

Один из мифов, въевшихся в религиозные представления современных людей, касается слова "вера". "Лучше знать, чем верить... Вера - удел слабых... Религия имеет дело с верой, а область знания - удел науки... Верят лишь в то, что нельзя доказать". Таковы формулы соответствующего раздела светского катехизиса. Приглядемся поближе к ним, к исторической конкретике и к самосознанию самой церковной веры.

Верующее отношение к Истине действительно отличает христианина от тех стереотипов познания, которые сложились в европейской культуре в эпоху ее секуляризации. Перемены эти связаны с радикальными переменами самих представлений об истине и о бытии.

Античность и Средневековье исходили из уравнения - "истина есть сущее". Истина есть само бытие, и потому "истина" есть категория онтологическая.

В Новое время происходит деонтологизация этого понятия: истина - это свойство моих представлений о бытии. Правда, в начале этого перехода "Истина" еще продолжает считаться характеристикой самого бытия - но вот само бытие уже начинает писаться с маленькой буквы. "Истина - это факт", то, что фактично, то, что содеяно (Богом или людьми в ходе их истории). Здесь еще истина - это то, что не зависит от исследующего ума и воли. Однако характерно онтологическое уравнивание Творца и людей в качестве поставщиков истинной фактичности. Для античности и отчасти Средневековья "произведения человеческих рук оказываются чем-то случайным и преходящим. Бытие есть мысль, произведение же человека, напротив, есть смешение логоса с нелогичностью, и вдобавок уходит в прошлое вместе со временем. Но настает Средневековье. И христианское отношение к Священной Истории освящает мир людской переменчивости: отныне не только Вечность сакральна. Отныне и порожденное временем уже не рассматривается как недостойное именоваться истиной. Истина омывается временем - ибо явлена "в полноте времен при Понтии Пилате [1].

В поисках истины люди обращаются к историко-временной конкретности. В этом стремлении искать истину не только в Небесах Вечности сказался и классический способ богословской аргументации, ищущий обоснования своим предположениям в истории Церкви, в действиях и суждениях древних Соборов и Отцов. [2]

Кроме того, по мысли Кассирера, даже в немного более позднем описании мира как системы причинно-следственных отношений ("понять - значит знать причину") скажется именно религиозный архетип, согласно которому объяснение кроется в прошедших священных временах. В секуляризованном виде архетип Священной Истории породит в мире Ренессанса культ истории и культ наличности. То, что есть вокруг нас, то, что мы видим сегодня, и то, что произошло прежде и сообщено нам с достоверностью хроники, есть истина.

Простое и восторженное описание многообразности мира, характерное для Возрождения, сменяется в XVI веке стремлением каталогизировать мир. Хайдеггер это назовет "научным досмотром мира".

Совершенно естественно это приведет к торжеству принципа экономии: стремлению свести это многообразие к как можно меньшему числу первопринципов.

Но это означает, что у исследователя в руках оказывается некая онтологическая виза: то, что не подойдет под его принципы каталогизации, может быть сочтено неистинным и вообще небытийным. Тем самым историзм сменяется своеобразным субъективным телеологизмом: истинно то, что соответствует целям моего исследования. В логическом пределе это значит, что именно мой проект бытия и дает смыслы вещам моего мира. Ergo - истина есть то, что соответствует моему замыслу о ней.

В философии культ историко-центристской объективности и факта ломают Юм и Кант. Отныне Истина не то, что дано, а то, что сделано.

Нам сегодня странен культ механизмов и механических игрушек, характерный для XVII-XVIII вв. Но у него была вполне определенная метафизическая нагрузка: человек утверждает себя в качестве творца реальности.

