить осуществление своих обязанностей в отношении имущества. Христианство не допускает откладывать выполнение доброго дела под предлогом отсутствия “подходящего строя.” Вместе с тем, при отсутствии духовного сознания, христианского отношения к вещам и внешним благам, никакой строй не освобождает сам по себе человека от “рабства вещам,” от ограничения ими его свободы. Точно так же злоупотребление имуществом, употребление его не на служение благу, а вопреки ему, может осуществлять не только “частный,” но и “общественно” организованный собственник (государство и пр.). “Плен души у богатства и собственности — одинаково личной и общественной, равно предосудителен и опасен, и социализм в такой же мере требует аскетического регулирования жизни, как и частная собственность.”⁴¹

Христианское учение об отношении к труду.

Во враждебных христианству современных учениях стало обычным обвинение его в пренебрежительном отношении к труду, в отречении от трудовой жизни, от “хозяйственного строительства.” С легкой руки Каутского создана была теория “потребительского коммунизма” раннего христианства, характеризуемого в этой теории как движения “непроизводительных” элементов — римского люмпен-пролетариата. Другие противники христианства основывают это обвинение в пренебрежительном отношении к труду на якобы отрешенном характере христианства, на его пренебрежении к земным благам и интересам вообще (Гюйо), выводят это “пренебрежительное” отношение к труду из “пассивного,” недеятельного характера христианства, “надежды на Провидение” и чудо и пр. В подтверждение приводится обычно то место Евангелия, в котором заповедуется *не заботиться о завтрашнем дне, подобно птицам небесным, которые ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы* (Мф. 6:34, 26).

Все источники христианства и исторические данные с не допускающей сомнения ясностью свидетельствуют об обратном. Именно христианство исторически производит коренной перелом в отношении к труду, впервые противопоставляя античному (греческому и римскому) пренебрежительному взгляду на труд новую положительную его оценку — заповедь постоянного делания, неустанного труда как “дела Божия.” Эта оценка совершенно последовательно и органически вытекает из самого существа христианского

⁴¹ Булгаков С. Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. — В кн.: История экономической мысли, тт. 1, 3.

понимания жизни и задач человека на земле. Необходимость труда прежде всего вытекает из той обязанности участия человека в преобразении земли, которая возлагается на него христианством.

Уже в начале Библии заповедуется первому человеку возделывать и хранить землю. *И взял Господь Бог человека... и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его* (Быт. 2:15). Об этой обязанности развивать свои силы, применять их для служения людям и делу подготовки Царства Божия говорит евангельская притча о “талантах” (Мф. 25:14-30). По смыслу этой притчи, силы и способности человека, его “таланты” даны ему не только для него лично и не для того, чтобы “зарывать их в землю.” Талант не собственность человека, а силы и средства, данные ему Богом для выполнения его призвания, дела на земле. Талант прежде всего возлагает обязанность: от того, кому много дано, с того много и спросится. Не превозношение и самодовольство своим талантом, а забота о возгревании таланта, о развитии и применении его, ответственность за его использование, верность в малом, как и в великом, делают человека достойным “войти в радость Господа своего” и быть поставленным над многими. *Добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многими тебя поставлю; войди в радость господина твоего* (Мф. 25:21).

О высоком нравственном значении труда говорят и другие тексты Евангелия: *трудящийся достоин пропитания* (Мф. 10:10), *трудящийся достоин награды за труды свои* (Лк. 10:7) и апостольские послания. В них необходимость труда соотносится и с исполнением своего дела на земле, и с обязанностью перед Богом и своим высшим призванием, с любовью к ближним и обязанностью в отношении к ним. *...Каждый получит награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога...* (1 Кор. 3:8-9). *Просим же вас, братия, — пишет ап. Павел, — уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас, и почитать их преимущественно с любовью за дело их...* (1 Фес. 5:12-13). Говоря о семействе Стефановом, посвятившем себя служению святым, апостол заповедует: *будьте и вы почтительны к таковым и ко всякому содействующему и трудящемуся* (1 Кор. 16:16). *...Должно оказывать сугубую честь — говорится в послании к Тимофею, — особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего* (Втор. 25:4); и *трудящийся достоин награды своей* (1 Тим. 5:17-18).

В “Деяниях апостольских” апостол Павел говорит о необходимости труда для помощи ближним, указывая на собственный пример: *сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: “блаженнее давать, нежели принимать”* (Деян. 20:34-35). В послании к Ефессянам апостол призывает: *трудись, делая своими руками полезное, чтоб было из чего уделять нуждающемуся* (Еф. 4:28).

До какой степени современные критики христианства не дают себе труда хотя бы самым внешним образом познакомиться с источниками учения, с которым борются, показывают дальнейшие места из посланий апостола Павла к Фессалоникийцам. Обычно ходячая антирелигиозная публицистика указывает на лозунг: “не трудящийся да не ест” как на новое откровение современной мысли, противопоставляя этот принцип христианству. Между тем самые его слова и обоснование их содержатся именно в послании апостола Павла как первоисточнике. С совершенной ясностью принципы обязательности труда, с точки зрения общественного порядка, изложены во второй главе послания к Фессалоникийцам по поводу некоторых случаев злоупотребления общинной взаимопомощью. *Заве-*

щеваем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас, ибо вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, — не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам. Ибо, когда мы были у вас, то завещевали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся. Таковых увещевает Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб (2 Фес. 3:6-12).

Начало трудовой жизни целиком проводилось в практике ранних христианских общин, о чем свидетельствуют все исторические источники. В полном противоречии, как этим источникам, так и здравому смыслу, стоит поэтому теория Каутского о “потребительском” характере раннего христианского “коммунизма,” распространяемая до недавнего времени в популярной антирелигиозной литературе. Против нее свидетельствуют уже приведенные места апостольских посланий и Деяний. Исторический источник III—IV вв. “Апостольские постановления” целиком подтверждает сохранение в христианских общинах данной традиции. “Епископы, — говорится там, — должны заботиться о сиротах, обязаны снабжать средствами, чтобы мастерство изучали... чтобы довольствоваться самих себя.” “Юноши, — говорится там далее, — должны заниматься делами своими со всей честностью, чтобы довольствоваться самих себя и бедствующих.” “Одни из вас рыболовы, другие делатели скиний (палаток), иные земледельцы, чтобы никогда не быть нам праздными.” Можно было бы привести много других свидетельств из источников. В действительности идея потребительского характера общин, состоящих из бедных людей (что признает и Каутский), противоречит здравому смыслу. Откуда бы без труда взяли бы здесь средства “потребления”?

Противопоставление христианского отношения к труду античному языческому, “аристократическому” (рабовладельческому) пренебрежению к нему содержится в словах Иоанна Златоуста: “Не станем стыдиться ремесел и будем считать бесчестьем не работу, но праздность” (“Толкование на послание к Фессалоникийцам”). О значении и высокой оценке труда свидетельствуют ясно и святоотеческие творения. Климент Александрийский называет труд “школой общественной справедливости” (“Педагог”). Василий Великий рассматривает труд как обязанность по отношению к себе и как следствие любви к ближним. “Так как апостол велит трудиться и работать собственными руками, дабы мы имели что дать нуждающимся, то отсюда ясно, что мы должны усердно трудиться. Наме­рение благочестия не должно служить предлогом для лени и бегством от работы, а побуждением к еще большим трудам и работе... не только потому, что подобный образ жизни полезен, но также ради любви к ближнему. И нужно ли говорить, сколь великое зло праздность, если апостол ясно возвестил: кто не работает тот да не ест. Как для каждого необходима ежедневная пища, так необходим и труд по силам” (“Правила,” 37). “Следует знать, что работающий работает не для того, чтобы трудом служить только своим потребностям, а и для того, чтобы исполнить заповедь Господню” (“Правила,” 42). Это же учение мы находим в творениях Григория Богослова, Августина и др. “Все вы, — обращается преп. Феодор Студит к братьям, — друг друга послушники, как живые члены одного тела... Поэтому да радуется всякий, когда ему придется побольше трудиться для других, терпя холод, дождь и жар... Мы не проливаем, как мученики, кровь, но если мы прилагаем к своим легким и немногим трудам отречение от своей воли с желанием Богу угодить и

братьям послужить, то через это делаемся подобными многострадальным мученикам и даже самому Господу, за нас распятие и смерть подъявшему. Благодумствуйте же, трудитесь” (“Добротолюбие,” т. 4).

Но наряду с этими объективными основаниями высокой оценки значения труда: как обязанности в отношении к природе, к человеку, как выполнения своего призвания, своего назначения на земле, — в христианстве раскрывается и громадное духовно-воспитательное значение труда. “Труд является не только средством господства человека над внешней природой, но вместе с тем и средством самообладания, господства человеческого духа над низшими силами человеческой природы путем употребления их на служение разумной идее и реализации ее во внешнем мире” (*Зарин* “Аскетизм”). Во всяком труде человек в той или иной степени фактически подчиняет силы и способности своему “я.” Труд поэтому средство воспитания, самообладания, самособранности и борьбы со страстями. В труде содержится и элемент самоотречения, подчинения своих сил выполнению определенной задачи, преодоления эгоизма, терпения, готовности принять на себя трудности ради объективной задачи, дисциплины и воспитания воли.

“Тот, кто занят работой, — говорит Иоанн Златоуст, — не скоро допустит что-либо излишнее в делах, и в словах, и в мысли, так как вся душа его совершенно предана трудолюбивой жизни.” “Делай какую-нибудь работу, — пишет бл. Иероним, — чтобы дьявол всегда находил тебя занятым. Египетские монастыри придерживаются того обычая, что не принимают никого без знания какого-либо труда, не столько вследствие необходимости кормиться, сколько ради спасения души, дабы дух не блуждал в пагубных помышлениях” (бл. *Иероним* “Из письма Рустику”). Одним из основных средств борьбы со страстями, средств сосредоточения и воспитания духовной личности признает труд Иоанн Кассиан в своих творениях. Так, борьба с невоздержанностью, по И. Кассиану, совершается “не только постом, но и бдением, и трудом, и чтением, и собранностью сердца в желании Царства Небесного” (“Слово Кассиана римлянина о восьми страстях и помыслах.” — В кн.: “Добротолюбие,” т. 2). “Недовольно одного поста и для достижения совершенного целомудрия и истинной чистоты, если не будет сокрушенное сердце, непрестанная молитва, частое чтение писаний и труд и рукоделие, которые могут удерживать постоянные стремления души и отвращать ее от скверных мечтаний” (там же). В особенности важен труд, по И. Кассиану, для борьбы с “унынием,” которое он рассматривает как “тягчайший недуг души.” Приводя слова ап. Павла из 2-го послания Фессалонийцам (3:6—13), цитированные выше, И. Кассиан замечает, что апостол причину уныния видит в бесчинстве, в безделии, в отрыве от порядка трудовой общественной жизни, завещанного христианским преданием. “От праздности лукавое обхождение и любопытство, от такого обхождения — бесчиние, от бесчиния всякая злоба.” Напоминая апостольскую заповедь “работая в безмолвии, сеять хлеб свой” и “не унывать, делая добро,” И. Кассиан добавляет: “Этими апостольскими учениями наставленные святые отцы в Египте не позволяют инокам, в особенности юным, оставаться праздными ни в какое время, зная, что терпеливым деланием и отгоняют уныние, и себе приобретают пищу, а нуждающимся помогают (цит. соч.).

Труд в святоотеческой литературе и в христианском предании находится в одной плоскости с молитвою и покаянием. Отсюда известная формула Карлейля: “Труд есть та же молитва.” Этой христианской оценки труда ни в какой мере не может ослабить ссылка на библейские слова о “труде в поте лица” как результате “проклятия греха.” Проклятием здесь является не труд (который, по Библии, присущ и блаженному райскому состоянию), а те препятствия, которые в результате искажения грехом нормального порядка, в резуль-

тате разрыва духа и плоти, мешают осуществлению этого порядка и создают тяжелые условия труда; противоречия, которые встречаются со стороны природы и со стороны общественных отношений. Этот смысл ясно виден из дальнейших слов Библии: *проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе...* (Быт. 3:18). Труд является здесь скорее средством спасения от этого проклятия, средством его изжития. По словам Иоанна Златоуста, “труд в поте лица” — не наказание или мучение, а вразумление, внушение и врачевство против ран, происшедших от греха” (“Толкование на 2-е послание к Солунянам”). Точно так же менее всего имеет в виду безразличие к труду то место Евангелия (Мф. 6:25-34), которое призывает *не заботиться о завтрашнем дне*. Здесь говорится не о труде, а о “заботе,” о подавленности человека постоянным беспокойством за свою судьбу и благополучие, отравляющей его существование. Суета и беспокойство не дают возможности человеку сосредоточиться на главном в жизни, отвлекают от высших целей и задач. Евангелие призывает к внутренней свободе от мелочной личной заботы, возвышению над подавляющей ее суетой и спокойной уверенности в путях Провидения. Нисколько не устраняя обязанность и ценность каждодневного труда, христианство придает ему более высокие цели и мотивы.

Таких мотивов не может дать безрелигиозное мировоззрение, при котором господствуют мотивы корыстные, мотивы приобретения, обеспечения своего материального благополучия. Исторический опыт показал, что одни эти мотивы не могут вдохновить ни на высокий творческий труд, ни даже на такой общественно необходимый труд, который требует известной жертвы (а без него не может обходиться никакое общественное дело). Если единственным мотивом оказывается материальный интерес, то во многих случаях человек выбирает путь, когда этих материальных благ можно добиться без честного, часто напряженного труда. Нередко встречается своеобразный фетишизм труда ради самого труда. Работа при этом является своеобразным средством, спасающим от пустоты души, от отсутствия осмысленной цели жизни, своеобразным “опиумом.” Иногда этот фетишизм работы используется как средство отвлечения от самостоятельной мысли и жизни. Производство объявляется само себе целью, но такое состояние “оглушения” работой, превращение человека в средство для производства является величайшей бессмыслицей и не может не вызывать протеста при первом пробуждении сознания.

Оно лишает человеческую жизнь смысла, делает человека придатком к вещам и приводит к полной потере личности. Совершенно бескорыстную преданность труду для блага общества (не говоря о трудности бесспорно определить, что является таким благом; общественным благом часто провозглашается то, что считается таковым той или иной властью) трудно обосновать, исходя из последовательно материалистического мировоззрения, не признающего высших духовных целей. Высшим пределом “облагорожения,” возвышения труда считается в современном марксизме тот момент, когда труд становится “делом чести, делом славы, делом доблести и геройства.” Не говоря уже о затруднительности соединить эти моменты с последовательно материалистическим мировоззрением, сами по себе они основаны на борьбе за внешний эффект, внешнюю видимость достижений, за успех в глазах тех, кому приписывается право суждения и оценки. Эти моменты не лишены своеобразной корысти, личного тщеславия. Центр тяжести здесь не в самой работе, не в высшей цели, которой она должна служить, а в общественной оценке (или в оценке господствующих общественных сил). Эта оценка часто бывает ошибочной, успех может достигаться часто лишь показной стороной, а не существом дела.

Для христианского мировоззрения данные мотивы представляются “суетными.” Объ-

занность и ценность труда утверждается здесь на более высоком и прочном основании, не зависящем от шатаний и колебаний человеческих мнений. Обязанность труда связывается с высшей целью и смыслом жизни. За исполнение этой обязанности христианин отвечает не только перед судом человеческих мнений, часто шатких и пристрастных, но перед нелицеприятным всевидящим судом совести, открытой перед Богом. *Тебе Единому, согреших и лукавое пред Тобою сотворих* (Пс.50:6). *Господи, пред тобою все желание мое и воздыхание мое от Тебе не утаися* (Пс. 37:10).

Христианское учение об отношении к государству.

Вопрос о христианском отношении к государству — один из самых сложных вопросов христианского вероучения. В этом вопросе христианство подвергалось двум прямо противоположным обвинениям.

С одной стороны, христианству приписывалось пренебрежение к государству и к задачам национально-политического устройства; с другой стороны — преклонение перед всякой властью, перед всяким существующим строем, консервативная и реакционная практика. Сущность первого обвинения сводится в основном к тому, что христиане, устремленные к потустороннему миру, сознающие себя “странниками и пришельцами на земле,” не могут быть хорошими гражданами государства, так как душа их далека от задач и интересов государственной жизни, от пафоса государственного строительства. Проповедь любви и непротивления подрывает, с этой точки зрения, основы государственности как организации силы и принуждения. Это обвинение, идущее еще от времен римской языческой империи, повторяемое сторонниками государственного абсолютизма в начале нового времени, встречается и в демократических учениях (напр., в “Общественном договоре” Руссо), в том числе современных. Аргументация этого рода обвинений построена на определенном понимании роли государства, его сущности и смысла. Иной взгляд на значение государства, присущий христианскому мировоззрению, произвольно истолковывается здесь как отрицание государства и пренебрежение им. Христиане — “странники и пришельцы на земле,” но отсюда никак не вытекает безразличие к земной общественной жизни. Странствуя по земле, христианин не связывает себя страстями и привязанностями к вещам, но стремится выполнить свои обязанности в земной жизни, в которую он послан не без цели, — обязанности в отношении к другим людям, к обществу (не только христианскому) и к государству... *Отдавайте всякому должное... Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви...* (Рим. 13:7-8).

Христиане имеют гораздо более высокие и сильные мотивы для выполнения этих обязанностей, чем те, которые, считая вещи и земные блага последней ценностью, неизбежно ставят на второй план объективные цели и не расположены к жертвам во имя их. Христианство не может признать государство последней целью, поскольку оно поглощает личность и претендует на все ее содержание, — так по большей части рассуждают обвинители христианства в антигосударственности. Христианство исключает всякий фетишизм, в том числе и государственный, всякое поклонение идолам и кумирам, порабащивающим душу, ибо такое превращение государства из средства в самоцель, превращение людей в средство для собственной их организации есть коренное извращение человеческой жизни, бессмыслица, с точки зрения здравого смысла.

Государство рассматривается в христианстве как исторически необходимая организация в естественном, подверженном греху, не преображенном еще человечестве. Необходимость в государстве возникает вследствие греха, повлекшего за собой разделение чело-

вечества, нарушение его духовно-организационного единства. Но, возникнув вследствие греха, оно является само по себе не грехом, а средством, ограничивающим внешние последствия греха, — средством ограничения внешних проявлений зла, средством создания внешнего порядка, необходимого для обеспечения возможности спокойной жизни и деятельности. Это именно имеет в виду ап. Павел в известном месте послания к Римлянам. Об этом же говорят и святоотеческие писания. “Итак, для пользы народов установлено Богом земное правительство, чтобы, боясь человеческой власти, люди не поедали друг друга подобно рыбам, но посредством законодательства подавляли всякую неправду народов.”

Иоанн Златоуст положительную историческую роль государства видит в том, что им устанавливается мирный порядок, дающий возможность организовать “города и торжища,” — элементы культуры, необходимые для устройства внешней жизни.

Государство вытекает из требований естественного порядка, из естественных условий человеческого существования. Отсюда отцы церкви (Юстин Философ, Иринея, Златоуст) обосновывают существование и задачи государства на “естественном праве.” Поскольку “естественный порядок” рассматривается в христианстве как творение Божие, как в идее своей богоустановленный, постольку и государство признается божественным установлением, если не извращает своей природы и своих естественных задач.

Христианство в своем отношении к земной жизни исторично по существу. Оно видит в историческом развитии необходимый путь, через который должно пройти человечество, и на этом историческом пути получает свое относительное (а не абсолютное) значение и государство.

У тех же учителей Церкви мы находим ответ и на второе, более распространенное и популярное обвинение христианства в оправдании всякой власти, всякого строя. Опираются при этом на слова ап. Павла, взятые отдельно от остального текста и общего смысла послания. *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению* (Рим. 13:1-2). Отсюда делается вывод о религиозном освящении всякого веления и всякого носителя фактической власти.

Такое представление, прежде всего, решительно противоречит основному положению, проходящему через все учение евангельское и апостольское, что нет на земле такой силы и власти, которые могли бы противостоять совести и религиозному сознанию христианина. Ничто не может заставить христианина признать то, что противоречило бы его вере. Первая заповедь для него, содержащаяся в тех же апостольских посланиях, говорит о том, что он должен повиноваться больше Богу, чем людям. *Судите*, — отвечали апостолы на требование иудейской власти отказаться говорить ученикам об имени Иисуса, — *справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?* (Деян. 4:18-19). И бесчисленное количество христианских мучеников, над которыми ни огонь, ни вода, ни стужа не могли одержать победы, своей кровью запечатлели этот принцип. Как далеко от этой степени духовной независимости большинство тех, кто упрекает христианство в “примиренчестве” со властью. Те места апостольских посланий, в которых говорится о “богоустановленности” власти, согласно определенному пониманию отцов Церкви, означают признание необходимости самого государства (в исторических условиях не преображенного еще человечества), самого государственного порядка и власти, его организации. Власть государственная богоустановленна в таком же смысле, как и вообще естественный порядок природы (поскольку он не извращен), как исторически необходимый путь развития, как усло-

вие мирного существования. Слова апостольских посланий о провиденциальном значении исторического порядка и о повиновении государственным властям направлены против иудейского теократического и политического мессианизма, рассматривающего всякое общество как земное политическое господство и исключаящее всякое существующее государство, с одной стороны, и против анархизма аскетических учений гностиков, отрицающих творения Божии, мир, материю, общественное устройство, смысл истории, а отсюда и государство, как организацию мирского порядка, с другой стороны. На это указывает, в частности, послание ап. Иуды, осуждающего мечтателей, *которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти* (Иуд. 1:8).

Но отсюда никак не следует поклонение, безрассудное подчинение всякой высшей господствующей силе только потому, что она сила, оправдание ее. Понятие власти имеет для апостольского и святоотеческого понимания не фактическое только, а моральное значение. Власть, по апостолу, существует для определенного назначения, определенного морального призвания, а не сама для себя, как самодостаточное начало. И только в силу этого назначения, этого призвания она имеет значение. Задача власти обеспечить общественную справедливость, порядок, необходимые для существования людского общества, поскольку она ограничивает проявления зла, делающие это существование невозможным. *Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро... Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое* (Рим. 13:3-4).