О прометеевско-фаустовском дерзании, без памятования о котором пафос европейской научной революции окажется непонятным, напоминает Макс Шелер: "Основная ценность, определяющая развитие новой техники, заключается не в том, чтобы придумывать экономичные и полезные машины, полезность которых можно было бы предварительно легко узнать и измерить. Она предполагает цель сконструировать все возможные машины, правда сначала только в мысли и в виде плана, посредством которых можно было бы управлять природой в любых целях, полезных и бесполезных. Великие столетия "открытий и изобретений" вдохновляла идея и ценность человеческой власти и человеческой свободы по отношению к природе, а вовсе не одна только мысль об ее использовании. Речь идет о переносе инстинкта власти с Бога и человека на вещи. Отсюда многочисленные игровые и технически невыполнимые попытки "сделать" все из всего, которые предшествуют зрелому этапу технической эпохи (алхимия, автоматы и т.п.). [3] Фактичность Ренессанса и зари Нового времени - это то, что содеяно до нас и дано нам. Теперь же место факта занял артефакт: то, что сделано нами, есть истина, то, чего технологию мы знаем и можем воспроизвести. "Схоластическому уравнению "сущее есть истина" Новое время противопоставило формулу "истинно то, что содеяно" [4]

Лишь то, что я создал своими руками и процесс конструирования чего я могу контролировать, может обладать качествами истины и подлинной достоверности. Фаустовский дух прогоняет Логос: "Что надо знать, то можно взять руками" [5]

Ныне человек устанавливает значения вещей своими проектами. Реальность есть то, что может быть сконструировано хотя бы математически.

Познание перестает быть пассивным отражением действительности и превращается в некое творение. То, что вульгарно называют действительностью, попросту являет собой хаотический и бессмысленный материальный мир, который нужно вычертить на теле Вселенной, - излагает путь мысли Канта испанский экзистенциалист Ортега-и-Гассет. - Из созерцательного разум превращается в созидательный, а философию бытия целиком поглощает философия "бытия, каким ему должно быть". Кант сбросил маску наставника и выступил диктатором" [6]

В этом смысле вполне можно говорить, что Кант в своей философии домыслил то, что в реальном жизненном ощущении вошло в жизнь европейских элит уже с Галилея. До Галилея человек перед природой был как ученик, позволяющий своему учителю говорить что угодно. Но теперь, уже не довольствуясь коллекционированием фактов, "ученый со времени Галилея обращается к природе как судья при исполнении своей должности, принуждающий свидетелей ответить на вопросы, которые он им ставит" [7].

Нигилистическая суть этой установки вполне очевидна. Все онтологическое богатство бытия редуцируется к продуктам человеческой деятельности, а в конце концов, поскольку человек не может воссоздать самого себя, он должен пасть жертвой собственного нигилистического позитивизма.

Эту логику прекрасно итожит в полемике с рационалистом-агностиком один из героев Честертона: "Сперва вы ненавидите все, чего не сведешь к логике, потом - просто все, ибо ничто в мире не сводится к логике без остатка" [8]

Дух тотальной конструируемости в конце концов не может не восстать против Бога просто потому, что бытие Его поистине "нетварно", т.е. не вмещается в мир человеческих артефактов. И ницшевский Заратустра вполне логично говорит своим ученикам: "Я не хочу, чтобы ваши домыслы простирались далее вашей созидательной воли. Вы можете создать Бога? Так не говорите ни о каких богах [9].

Памятуя о том, что мы можем вполне обладать лишь тем, что мы можем сконструировать или смоделировать, естественно прекратить все попытки богопознания постановкой простого вопроса: зачем нам познавать то, чем мы не можем обладать .

То, что этот гносеологический конструктивизм не может не обратиться против

самого человека, тоже вполне очевидно. Ведь современному человеку кажется, что угрозы нет только в том случае, если он контролирует ту часть мира, в которой он сейчас находится. Поскольку же человеческая душа нетехнологична, ее очевидным образом нет. Религия тоже нетехнологична. Искушение овладения миром сменяется сегодня искушением овладения сознанием: психоанализ, туризм, йога. Поэтому, с точки зрения христианина, впору задуматься не только об экологической ответственности человеческих действий во внешнем мире, но и об экологии нашей собственной души. Наша духовная природа должна быть ограждена от наших попыток овладеть ею - как и внешняя природа: нужна экология души, экология сознания.