Государственная власть имеет нравственное значение и действительную силу постольку, поскольку она связана с началами права и справедливости, поскольку “начальник не напрасно носит меч,” поскольку он действует на “пользу” народов, а не на вред, поскольку он “добрый слуга на добро.” Признание государства обусловливается у апостолов объективными, нравственными основаниями. Выше приводились слова Иринея Лионского, в которых он определяет назначение государства, дающее ему нравственное оправдание “подавлять многообразную неправду посредством законодательства и права.” Он утверждает дальше, что “для пользы народов установлено Богом земное правительство.” “Сами правители, — говорит он, — имеющие закон... за свои справедливые и законные действия не подвергаются взысканиям и не понесут наказания.” “Если же они, — добавляет он далее, — будут действовать к ниспровержению справедливости, нечестиво, противозаконно и тиранически, то за это погибнут” (“Против ересей”). Есть существенное различие между властью, основанной на праве и нравственности, и тиранией, действующей исключительно в своих интересах, господствующей ради господства. И это различие проводится в святоотеческой литературе.

Государство в подлинном смысле не мыслится вне связи с правовыми началами, без которых оно превращается в голую силу и по существу ничем не отличается от “шайки разбойников.” Данное положение с особенной ясностью раскрывает бл. Августин. “При отсутствии справедливости, — пишет он, — что такое государство, как не простая разбойничья шайка, так же, как и разбойничья шайка что такое, как не государство? И они (разбойники) представляют собой общество людей, управляются начальствами, связаны обоюдным соглашением, делят добычу по установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей достигает таких размеров, что захватывает города и страны и подчиняет своей власти народ, тогда открыто получает название государства” (“О граде Божиим,” IV). И, конечно, не такому государству предлагает заповедь повиновения “не за страх, а за

совесть” ап. Павел.

В исторической действительности мы тем не менее встречаемся с постоянными искажениями и отступлениями государства от своего назначения. Здесь, как и во всех сторонах мирской жизни греховного, не преображенного еще человечества, в каждый исторический момент смешиваются начала положительные и отрицательные, истина и заблуждение, высшие и низшие силы, до времени борющиеся в человеке. Но естественный нравственный закон, естественное нравственное стремление, по христианскому учению, не уничтожено в человеческой природе: оно лишь помрачено, но не окончательно погашено. Поэтому даже самое несовершенное государство, в котором преобладают, говоря словами бл. Августина, “черты Вавилона” все же вынуждается выполнять объективно необходимые для жизни общества задачи (например, охраны общественной безопасности, благоустройства, организации общественно необходимого труда, организации связи, социального обеспечения и т.п.), т.е. в той или иной степени оно вынуждается признать ограничение своего господства и вместе с тем элементы права.

Бл. Августин утверждает, что стремление к “мирскому порядку” естественно присуще человеку и проявляется в той или иной степени даже в годы самого жестокого деспотизма (сюда относится, например, организация войны, “право войны” — установление определенных правил и границ для борющихся сторон, нарушение которых рассматривается как преступление). Даже в самом несовершенном порядке, даже в самом “Вавилоне” проявляются в той или иной степени эти начала “естественного права.”

Нет общества без права. Самое несовершенное общество живет по какому-либо праву, иначе оно не могло бы существовать. Грех, рождающий преступление, не может навсегда убить в человеке его естественное стремление к порядку, к праву, к справедливости. С этой стороны и в этих пределах христианские писатели считают необходимым “воздавать должное” — выполнять объективные обязанности даже и в нехристианском или прямо враждебном христианству государстве. “Оба града перемешаны, — пишет бл. Августин, — поэтому пользуемся и мы миром Вавилона, от которого народ Божий освобождается верой.” Но апостол учит отдавать государству именно *должное*, то, что требуется самим его назначением, самими этическими основами его, что принадлежит ему по праву, и меньше всего оправдывает участие его в беззаконных и извращенных делах, нарушающих естественный нравственный миропорядок. *Отдавайте всякому должное... и не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви...* (Рим. 13:7-8).

Одной из самых сложных проблем, связанных с отношением к государству, является проблема воздействия христианства на государство и вообще на мирские формы общественной жизни.

Допустимо ли революционное решение общественной проблемы, с точки зрения христианства? Так формулируется эта проблема, причем большинство противников христианства утверждают, что оно отвергнет революционную постановку вопроса и тем самым обрекает человечество и историю на застойное существование — подрывает основы прогресса.

Между тем христианство, возвестившее миру новую заповедь, новое откровение вечной истины, ставит своей задачей внутреннее преображение человека, создание *нового неба и новой земли, в которых правда живет*. Осуществление этой задачи — дело всей земной жизни человека. Христианин не может связывать себя с какой-либо определенной исторической общественной формой, с каким-либо политическим течением. Тем более несоответственным и бессмысленным является отождествление государства с одним из

таких течений. Не ставя себе внешней, временной задачи, связанной с каким-либо определенным преходящим моментом, не связывая себя с временными и относительными задачами и целями, христианин, однако, не только не отказывается от деятельности в той среде и в тех исторических условиях, в которых он живет, но, наоборот, предполагает возможность для себя действовать в любых исторических условиях.

Возвышаясь над временными интересами, христианин не освобождается от обязанности внутреннего духовного воздействия на среду, не освобождается от ответственности за нее, от необходимости жить и действовать в ней, не дожидаясь создания “нормальных условий” и “совершенного строя” и не откладывая своего земного дела до их наступления. Это последовательно вытекает из всей солидарности, связанности, соборности твари, о которых говорилось выше и которые отвергают “эгоистическую отрешенность,” “духовный аристократизм” и “индивидуализм,” но требуют, наоборот, “жертвенного пути” и “несения креста.” Именно такой смысл имеют апостольские слова: *каждый оставайся в том звании, в котором призван. ...В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом* (1 Кор. 7:20, 24). Необходимостью внутреннего руководства духом христианским во всяких условиях и среде не исключается, конечно, но предполагается использование любой возможности для изменения этих условий: *рабом ли ты призван, не смущайся: но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся* (1 Кор. 7:21).

Цитированные места апостольских посланий подают иногда повод к упрекам в реакционности, в противодействии революционным изменениям общественных условий или, в лучшем случае, в безразличном отношении к существующему. Апостолу делается упрек в запрещении классовой борьбы, в отсутствии призывов к революционному ниспровержению существующего общественного порядка. Выше уже говорилось, что совершенно несообразно переносить учение, возвещающее непреходящие начала жизни, в плоскость временной и тем более политической программы. Однако менее всего оправдываемо требование от христианства отрицания исторических форм и стремления к насильственному изменению их во что бы то ни стало, независимо от момента.

С точки зрения всякого исторического подхода, даже с точки зрения “исторического материализма,” которую эти критики христианства считают для себя обязательной, те или иные формы общественного порядка не случайны, не нарочито кем-то устанавливаются и сохраняются, а связаны с определенными условиями объективного характера (экономическими, общественно-историческими и т.д.), со всей исторически сложившейся обстановкой.

Устранение данных форм без устранения самих причин, их обуславливающих, и условий, вызвавших их, было бы утопической и ни к чему положительному не приводящей задачей. Сами марксистские историки признают невозможность простого внешнего устранения тех общественных форм (государственных и экономических) в Риме эпохи ап. Павла и в то же время упрекают ап. Павла в том, что он не поставил себе этой утопической (в данной обстановке) задачи. Христианство чуждо всяких утопий именно потому, что оно ясно сознает относительность всех исторических земных форм. Но оно и не откладывает внутреннего духовного воздействия и осуществления духовных задач до “совершенных условий совершенного общества.” Оно не исключает борьбы за лучшие формы и условия, как утверждают его противники, но оно подчиняет формы этой борьбы высшим началам правды и справедливости. Оно не может видеть выход только в изменении внешних форм самих по себе, без изменения их духовной сущности. Но всем этим

христианство несколько не отстраняет задач прогресса, задач лучшего устройства общественной жизни. Наоборот, оно ставит их на высшую и более глубокую основу, на которой они и могут быть последовательно обоснованы.

Христианское учение о семье и браке.

Из основ христианского учения о смысле земного пути вытекает и отношение к различным формам и внешним условиям жизни, среди которых приходится жить и действовать христианину.

Как указывалось выше, по святоотеческому учению, зло лежит не в самой природе человеческого существа, а в воле, направленной ко злу и извращающей естественный порядок вещей. Злая воля вызывает извращение и искажение природы, нарушение нормального порядка и соотношения вещей. Все обретает свой смысл, если принимается не как самоцель, а ставится в связи с высшей целью, с высшим смыслом жизни. С исключительной ясностью это понимание смысла земных благ и земных форм жизни выражено ап. Павлом. *...Нет ничего в себе самом нечистого, — говорил апостол по поводу осуждения употребления некоторых родов пищи, — только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто* (Рим. 14:14). *Ибо Господня земля, и что наполняет ее* (1 Кор. 10:26). *Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть* (Тит. 1:15). Апостол осуждает лицемерие лжесловесников, *сожженных в совести своей, запрещающих вступить в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил... Ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением* (1 Тим. 4:4). *Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает* (1 Кор. 10:23), — делает общий вывод апостол об отношении к земным благам. *Все мне позволительно, не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною* (1 Кор. 6:12).

Основная мысль в приведенных местах послания (содержащаяся также в святоотеческих творениях) — та, что благом является все, что используется в соответствии своему назначению, в соответствии с высшей целью самой жизни и призванием человека. Но эти блага перестают быть благами, если они становятся предметом искания сами по себе и сами для себя, если они занимают место самой высшей цели, иначе, если вместо относительной и условной ценности (которую они имеют) им приписывается абсолютное и безусловное значение. Вместо земных благ они превращаются в идолов и кумиров, порабащивающих человека, и закрывают от него смысл его жизни. *Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?* (Гал. 4:9). Правильное использование высших благ, внешних условий и обстоятельств жизни может быть только в том случае, если человек сохраняет внутреннюю свободу от порабащивающей привязанности к ним. Никакие вещи и никакие блага, с точки зрения христианского сознания, не могут обладать человеком и отвлекать его от того пути, к которому он призван.

Это общее положение апостола об отношении к внешним благам распространяется и на отношение к общественным и личным связям, к таким формам жизни, как государство, семья и брак, к таким формам деятельности, как труд и собственность.

Рассмотрим прежде всего вопрос об отношении к личным, семейным и бытовым связям.

Христианство, заповедуя деятельную любовь к ближним, ко всем людям (и на высшей ступени ко всем тварям вообще), признает и особые обязанности к людям, находя-

щимся, в силу естественных связей, в особо близких жизненных отношениях — к “близким” по плоти. Евангелие подтверждает библейскую заповедь о почитании родителей и необходимости особой заботы о них (Мф. 15:1-6), а апостол Павел видит в этом “основание справедливости.” Пренебрежение заботами о близких он рассматривает как нарушение справедливости, как признак отсутствия действительной, конкретной, а не отвлеченной только любви к людям. Тот, кто пренебрегает своими обязанностями также и в отношении к близким, пренебрегает выполнением минимальных требований к людям. Ведь если любовь к людям не может быть замкнутой в узком круге естественных связей, то она в то же время предполагает, как само собой разумеющееся, и этот круг — требуя больше, она тем самым предполагает и меньше. Живая и деятельная (а не отвлеченная только) любовь к людям в своем практическом осуществлении, естественно, прежде всего обнаруживается в отношении к тем людям, с которыми в силу жизненных условий приходится входить в ближайшее и непосредственное соприкосновение. В то же время эта забота о людях не должна превращаться в такую угодливость перед ними, в такую слепую привязанность, которая побуждает к отказу от своего призвания, к забвению своего высшего назначения, к отречению от заветов Христовых. Если близкие, ради своего интереса или ради ложно понятой пользы самого лица, посягают на его душу, побуждают его сойти с духовного пути и отречься от христианского дела, то не может быть выбора между угождением близким в их ограниченности и слепоте, в их ложных понятиях и стремлениях и верностью своему пути. Христианская любовь не имеет ничего общего со слепой стихийной страстью, не различающей добра и зла, с безрассудной привязанностью, уступающей дурным стремлениям, ложным понятиям, слепоте и ограниченности или, наконец, тому, что называется “обывательщиной,” “житейской пошлостью.”

Христиански понимаемая любовь к близким, забота о близких есть обязанность заботы не только о необходимых жизненных потребностях, но и прежде всего забота о духе, о раскрытии той “искры Божией,” которая заложена, по христианскому пониманию, в каждом, о том, что составляет смысл самой их жизни. Забота о близких не может быть никогда оправданием “соглашательства” и беспринципности в том, что является для человека самым главным, без чего жизнь его теряет смысл. На эти конфликты между притязаниями окружающих близких и совестью, верностью своему пути, на противодействие и вражду, которые часто вызывают в домашних и близких исповедание истины и следование ей в жизни, указывает и Евангелие. В условиях непреображенной еще действительности евангельское слово является как бы “мечом разделяющим,” открывая новую жизнь для одних и вызывая слепоту и упорное противодействие, часто вражду и озлобленность в других. *Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враги человеку — домашние его* (Мф. 10:34-36). ...*Отныне пятеро в одном доме станут разделяться: трое против двух, и двое против трех* (Лк. 12:52).

“Враги человеку домашние его,” конечно, не в том смысле, что христианин может испытывать враждебное чувство в отношении к ним. Для христианина вообще не может быть личных врагов, ибо и в отношении к ним Евангелие заповедует любовь. ...*Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5:44).

“Враги человеку домашние его” прежде всего в том смысле, что именно у них, у домашних, часто вызывают вражду следование пути Христову, утверждение высших духовных начал жизни.⁴²

“Врагами” часто оказываются они и объективно, поскольку они стараются препятствовать человеку в том, что составляет единственный смысл и ценность его жизни, стараются принести вред его душе и его делу. И в этом случае христианство последовательно не признает никакого компромисса, исключает всякую сентиментальную слабость и беспринципную уступчивость. Можно пожертвовать всеми благами жизни для своих близких, но ни при каких обстоятельствах, с этой точки зрения, и ни для кого нельзя жертвовать своей верой и своими убеждениями. Выше всяких естественных связей должна ставиться верность тому, в чем высший смысл и высшая цель всей жизни, без чего лишены смысла и все связи и блага мира. Здесь мы встречаемся с неумолимой жизненной и логической последовательностью: или нет вообще конечного смысла жизни, или высшему смыслу должно быть подчинено все. Об этом говорит Евангелие вслед за приведенными выше словами — *враги человеку домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф. 10:37-38). Это подчинение естественных связей и отношений к близким единой высшей цели не означает устранение или унижение их, а, наоборот, придает им осмысленность, содержательность, глубину и одухотворенность.

В христианстве мы не найдем уклада семейного быта, как в нехристианских религиях (иудейство, мусульманство, конфуцианство), превращающих определенную форму быта (патриархальную) в закон самой религии. Христианство признает свободу в выборе внешних путей жизни, свободу избрания семейной или несемейной жизни в зависимости от духовной целесообразности для данного лица, того или другого положения. Для христианина возможен и путь брачной жизни и путь девства. Оба они равночестны, оба могут привести к спасению идущего по избранным путям должным образом. Поэтому апостол Павел указывает, что он не имеет Определенного указания от Господа, который из этих двух путей предпочтительней для христианина.

Но вместе с тем он указывает на трудности, связанные с семейной жизнью для того, кто вступил в брак, особенно во времена гонений, которые он предвидел в самом близком будущем. Избравшему путь девства легче идти по пути тяжких испытаний, который предстоит христианину, особенно в некоторые исторические эпохи, и в этом именно смысле апостол рекомендует верующим “святым” избрать путь девства, а не потому, что по существу девство выше брака. Наоборот, христианство одухотворяет брак и семью, поднимает их на такую высоту, которую они не могут получить в мире нехристианском и с точки зрения нехристианского мировоззрения.

Брак и семья в христианском понимании не хозяйственная только организация, не бытовое только общение, не естественно-биологический только союз (существующий и в животном мире), имеющий целью поддержание рода, наконец, не единство только общественно-политического строя, — моменты, выступающие на первый план в нехристианской жизни, в нехристианском быте и сознании. Христианство возводит брак и семью на

⁴² В особенности часто это разделение, эти конфликты в среде близких, внутри семьи на почве выбора духовного пути обнаруживаются в духовно критические эпохи, когда открыто выставляется противопоставление двух начал жизни, “двух градусов,” по выражению бл. Августина, как это было в период первых веков христианства, на который во многих отношениях похожа современная эпоха.

степень высшей духовной связи и с точки зрения данной духовной основы подходит ко всем внешним проявлениям семейной жизни. Брак основан на глубоких внутренних личных отношениях, проникающих все стороны жизни. Это союз для совместного прохождения жизненного пути в свете высшей цели жизни и при взаимной поддержке. Это союз любви, при котором соединяющиеся составляют как бы единое целое, единый организм, не теряя при этом своей личности.

В силу указанных свойств и в силу связи христианского брака и семьи с общими началами христианского дела апостол называет семью “малой Церковью,”⁴³ а брачный союз уподобляет союзу Христа и Церкви.⁴⁴ “Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть (Быт. 2:24). Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви” (Еф. 5:25-32).

Об этом значении семьи, как “малой церкви,” о проникновении задач и целей брака задачами осуществления дела Христа на земле, требующими благодатных средств, получаемых от общения со Христом, ясно говорится в христианском учении о браке. Брачный союз как таинство освящается, преобразуется, становится в связь с жизнью Церкви (как “соборного христианства”) и с теми задачами, которые составляют смысл жизни христианина. В рождении и в христианском воспитании детей брак и семья выполняют задачу подготовки будущих поколений для общего дела Христова.

Христианская идея брака в этом смысле противопоставляется, с одной стороны, тому нехристианскому патриархально-бытовому строю, при котором в семье поглощалась всякая личность и члены семьи беспрекословно подчинялись домовладыке, а, с другой стороны, безрелигиозным течениям так называемой “свободной любви,” по существу беспринципным и безыдейным, для которых целью всех связей мужчины и женщины являются лишь мимолетные удовольствия, по существу эгоистические, — течениям, лишаящим брак и семью всякой высшей цели и основания, по существу уничтожающим их.

Со стороны врагов христианства часто слышатся упреки в том, что оно якобы принижает женщину, поддерживает взгляд на нее как на существо низшее, препятствует ее общественному и семейному “раскрепощению.” Эта распространенная клевета на христианство находится в самом решительном противоречии и с основами христианской догматики и с общественно-христианской традицией, и с историей христианства. Именно в христианстве раскрывается во всей его полноте значение женщины, ее достоинство и призвание и дается ему глубоко религиозное обоснование. Оно содержится, прежде всего, в почитании Богоматери и в том смысле, который дается этому почитанию в христианской догматике, и в христианской традиции. Если грехопадение, по библейскому преданию, совершилось через женщину, то через женщину же совершилось и спасение. С одной стороны, Ева падшая, с другой стороны — “благодатная Мария,” “Благословенная между же-

⁴³ ...Апфии, (сестре) возлюбленной, и Архиппу, сподвижнику нашему, и домашней твоей церкви... (Флм. 1:2); ...Приветствуют вас усердно в Господе Акила и Прискилла с домашнею их церковью (1 Кор. 16:19).

⁴⁴ По словам православного Катехизиса, в браке сообщается и благодать чистого единодушия к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей.

нами,” воплотившая в себе, по церковным представлениям, ту высшую добродетель нравственной чистоты, совершенства и святости, до которой смогло подняться человечество и которая сделала ее достойной воспринять в себя Спасителя мира. Рассматриваемая как низшее существо в дохристианском языческом мире, как нечто “нечистое,” женщина возвышается в образе Девы Марии в христианском сознании, делаясь основанием возрождения человека, так как через Нее совершается “таинство явления.” “Сын Божий Сын Девы бывает” (тропарь Благовещения). В лице Богоматери женщина становится реально приближенной к делу спасения и возрождения человечества. В образе ее христианским сознанием воспринимается указание на высокое назначение и призвание женщины, на участие ее в осуществлении христианского дела. Об этом свидетельствует евангельское повествование о женах-мироносицах, первыми возвестивших о воскресении Христа, высоко почитаемых в христианском предании. На это же указывают многочисленные образы христианских женщин, прославленных подвигами мученичества, исповедничества, святости и сохраненных в житиях святых, в церковных традициях и преданиях. С самого начала христианства женщина деятельно участвовала в устроении христианского общества, в деле миссии и проповедничества, в деле христианской благотворительности и взаимопомощи.

Антирелигиозная литература обычно использует те места послания ап. Павла, где говорится о “повиновении мужу.” *Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу... Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа* (Еф. 5:22, 33). В этих словах якобы находится подтверждение узаконения христианством семейного закрепощения. Такой вывод, однако, можно получить лишь путем выдергивания отдельных слов апостольских посланий вне общей связи их с содержанием послания и истолкования их совершенно не в том смысле, в каком они употребляются у апостола, а в прямо противоположном. Прежде всего, совершенно ясно из содержания послания, что речь идет о нравственных, а не о внешне юридических отношениях, о свободном следовании другому лицу и согласовании с ним своей воли, а не о внешнем принудительном “закрепощении.” На это ясно указывают уже и те слова, которые непосредственно предшествуют словам о “повиновении.” ...*Исполняйтесь Духом, назидая самих себя... и воспевая в сердцах ваших Господу, благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа, повинуюсь друг другу в страхе Божиим. Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу...* (Еф. 5:18-22). В связи с предыдущим текстом, “повиновение мужьям” оказывается видом “повиновения друг другу в страхе Божиим,” которое уже никаким образом не может быть рассматриваемо, как “закрепощение” кого-то чьему-то господству, а может быть понято только как акт взаимного признания, взаимного уважения и сознания обязанностей перед Богом. “Страх Божий,” о котором говорит апостол, не имеет ничего общего с рабским страхом из боязни кары, страхом перед властью и пр.. Такое отношение, характерное для “законнического” иудейства исключается всем существом Евангелия и апостольских посланий, все время и везде противопоставляющих “богосыновство,” благодатную свободу — рабству закона. “Страх Божий” в этом смысле вытекает из любви и благоговения; это — боязнь пренебрежения к святине Божией, боязнь отдалить себя от Бога, боязнь быть недостойным милости Божией.

Такие слова апостола: *жена да боится своего мужа* (в русском переводе, не отражающем вполне греческого слова φοβηται), по установившемуся в традиции толкованию, означают собой не что иное, как высшую степень внимательности, заставляющую бояться огорчения любимого, наконец, как боязнь оказаться недостойной любви, и именно в этом смысле неразрывно связана с любовью “боязнь” (в некоторых славянских переводах слово

“боится” прямо заменяется на “да любит”).

Моменты подавленности, “закрепощения” и пр. совершенно исключаются уже самим образом отношений Христа и Церкви, применяемым к отношениям мужа и жены. Как отношение Христа к Церкви есть отношение внутреннего, органического духовного единства и связи, так, по образу их внутренний органический характер (исключающий самую возможность постановки вопроса о каком-либо “подавлении” или “закрепощении”) должны, по апостолу, иметь отношения и в браке. О каком “подавлении” может быть речь, когда *оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей и будут двое одна плоть?* О каком семейном “деспотизме” может быть речь, когда, по заповеди апостола, *мужья должны любить своих жен, как свои тела*, когда органическое единство в любви настолько велико, что *любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее* (Еф. 5:28-29)?

В соответствии с этим апостол заповедует мужу: *мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее...* (Еф. 5:25).

Апостол признает относительные естественные различия положений, но они отступают перед конечным религиозным призванием, они — ничто в свете высшего назначения. *Ибо не муж от жены, но жена от мужа... Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога* (1 Кор. 11:8-12).

Полная равноправность в самом существе брачных отношений, равное право на верность, на взаимную отдачу себя, взаимное “благорасположение” утверждается в 7-й главе 1-го послания к Коринфянам. *Муж оказывая жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена* (1 Кор. 7:3-4).

Какая пропасть отделяет эту характеристику отношений в браке и семье от тех, которые мы можем найти, например, в мусульманстве. Христианское учение о браке и семье поднимает женщину на неизмеримую высоту по сравнению с современными безрелигиозными течениями так наз. “свободной любви,” претендующими на видимое “освобождение” женщины, “раскрепощение” ее, на видимое расширение стоящих перед ней перспектив. С точки зрения такого безрелигиозного понимания, отношения мужчины и женщины определяются лишь временными и капризными чувствами и влечениями и столь же временным расчетом, иногда по соображениям бытового удобства. Такие отношения в действительности влекут не освобождение женщины от семейного “ига,” а неуважение к женщине, превращение ее в игрушку мужских страстей. Именно — женщина, гораздо более по природе своей, нежели мужчина, связанная с последствиями половых отношений, более, нежели мужчина, отдающая себя в любви, оказывается прежде всего страдающей стороной. Влечение поддерживает связь, лишь пока оно в достаточной степени не удовлетворено, интерес — пока он сохраняет значение новизны. Влечение, если оно только влечение, всегда случайно и непостоянно. “Эта страсть, как всякая страсть, ненасытна. Как пьяница переходит от бутылки к бутылке, изменяя каждой, как купец вожделеет лишь той горсти денег, которая не приобретена, так любовник, отдавая одной связи, непременно ищет другой, подобной же. Предмет страсти есть всегда средство и, раз оно не нужно, теряет всякий интерес. Страсть длится только до удовлетворения, а затем предмет ее превращается в то же, что и этот графин для пьяницы. Становится желанным лишь новый графин. Здесь нет по существу настоящей любви к человеку: любят по существу не человека, как самоценную личность, а свое собственное состояние, самое влечение... Любят не

самих себя, а свое, вызванное ими состояние.” Последствия таких взглядов уже до такой степени обнаружались в современной жизни, что об этом не приходится говорить.

Беспорядочная смена связей исключает всякую глубину и серьезность отношений и приводит в конечном итоге к потере всякого уважения к самому по себе предмету страсти. Непосредственным следствием таких отношений является расторжение брака, для которого дети становятся ненужным осложнением и обузой (отсюда ставшее распространенным стремление избавиться от рождения детей). Но и в тех браках, в которых имеются дети, крайняя неустойчивость брачных отношений, переход из одних рук в другие, делают невозможным сколько-нибудь серьезное влияние на воспитание детей и духовный их рост. Более того, эта неустойчивость создает разлад в психике самих детей, отравляет их лучшие чувства к близким людям и лишает семью всякого авторитета. Наконец, при отсутствии собственного духовного содержания и высших начал, дающих единую целеустремленность, единый смысл жизни, семья не в состоянии что-либо дать детям, указать направление их жизни, захватить в какой-либо мере эту жизнь, руководить ею и, в лучшем случае, ограничивается внешними задачами. Дети, сталкиваясь с важными вопросами жизни, оказываются без руководства со стороны тех, от кого в силу естественных отношений, создаваемых самими законами природы, они могут ждать этой помощи. Следствием такого положения является отделение половых отношений от семейных, от связи с воспитанием детей и передача этого воспитания государственным и общественным организациям. Но с лишением детей связи с семьей из их жизни устраняются те личные отношения, основанные на непосредственной, глубокой, внутренней, органической близости, которые не могут заменить, в особенности для детского возраста, никакие государственно-общественные связи. Из жизни детей устраняется та атмосфера особого личного внимания, личной заботы и поддержки, которая так нужна, особенно в детском возрасте, когда еще только слагается личность. Что может заменить заботу и любовь семьи в государственной общественной организации, где воспитуемый чувствует себя в атмосфере в той или иной степени официальной, где он рассматривается как один из объектов для целей организации, наряду с другими. В семье он является ценным и незаменимым сам по себе, как личность, в силу естественной связи он видит к себе внимание и поддержку при всяких обстоятельствах. Устранение семейных отношений из жизни детей поэтому неизбежно связано с искажением их жизни и накладывает долгий, в известной мере, неизгладимый отпечаток на всю жизнь.

Только в христианстве, где брак и семья рассматриваются не как случайный союз, а как дело жизни, подчиненное высшим целям, они достигают той полноты всесторонней связи, которые характерны именно для человеческих отношений.

Другое возражение против христианского учения о браке, которое выдвигается сторонниками атеистического мировоззрения, заключается в том, что христианство якобы “унижает” брак, рассматривая его лишь как терпимое зло. Об этом говорит, например, Бель в книге “Женщина и социализм.” Ту же клевету повторяют такие представители декадентского мистицизма, как В. В. Розанов. Эти учения не нуждались бы в специальном опровержении, если бы они не были распространены в разнообразных кругах. Как явствует уже из предыдущего, данный взгляд опровергается самим апостольским и святоотеческим учением о “таинстве” брака, которому в корне противоречит мысль об отношении к нему как к “терпимому злу,” с которым несовместимо представление о “низости” брака. Как можно говорить об “унижении” брака в христианстве, когда брачный союз в нем рассматривается по образу союза Христа и Церкви, когда в самом Евангелии говорится об

освящении брака Христом в рассказе о Кане Галилейской. В Евангелии, в апостольских посланиях, содержатся высказывания, в которых брак рассматривается как Богом установленный и Богом освященный союз. Этот вопрос обсуждается в замечательном произведении Климента Александрийского “Строматы,” в котором дается всесторонняя критика гностического учения о браке; то же находим и у Ириния Лионского в его книге “Против ересей.” Особенно полно раскрывается христианское отношение к браку в творениях Иоанна Златоуста. “Не брак порочное дело, но порочно прелюбодеяние; порочное дело — блуд, а брак есть врачевство, истребляющее блуд.” Если бы брак был делом нечистым, то Павел не назвал бы брачующихся женихом и невестой, не привел бы для увещания слова: “оставит человек отца и мать,” не присоединил бы, что это сказано: “во Христе” (“Толкование на послание ап. Павла к Ефесянам и Коринфянам”).

В приведенных местах творений Златоуста ясно обнаруживается отношение христианства к плотской и хозяйственно-житейской сторонам брака. Кто гнушается браком, как злом, или порицает его по сравнению с девством и почитает его препятствием к достижению спасения, тот “подлежит отлучению” по соборным правилам. Отсюда ясно, как далеко христианское сознание от отрицания брака или пренебрежения им, как не соответствует христианскому сознанию фарисейско-брезгливое отношение к “плотской” стороне брака и к “житейскому” и “естественному” моменту в нем. Не устраняя ни “плотской,” ни “хозяйственно-бытовой” стороны брака, но освящая и благословляя их, христианство требует для него “целомудрия,” и в этом отношении оно в корне расходится как с безрелигиозным отношением к браку, так и с гностически-мистическим осуждением его.

Самое слово “целомудрие” означает “цельность” души, подчинение ее единому началу. Целомудренная любовь, на которой основан христианский брак, означает, по прямому смыслу слов Писания, отношение “целостного” человека к “целостному” человеку как личности. Этим отличается целомудренная любовь от страсти и голого плотского влечения, основанного лишь на низших сторонах природы, как бы самостоятельно взятых. Страсть и влечение слепы и односторонни; более того, как только физическое влечение оказывается удовлетворенным, отношения к его объекту сразу изменяются, и самая пылкая страсть сменяется полным равнодушием, а иногда и ненавистью к тому, кто вызвал к себе пламенную страсть (в этом корни донжуанства). В этом смысле можно сказать, что страсть и влечение *унижают* того, на кого они направлены, они не видят в своем предмете того, что составляет в нем самое главное — той духовной основы, которая делает человека личностью в полном смысле слова.

Элемент естественной связи, который существует в плотском союзе, взятый в своем готовом виде, вне отношения к целостной личности, является, в известном смысле, “снижающим” человека, низводящим его на более низкую ступень — ступень животного состояния. Наоборот, при целомудренном отношении к брачным связям находят свое должное место и так наз. плотские отношения. Являясь лишь одной стороной в целостно-одухотворенной любви мужчины и женщины, они входят в комплекс других, более высоких и более глубоких чувств и покрываются ими, не вызывая ни стыда, ни унижения. Разрыв связи плотского с духовным в отношении мужа и жены нарушает целомудренность этих отношений, вносит разрушение в целостную гармоничность человека, ставит во враждебное отношение дух и плоть, вносит “развороченность” и “разорванность” в самое существо человека, в его душу, “развращая” ее (“разврат,” нарушение цельности).

Отсюда, если плотские отношения являются лишь одной стороной супружеских отношений и при этом, как вытекает из самого их существа, *низшей* стороной, они должны

управляться *высшей* стороной человеческой личности и подчиняться ей, — не господствовать над человеком и не подчинять его себе, а вводиться в известные рамки и ограничиваться в тех или иных пределах, с той или иной стороны. Из этого вытекают своеобразная “дисциплина” и “гигиена” брака — подчинение брачных отношений правилам и установлениям. В этом смысл и того места из послания ап. Павла Коринфянам, в котором он говорит: *я вам говорю; братия, время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие... И пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего. А я хочу, чтобы вы были без забот* (1 Кор. 7:29-32).

Указывают обычно на слова ап. Павла (1 Кор. 7:32-34), где он говорит о преимуществе девства, стараясь истолковать слова эти так, как будто они содержат если не осуждение, то унижение брака. Однако из приводимых выше посланий ап. Павла ясно видно, насколько такое толкование противоречит всему духу апостольского учения. Толкование это никак не может быть соединено и с текстом тех самых суждений апостола, на которые ссылаются эти толкователи. “Девство” советуется апостолом лишь в тех случаях, когда оно является наилучшим средством служения христианскому делу для тех людей, для которых, по их дарованиям и свойствам, именно путь этого служения является наиболее подходящим. Апостол со всей справедливостью указывает на отсутствие какого-либо специального “законодательства” в отношении выбора того или иного пути, брака или безбрачия, как, равным образом, нет никакого “законодательства” в отношении выбора пищи и пр. Наоборот, апостол со всей решительностью осуждает “лжесловесников, сожженных в совести своей,” за их брезгливое отношение к браку и к пище, как несвойственные, по их мнению, людям “духовным,” “пневматикам.” Такое отношение к браку было распространено в гностических кругах и вытекало последовательно из гностического учения о мире, материи и плоти как о порождении темной силы. Ссылаясь на отсутствие какого-либо определенного постановления, апостол указывает, что каждый человек имеет право решать этот вопрос в зависимости от свидетельства своей собственной совести, сам же лишь дает совет, основанный на жизненном опыте. *Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным ...Говорю это для вашей пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения* (1 Кор. 7:25, 35).

Апостол Павел никогда не ставил “девства” непременным условием христианского служения и не исключал брачного пути, а указывал только на те жизненные тяготы, которые на нем встречаются, в особенности в напряженные моменты, которые, переживаются христианином в эпоху гонения. *По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. Соединен ли ты с женою? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль* (1 Кор. 7:26-28). Этот вопрос в каждом отдельном случае решается с точки зрения духовной целесообразности, в связи с особенностями каждого состояния. Эта же целесообразность допускает различные решения, предполагающие различные дарования. *...Каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе* (1 Кор. 7:7). Идеи внутренней свободы, несвязанность духовного призвания с одним определенным состоянием — брачным или безбрачным, — выбор этих путей с точки зрения высшей целесообразности, учитывающей особые условия и дарования, проводятся с совершенной ясностью и в святоотеческих творениях. “Какая жизнь кажется тебе удобнее, той и следуй,” — говорит Иоанн Златоуст. “Авраам прославился в супружестве, и Илия девством. Иди тем или другим путем; тот и

другой приводит к небу” (*Климент Александрийский “Строматы”*).

И девство “со смирением проходимое,” и “брачное честное сожителство” одинаково равны — так формулирует этот общий вывод постановление Гангрского собора.

Соответственно должно быть понимаемо следующее знаменательное место св. Луки: *если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником; и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником* (Лк. 14:26-27). “Возненавидеть” здесь можно понимать только в смысле постоянной готовности пожертвовать всем, — когда этого требует дело Христово, а не в смысле вражды к кому-либо или чему-либо, что исключается вообще прямым указанием Евангелия. Этот смысл ясно обнаруживается из сопоставления этого текста с Евангелием от Матфея: *кто любит отца и мать более Меня, тот недостоин Меня*. Любовь к близким сама собой предполагается, но она не должна противостоять любви Христу. “Бог мира, — говорит по поводу этого места Евангелия от Луки Климент Александрийский, — который увещевает любить даже врагов своих, не заповедует ненависти к людям более близким и отделения от них. Заповедуя возненавидеть отца или мать (и т.д.), Христос предостерегает от такого отношения к родным, которое вредит делу спасения. Поэтому у кого отец, сын, брат враждебен вере, и совместная жизнь с ними представляет препятствие жизни по высшим началам по вере, то христианин не только не должен склоняться к единому житию с такими родственниками, но должен разорвать союз с ними” (*Климент Александрийский “Строматы”*).

По мнению Симеона Нового Богослова, предпочитающие в чем-либо родителей своих заповедям, “веры во Христа не имеют.” В то же время сама правильная любовь к близким исключает эту беспринципную уступчивость им в вопросах высших целей жизни. Обычным мотивом для такой беспринципности является опасение причинить беспокойство близким, выбить их из колеи, помешать им удобно “плыть по течению,” которое представляется в этот момент обладающим силою. В дальнейшем присоединяется и мотив боязни нарушить бытовое благополучие близких, отвлекать их собственным отношением от жизни по течению. Мотивы боязни создать какое-либо расхождение для них с окружающими условиями, с теми настроениями, которые в данный момент в силе или в моде, тщательное оберегание от всяких принципиальных вопросов и “разлада в душе,” в конечном итоге приводят к прямому отступничеству. Такое отношение противоречит не только верности своему призванию, но и подлинной осмысленной любви к близким. Осмысленная любовь желает любимому не спокойной жизни, во что бы то ни стало, ценою утраты внутреннего содержания, не внешнего благополучия, сопряженного с пустотой потери личности, пошлостью или опустошенностью и извращением души, — а жизни достойной и осмысленной. Осмысленная любовь хочет видеть любимого преуспевающим при всяких обстоятельствах — не скрывающим заложенные в нем высшие способности, не угашающим в себе образ Божий. Осмысленное отношение к жизни, наличность веры, убеждений исключает возможность подчинения соображениям правильно или ложно понимаемой любви — соображениям “внешней силы,” мотивам успеха. Подлинный “дух” момента проверяется истиной. В каждом таком моменте есть неизбежное соединение сторон истинных и ложных и поэтому понять “дух” момента и правильно оценить его можно только применяя критерий истины (а не наоборот). Эти выводы необходимо вытекают из разумного отношения к жизни.

Наконец, последний вопрос, вызывающий также возражения со стороны противников

христианства, есть вопрос о расторгимости брака. Обычно говорят о том, что христианское учение о “единственности” и “нерасторгимости” брака накладывает тяжелые путы на людей и не дает им никакого выхода в случае неудачных браков. Отсюда обычно, далее, противопоставление светского понятия о браке с его легкостью развода церковному учению с его затруднениями в вопросах развода.

На этом труд Н. Н. Фиолетова обрывается, потому что остальная часть его рукописи утеряна.

Приложение.

Возникновение Вселенной

Олег Петренко

Автор этой статьи О.В. Петренко — кандидат физико-математических наук, специалист в области физики твердого тела, лауреат диплома 1 степени конкурса молодых ученых МГУ. Его перу принадлежат более 40 научных работ по физике. Данная статья представляет собой попытку осмысления верующим человеком последних научных данных, которые, по мнению автора, ярко и однозначно свидетельствуют о Творце.

Для обычного научного работника, давно переставшего в суете задумываться над вечными вопросами, новые результаты, появившиеся в конце 20-го столетия, стали полной неожиданностью. К тому же эта неожиданность для многих оказалась неприятной.

Дело в том, что новая ситуация в науке ставит человека перед нравственным выбором. Либо принять доводы здравого смысла с неизбежно вытекающими последствиями — жить по Божиим заповедям и выполнять Его благую волю. Либо сделать вид, что ничего не произошло и ждать каких-то дополнительных уточнений, которые, быть может, вернут утраченную опору из-под ног. Но в действительности же реализуется нечто, неподдающееся разумному объяснению.

Сегодня в самых высоких научных кругах считается, что традиционный научный метод исчерпал себя, и для того, чтобы продвинуться вперед в познании природы, необходимо привлечь иные “каналы” поступления информации, понятия о которых заимствуются из **восточной оккультной мистики**. Складывается весьма многозначительная ситуация. Наука, вошедшая сегодня в зрелый возраст, накопила рациональным методом познания целый массив системных, фундаментальных знаний о природе. Долгая, честная и кропотливая работа многих поколений ученых наконец начала приносить добрые плоды.

Но именно теперь, когда из несвойственной и навязанной науке извне роли противницы восстанавливается ее истинное лицо верной дочери и ближайшей помощницы веры, происходит сознательный отказ от рациональной логики. Последняя заменяется теософией с ее мутной иррациональностью и болезненными фантазиями, не имеющими под собой никаких реальных оснований.

Несколько слов здесь уместно сказать о деструктивной роли так называемой брюссельской научной школы, возглавляемой И. Пригожиным. Ее основополагающий тезис носит откровенно богоборческий характер: “хаос является причиной упорядочивания, он несет в себе свойства организующего начала.” Или, другими словами, “хаос творит порядок” сам без всякой посторонней помощи. Этот мировоззренческий постулат основан на неверной интерпретации некоторых физических экспериментов, ложность которой недавно была убедительно показана теоретической группой под руководством доктора физико-математических наук С.И. Яковленко [1].

Чудесное “рождение” вселенной и ее удивительная природа.

Представление о материи как о незыблемой тверди подверглось в 20 веке решительному пересмотру. Атомы, из которых состоят все тела, расположены на огромных, по сравнению с их собственными размерами, расстояниях. В свою очередь, и они сами состоят практически из пустого пространства. Атомное ядро занимает всего лишь одну триллионную часть всего атомного объема. Остальное пространство атома занято электронным облаком, про носителей которого можно сказать, что они занимают какой-то объем чисто условно. Таким образом, материя представляет собой скорее крохотные островки субстанции в океане пустоты, нежели твердое вещество, воспринимаемое нашими органами чувств. Да и природа этих островков — элементарных частиц выходит за рамки обыденного здравого смысла. По современным представлениям их следует рассматривать в качестве эфемерных сгустков энергии, которые удивительным образом одновременно сочетают в себе корпускулярные и волновые свойства. С точки зрения современной физики статусом реальности обладает лишь некоторая совокупность частиц, рассматриваемая как энергетическая среда, ни одна часть из которой не обладает полной независимостью от всего остального. Таким образом, Вселенную нельзя себе представить состоящей из некоторых первичных “кирпичиков,” которые могут существовать отдельно и независимо друг от друга. Мир задуман и создан как единый гигантский пестрый ковер, каждая из “ворсинок” которого не существует отдельно от всего целого, но имеет смысл лишь будучи вплетенной в его ткань, в рамках всеобъемлющего бытия.

Само понятие волны или колебания носит в физике абстрактный характер. Это лишь “движение материи” — “рябь на воде.” Даже при температуре абсолютного нуля атомы в телах не прекращают своих колебательных движений. Воистину, теперь как-то лучше укладываются в голове слова из Священного Писания, что Бог сотворил все **из ничего**. Но и согласно современным научным представлениям, космос начал свое существование из абсолютной **пустоты**.

Вселенная не существовала вечно, но имела начало во времени. Само время, как и пространство, появились одновременно с первичной материей, ибо неотделимы от нее. Процесс “рождения” мира описывается научной теорией “*Большого взрыва*.” Следует сказать, что этот термин чрезвычайно неудачен, неверно передает смысл явления, поскольку наблюдаемый процесс увеличения объема Вселенной никак невозможно представить как следствие какого-то взрыва. Расширение мира происходит поразительно равномерно и, в первом приближении, пропорционально расстоянию между двумя типичными скоплениями галактик. Таким образом, чем дальше галактики находятся друг от друга, тем выше скорость их взаимного удаления. Это, действительно, довольно странное свойство для обычного взрыва.

Вещество и излучение во Вселенной в большом масштабе распределено чрезвычайно однородно во всех направлениях. Но взрыв не может привести к равномерному распределению вещества по объему. Более того, сила, действующая на осколки вещества при обычном взрыве, вызывается разностью давлений. Однако Вселенная — это все, что существует в материальном мире. Вне ее границ нет ничего — ни какой-либо материи, ни пространства, ни времени, т. е. нет той “пустоты,” в которую можно было бы расширяться. Поэтому само понятие разности давлений неприменимо в этом случае. Лучшему пониманию проблемы может служить аналогия равномерно раздувающегося воздушного шара, на поверхности которого нанесены точки, изображающие галактики. Когда шар раздувается — его оболочка растягивается, и расстояния между точками увеличиваются. При этом сами точки на поверхности остаются без движения. Таким образом, само пространство между галактиками, растягиваясь, раздвигает их относительно друг друга. Однако расширение Вселенной никак не влияет на отдельные тела. Точно так же, как в разлетающемся облаке газа отдельные молекулы не расширяются.

“Большой взрыв” имел совершенно определенную, с невероятной точностью рассчитанную силу. Теоретический анализ показывает, что если бы в момент времени, соответствующий первой секунде по абсолютной шкале времени, когда картина расширения уже полностью определилась, скорость разлета вещества отличалась бы от реального значения более чем на 10^{-18} доли своей величины в ту или иную сторону, то это оказалось бы вполне достаточным для катастрофических последствий для жизни: Вселенная либо давно сколлапсировала в исходное состояние “материальной точки” под действием сил гравитации, либо вещество в ней полностью рассеялось [2]. Неужели такой тонкий баланс есть следствие лишь слепой игры случайных сил?!

Для полноты картины необходимо упомянуть и о самой первой по времени — “инфляционной” стадии расширения Вселенной, которая продолжалась всего около 10^{-35} секунды, начиная с того времени, как “заработали” мировые часы. Однако за это время вдруг появившийся из абсолютного **ничто** “зародыш” Вселенной успел увеличить свой размер до 10^{100} раз [3]. Согласно этой научной концепции, далее расширение продолжилось, но не с такой колоссальной скоростью, а (по сценарию “Большого взрыва”) благодаря первоначальному импульсу, приобретенному в период инфляции. Температура Вселенной стала постепенно уменьшаться, расходуя свой потенциал на расширение мира.

Человечеству потребовалось затратить колоссальные интеллектуальные усилия, чтобы прийти к непостижимому, удивительнейшему выводу о “рождении” мира из **ничего**. Однако он не является новостью для христиан. Задолго до появления научного метода познания природы истина о сотворении мира **ex nihilo** указана в Библии.

Бог Отец сотворил все мироздание Словом, именно сотворил, ибо Вселенная — плод творческого акта. Удивительная гармония, красота, изящество мира вызывают у человека благоговейный трепет перед величием Божьим. Бог — дивный Художник и величайший Поэт, написавший изумительную поэму, вызвав из небытия в бытие весь этот великий мир. Корпускулярно-волновой дуализм элементарных частиц приводит к поэтической аналогии нашего мира — к представлению его в виде гигантской “звуковой волны” от струн “волшебного” музыкального инструмента. Этот инструмент находится в руках невидимого и всемогущего Творца, который трогает струны и поддерживает “звук,” тем самым сберегая нынешние небеса и землю, содержимые словом (2-е послание Петра 3:7). Если на миг остановится вибрация “улягутся волны,” то, быть может, и “свернутся небеса.” Из этого живительного Источника льются “звуки,” приводя все из небытия в бытие.

Совершенство конструкции человеческого организма.

Да, действительно, человек всегда с изумлением останавливался перед совершенством и гармонией окружающего его мира. Но и само устройство человеческого организма поистине достойно не меньшего восхищения. Оно превосходит по своей сложности все остальное вместе взятое. Рассмотрим, например, количество информации, которую может содержать человеческий мозг. Оно оценивается числом между 10^{10} и 10^{15} бит. При этом нижняя цифра предполагает, что 1 бит информации в среднем содержится в каждой из 10^{15} “ячеек” человеческой памяти.^[2] Скорость же вычислений человеческого мозга оценивается величиной от 10 до 1000 гигафлоп.^[3] Минимальная скорость в 10 гигафлоп определяется всего лишь той быстротой, с которой глаз обрабатывает информацию перед тем, как послать ее в мозг без учета всей остальной многообразной деятельности человеческого интеллекта [4]. Для сравнения, такой один из самых мощных компьютеров конца 20-го столетия, как Cray-2, имел скорость всего лишь 1 гигафлоп и объем памяти в 2×10^{10} бит, что от 10 до 1000 раз меньше, чем у человека [5].

Интересной иллюстрацией сложности человеческого мозга служат цепочки дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК), которые содержатся в каждой клетке человеческого организма. Эти цепочки ДНК несут в себе информацию о всех частях человеческого тела — от кончиков пальцев до корней волос. Причем способность ДНК хранить информацию настолько эффективна, что все сведения, необходимые для описания, всех видов организмов, когда-либо существовавших на нашей планете, могут уместиться в чайной ложке, и еще останется место для содержания всех когда-либо написанных книг [6].

Думается, что работающим в этой области науки специалистам мысль о слепой эволюции, основанной на действии случайных сил, должна казаться нелогичной.

Фундаментальные принципы, лежащие в основе бытия

Что же говорит современная фундаментальная наука о проблеме сотворения мира? Чтобы попытаться по-настоящему оценить ее вклад, следует перейти от частных, исследуемых той или иной дисциплиной, к неким общим категориям, лежащим в основании каждой области знаний. Аналогией, хотя и несовершенной, может послужить гипотетическое “дерево,” каждая “ветвь” которого представляет собой ту или иную отрасль человеческого познания.

Общим “стволом,” от которого в разные стороны расходятся эти “ветви,” являются фундаментальные физические законы. Действительно, всего имеется четыре основных физических взаимодействия. Из них непосредственно вытекают все те частные законы, посредством которых управляется вся неживая материя. Фундаментальными взаимодействиями обусловлены и структурные свойства вещества — от строения атомов до галактик. Но и сами эти взаимодействия “произросли” не на голом месте. Ведутся небезуспешные попытки построить всеобщую теорию поля, которая призвана объединить все взаимодействия в одно целое. При этом начинает все более отчетливо проступать некое общее положение, находящееся в основании всего мироздания. Это эстетический принцип симметрии. Сегодня ученым, работающим на переднем крае теоретической физики, становится совершенно очевидно, что мир построен по **законам красоты**. Именно идея красоты, которая на математическом языке выражается законами симметрии, “питает” все древо. Основанием такого утверждения может служить тот факт, что все физические взаимодействия, как теперь это стало очевидно, по своей сути есть проявление и даже средство для

поддержания в природе присущего ей набора определенных **скрытых симметрий**. Под последними в физике понимается неизменность ее законов относительно некоторого калибровочного преобразования. Поиски таких симметрий лежат в основе научной стратегии, призванной привести к более глубокому пониманию сути вещей. Предполагается, что в первые мгновения существования Вселенной при энергиях порядка 10^{15} ГэВ все физические взаимодействия представляли собой проявления единого фундаментального взаимодействия, единую константу. Симметрия же, служившая основой объединения этих взаимодействий, была идеально точной^[7].

Принцип красоты усматривается и в математических формулировках законов природы. Обладая практически абсолютной точностью, они несут в себе строгую лаконичность и изящество. Откройте любой справочник по физике и вы в этом сразу убедитесь — основные законы записаны просто, нигде нет длинных, сложных и аляповатых формул. Последние встречаются разве что в приближенных, компьютерных расчетах, весьма далеких от совершенства,

Так, формулируя закон всемирного тяготения, Исаак Ньютон заботился главным образом о функциональной и алгебраической простоте этого закона. Иоганн Кеплер, руководствуясь стремлением к лаконичности, добился большей точности в описании движения планет и большей простоты вычислений, введя эллиптические орбиты, и т.д.

В истории науки очень часто бывает так, что существенно различные теории, призванные описать новые явления, в одинаковой мере подтверждаются экспериментально. В таком случае более предпочтительными оказываются те концепции, которые являются наиболее простыми. Таким образом, **принцип простоты** представляет собой специфическое требование к построению научной теории. Многие известные ученые полагали простоту гипотез одним из наиболее решающих критериев их корректности. В этом находят свое выражение простота и гармония самого мира.

В современную эпоху эта простота природы мыслится как наличие в ней тенденции к ограничению разнообразия. Как свидетельствуют данные науки, за различием и сложностью постоянно обнаруживаются ритмы и повторения, симметрии и инварианты [10]. Они находят свое выражение в “способности природы,” используя лишь ограниченный набор элементов, создавать все многообразие материального мира. В них находит свое последнее основание сама возможность существования законов науки, в частности, законов сохранения. Само призвание науки как бы и заключается в нахождении за видимой сложностью мира его невидимой простоты. По словам знаменитого натуралиста Ж.-Л. Бюффона, “Верховное Существо, создавая мир, пожелало использовать лишь одну идею, варьируя ее сразу всеми возможными способами так, чтобы человек смог восхищаться совершенством исполнения и простотой замысла.”

Совершенно невозможно представить себе, чтобы все это реализовалось случайным образом. Гораздо легче помыслить, что в мире без Творца скорее самопроизвольно реализуется хаотическое нагромождение бесформенной материи, чем гармоничное благообразие стройного порядка, совершенного в своей полноте и единстве, на основах высокого эстетического принципа. Без Разумного, Всемогущего, Щедрого Творца — Устроителя и Промыслителя о всем сущем здравый человеческий рассудок отказывается воспринимать мир таким, каким он видится и невооруженным глазом, и в свете последних научных данных. Мир не только сотворен, но и содержится Словом Божиим, поэтому печать Божественной красоты неотъемлема от него. Особым образом она касается человека. Как цветы украшают любое растение, так и человечество по Божественному замыслу увенчивает все

древо мироздания. Между этими “цветами” и всеми остальными частями строения Вселенной существует очень строгая, жесткая зависимость, нашедшая в науке название “**антропного**” принципа. **Этот принцип гласит, что Вселенная приспособлена для возникновения разумной жизни и что как законы физики, так и начальные параметры подобраны таким образом, чтобы гарантировать ее существование.**

Современная физика свидетельствует: окружающий нас мир очень “чувствителен” к численным значениям универсальных мировых констант,^[8] поскольку все основные особенности реального мира (размеры ядер, атомов, планет, звезд и т.д.) в конечном итоге определяются величинами фундаментальных постоянных. Само существование мира обусловлено выполнением очень жестких соотношений между ними. Ничтожные, с человеческой точки зрения, отклонения от наблюдаемой удивительно сложной и невероятно точной числовой соразмеренности значений мировых констант привели бы к фатальным последствиям для существующей Вселенной. Ее природа была бы такова, что в ней невозможна была бы жизнь.

Итак, живой и неживой природный мир построен на принципах красоты и совершенства. Но во взаимоотношениях разных частей мироздания угадывается еще одно фундаментальное начало — принцип **бескорыстия**. Само сотворение мира явилось щедрым даром, в каком-то смысле даже жертвой со стороны Создателя, ибо *Он не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание, и все* (Деяния 17:25). Поэтому и само мироздание несет на себе печать этой жертвенности. Весь неорганический мир, истощая свое плодородие, как бы жертвует собой ради возможности существования мира растительного. Растительный мир, в свою очередь, жертвует собой ради мира животного, доставаясь ему в пищу. Все же в совокупности жертвенно служит человеку, как чадолюбивая мать, носящая во чреве и жертвующая всеми своими силами ради своего ребенка.

Величайшую жертву на Голгофе принес Сам Бог, дабы спасти человека для жизни вечной. Ради чего же существует человек? Может ли он жить только для себя, в свое удовольствие, безудержно и хищнически потребляя природные ресурсы?

“Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего” (Рим. 12:1), отвечает на этот вопрос Священное Писание. Круг замкнулся. Таким образом весь мир существует на принципах **жертвенного служения и любви**. Поэтому до тех пор пока люди стремятся исполнять заповеди любви к Богу и своему ближнему, оправдано их существование, и человеческая жизнь имеет свою цель и смысл.

Библиография

1. С. А. Майорова, А. Н. Ткачева, С. И. Яковленко, УФН, 1994. т. 164, № 3, стр. 297-307.
2. Девис П., “Суперсила,” Москва, Мир, 1989.
3. Линда А. Д., “Физика элементарных частиц и инфляционная космология,” Москва, Наука. 1990.
4. М. М. Waldrop, Science. 224, 1225(1984).
5. I. Goodwin, Physics Today 37, (№ 5), 63 (1984).
6. М. Дентон, Эволюция: Кризис теории. Бетесди, Адлер Паблишерс, 1986. стр. 336.
7. Т. Dobzhansky. F. Ayala, G. Stebbins and J. W. Valentine, “Evolution,” Freeman, San Francisco, 1977.
8. J. Deley, Evol. Biol. 2, 103(1968).
9. J. D. Barrow, F. J. Tipler, “Anthropic cosmological principle,” Clarendon press, Oxford University press, New York, 1986.

10. Данная ссылка отсутствует по вине редакции.

Примечания

1. Так, например, в эксперименте по термодиффузии, который приводится в литературе в качестве исходного пункта концепции брюссельской школы, процессу диффузии была ошибочно приписана роль источника упорядочения, в то время как истинной причиной возникновения порядка служили внешние воздействия.
2. Бит информации означает наличие либо 0, либо 1 в одной ячейке памяти.
3. Один гигафлоп равен 10^9 операций с “плавающей” точкой в секунду.
4. Для простоты из рассмотрения исключаются структурные белки.
5. Остальные могут случайным образом изменяться под действием мутаций, но это на биохимическую эффективность самого фермента не влияет.
6. Возраст Вселенной оценивается приблизительно в 18 млрд. лет.
7. Разделение на отдельные физические взаимодействия с различными константами произошло при падении энергии от масштаба великого объединения при остывании Вселенной. На языке теоретических моделей в этом “повинно” было нарушение точной симметрии — многие внутренние симметрии сильных, слабых и электромагнитных взаимодействий стали приближенными.
8. Существующие природные явления и физические взаимодействия электромагнитное, гравитационное, слабое и сильное характеризуются определенной силой, масштаб которой определяется так называемыми фундаментальными постоянными — α , α_G , α_w и α_s соответственно. К их числу также относятся скорость света c , элементарный электрический заряд e (заряд электрона), массы субатомных частиц, постоянная Планка \hbar и некоторые другие. Эти константы природы подчиняются строгому принципу независимости их значений от времени и от положения в пространстве, что подтверждается сегодня целым комплексом экспериментальных данных.

Загадка “Антропного” принципа

Виктор Тростников, Православная беседа, №3, 1996г.

В конце 70-х годов 20-го столетия некоторые физики стали интересоваться чисто теоретическим вопросом, какой была бы Вселенная, если бы мировые константы были не такими, какие они есть, а несколько другими? То ли делать ему было нечего, то ли он был от природы очень любопытным, но он не поленился сесть за математические расчеты. Ответ поразил его самого. Оказалось, что если бы набор констант был несколько изменен, то получающиеся миры, сильно отличаясь и друг от друга, и от нашего мира, обладали бы одной общей особенностью: **в них не было бы жизни**. С тех пор вывод проверялся и уточнялся десятки раз и полностью подтвердился. Сейчас можно сказать определенно, что возможен лишь один-единственный набор констант, при котором в мире есть место жизни, и именно этот набор положен в основание нашей Вселенной.

Почему жизнь предъявляет такие жесткие требования к физическим постоянным? Попробуем объяснить это на качественном уровне. Как известно, материальной основой жизни являются молекулы белков и нуклеиновых кислот, среди которых особую роль играет гигантский полимер ДНК. Биомолекулы имеют сложный состав, в них входят атомы азота, углерода, фосфора, некоторых металлов. Если бы во Вселенной не было этих элементов, жизнь в ней не могла бы возникнуть. Но при своем возникновении в результате “Большого взрыва” Вселенная состояла лишь из водорода и гелия. Чтобы “сварить” более

тяжелые элементы, необходимы были “кастрюли,” в которых в течение сотен миллионов лет поддерживались бы высокие температуры и давление, необходимые для ядерного синтеза. Этими “кастрюлями” стали звезды, сгустившиеся из первоначально однородного водородно-гелиевого газа под действием силы тяготения. Величина этих сгустков определялась значением гравитационной постоянной. И вот тут-то мы сталкиваемся с первой “точной настройкой.” Окажись эта постоянная меньше — и звезды не образовались бы вообще, а окажись она больше — они были бы слишком массивными и превратились бы в “черные дыры,” выпав из вселенского кругооборота. Промыслительно эта константа именно такова, что звезды смогли стать ядерными реакторами, в которых включились в действие цепочки превращений, ведущие к образованию всех элементов таблицы Менделеева.

Ход этих превращений просто удивителен. Когда знакомишься с некоторыми обчитанными теоретиками фрагментами этого сложнейшего “сценария,” возникает ощущение, что ты прикоснулся к непостижимому Разуму, бесконечно превосходящему человеческий. Укрупнение ядер сменяется их внезапным распадом, но на этом все не кончается, так как распадаются они только для того, чтобы потом снова укрупниться, но теперь уже по другой схеме. Иногда предусматривается встреча сразу трех или четырех легких ядер для образования одного тяжелого, и, поскольку вероятность таких встреч очень мала, заполнение таблицы требует тех **сотен миллионов** лет, на протяжении которых звезды не должны ни остывать, ни слишком разогреваться. И весь ход этого тончайшего процесса определяется ядерной константой. Если бы ее значение было хоть на волос не таким, какое оно есть, цепь в каком-то месте оборвалась бы, и ряд химических элементов в природе отсутствовал бы.

Понятно, что при этом жизни не могло бы существовать. Но ее не существовало бы даже и в том случае, если бы вся периодическая система была “сварена,” но осталась бы в недрах звезд. Этого не произошло. После нескольких миллиардов лет функционирования звезды первого поколения начали взрываться и выбрасывать изготовленные в них элементы в окружающее пространство, образуя множество малых небесных тел. Это тоже было предусмотрено физическими постоянными. Одним из таких тел стала планета с быстро остывающей корой, названной в книге Бытия “сушею,” и вот на этой-то “суше” и возник первый биоценоз, состоящий из одноклеточных анаэробных организмов — в основном водорослей.

Но что значит “возник” — сам собой, что ли? Сегодня наука однозначно отвечает на этот вопрос “нет,” и это ее вклад в апологетику. Чтобы возникла даже хотя бы одна живая клетка, необходимо, чтобы появились тщательно подогнанные друг к другу рибосомы и нуклеиновые кислоты, а это то же самое, как если бы появились одновременно станки с программным управлением и перфоленты, точно соответствующие этим станкам. Вероятность случайного возникновения клеточного аппарата синтеза белков подсчитана учеными, и они пришли к выводу, что эту вероятность можно считать нулевой. Кроме того, экологи установили, что одна клетка не смогла бы выжить: жизнеспособной может быть лишь достаточно большая группа организмов, связанных сеткой взаимозависимостей, в частности цепочками питания. Понятно, что случайное появление такой группы тем более невероятно.

Получается, что все происходило так, как сказано в Библии: *“И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду и по подобию ее”* (Быт. 1:11), или, если перевести это на современный язык: “да будут биополимеры и да работает механизм син-

теза белков под управлением сохраняющих генетическую информацию нуклеиновых кислот.” По воле Творца законы химии, зависящие от значения электромагнитной константы, таковы, что заранее предусматривается, чтобы углерод обладал свойством образовывать цепи и чтобы существовали два типа химических связей - сильные и слабые. Дело в том, что ответственные за передачу потомкам “рода и подобия” предков двойные нити ДНК должны быть достаточно прочными на разрыв и достаточно податливыми на расщепление, без которого не начнется синтез белков, а это достигается тем, что по длине ДНК удерживается сильными связями (ковалентными), а по толщине — слабыми (водородными и ван-дер-ваальсовым). Представляете, с какой колоссальной точностью нужно было выстрелить электромагнитной постоянной, чтобы убить ею даже не двух, а сразу трех зайцев!

И снова видим тут действие Разума, неизмеримо превосходящего наш с вами. Он явно ставил перед собой цель создать подходящие физические условия для существования живых организмов. Это значит, что физика есть не что иное, как подножие биологии, и самостоятельного значения она не имеет. Это и есть “антропный фактор.” Учение эволюции утверждает, что признаки, позволяющие организмам выжить, имеют адаптационное происхождение, то есть сформировались в ходе естественного отбора. Но ведь один из главнейших таких признаков — “хорошо настроенная” физика, запрятанная в глубины биоматерии, а как она могла адаптироваться к биологии, если существовала за миллиарды лет до нее? Как путем проб и ошибок могли сформироваться нужные для выживания организмов значения управляющих материей констант?

Скажем несколько слов о самом термине “антропный фактор.” “Антропос” по-гречески — “человек,” так что тут вроде бы подразумевается, что физика заранее нацелена на появление именно человека. Однако из того, что было сказано, это не вытекает: мы убедились лишь в том, что она нацелена на жизнь вообще. Тут мысль ученых как бы обгоняет сама себя, подсознательно вспоминая библейский тезис, что человек есть венец творения, то есть что биология “хорошо настроена” на человека. И это абсолютно верно.

Когда анаэробный биоценоз наработал достаточное количество кислорода в атмосфере, произошло крупное изменение структуры живого мира — тоже не из разряда того, что происходит “само собой,” — возникла первая пирамида видов, с динозаврами на вершине. По Писанию, это произошло в пятый день творения, когда Бог сказал: “*Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую*” (Быт. 1:20), — и нашей планетой завладели ящеры. А когда эта фауна вместе с соответствующей флорой создала экологические условия для появления млекопитающих, была создана вторая пирамида видов, с человеком на вершине, — это был шестой день творения.

Как мы видим, современная наука действительно не просто подтверждает библейские истины, а **уточняет их**. В частности, она усиливает мысль о том, что человек есть цель и смысл мироздания. Прежде слова “*и увидел Бог, что это хорошо,*” завершающие описание каждого дня творения, можно было понимать в том смысле, что это хорошо само по себе. Теперь ясно, что у них другое значение: “это хорошо, ибо на этой основе можно сделать следующий шаг по направлению к конечной цели.”

Значимость новейших научных результатов, из которых мы рассмотрели здесь только один, так велика, и эти результаты посыпались на нас так неожиданно и в таком изобилии, что возникает потребность в богословском осмыслении самого этого факта. Возможно, мы имеем дело тут с неким Богооткровением, облеченным в язык науки. Думается, это о нем

писал апостол Павел: “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим 1:20).

Вдумаемся, что произошло. Естествознание заговорило о наличии в мире Творца, причем именно такого, какой описан в Библии. О, если бы это произошло лет на сто раньше — для скольких людей это было бы великим счастьем, скольких избавило бы от тоски и отчаяния! Тысячи и тысячи людей, которые не могли жить без Бога, но не могли не верить и науке, натыкались на ее безапелляционное: “Бога нет” — и останавливались в мучительной раздвоенности.

В данное время научная апологетика наполнилась точным и понятным содержанием. В физике, математической логике, эмбриологии, молекулярной биологии, иммунологии, истории, археологии и в других отраслях знания сегодня нам открывается Правда. Наши рассуждения о Боге стали сильнее.

**Свято-Троицкая Православная Миссия
466 Foothill Blvd, Box 397, La Cañada, Ca 91011, USA
Редактор: Епископ Александр (Милеант)**

(apologetika_n_fioletov.doc, 07-15-2001)

Edited by	Date
Е. М.	7-11-01
Акопов	8-20-01
Е. М.	8-26-01