Удивительно ли, что в мире конструируемости одной из центральных тем философских рефлексий стало осмысление нарастающего чувства бессмысленности человеческого бытия. Технологическая мысль разрушает самое главное в человеке - твердую уверенность в своей нужности и необходимости, в своей уникальности и незаменимости. Ведь душа человека не технологична, не "конструктивна", отсюда и "практические рекомендации": либо окончательно и навсегда отказаться от этого понятия, либо попытаться технологизировать ее . [10]

Чтобы защитить человека от растворения его в мире конструкторов, надо смириться с тем, что не все в мире технологично-конструктивно, что есть такие области и сферы, где кончаются "проблемы" и начинаются тайны. Для такого смирения нужно мужество, мужество признать и принять, что не все в мире до конца познаваемо, что не все разрешимо и устранимо, что не все зависит от нас. Например, наша смертность, наша подверженность болезням и страданиям. Поэтому и культурный прогресс, по замечанию В.Соловьева, нельзя ставить слишком высоко.

Гносеологическое прожектерство, кроме того, не могло не привести к социальному утопизму. Социальная реальность есть то, что мы о ней думаем, истина есть то, что желательно моей партии преобразователей [11].

Та ненависть и то отрицание человека уже не с помощью изящных силлогизмов, а с помощью пулеметов, которые открылись при реализации этого утопизма на практике, отнюдь не были непредсказуемы. За тысячу лет до Канта и Энгельса преп. Исаак Сирий предупреждал, что сциентизм ведет к человекоубийству [12]. Страх в качестве истока новоевропейского активизма видит и Ортега-и-Гассет. "Канту не важно знать, то есть, ему важно больше чем знать - ему важно не ошибаться. Вся современная философия выросла как бы из одного семени - из страха перед ошибками, перед боязнью быть обманутым. Начинает ли он (Кант) со смелого намерения найти истину или же с осторожности, исключая возможность предварительного заблуждения?.. Мы предчувствуем, что лучший способ плавания - стеречь одежду", - пишет испанский мыслитель [13]

Среди русских философов на эту особенность послекантовской философии обращал внимание Н.Бердяев, по мысли которого в системе Канта "человек потерял доступ к Бытию и с горя начал познавать познание. Однако нельзя познавать познание, прежде чем познано бытие, ибо к бытию нельзя прийти, из него можно только изойти [14]

Но вновь вернемся к анализу кантовского образа мысли у Ортеги-и-Гассета: "Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием в себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от нее. В этике он отвергает доброту в приложении к любому спонтанному акту, к любому чувству, идущему из глубины личности. Чувство только тогда можно считать благородным, когда рефлексивный разум удостоил его своим взглядом и поднял его до уровня "долга" [15].

Нельзя не заметить, что эта тотальная устремленность на обретение опоры исключительно в себе самом в конце концов просто подвешивает человека в мире без всяких опор и без всякого смысла.

Если незачем познавать то, чем мы не можем обладать, если пределы нашего мира действительно всецело совпадают с пределами досягаемости наших проектов, то лишь бесконечное онтологическое одиночество ожидает человека. Поскольку

человек следует в мысли только конструируемому, он не сообщает смысла собственному бытию. Они учат измерять мир, но разучились измерять себя, - пишет Й.Рацингер [16]. Ибо Смысл не может быть сконструирован нами - он может быть лишь обретен. Человек не может сконструировать ту почву, на которой он сам стоит. Именно потому, что не мы охватываем его, а оно охватывает и включает в нас, оно и является смыслом.

Всерьез человек нуждается не в тех истинах, которые служат ему в тех истинах, которым он сам мог бы служить. Нам необходим скачок из мира человеческого обладания в мир служения и послушания.

В том, что известно, пользы нет. Одно неведомое нужно. [17]

Технологическая цивилизация любит рассуждать о Средневековье как о детской поре человечества, но некоторые - причем отнюдь не светлые - черты детскости присущи скорее ей самой. Мы больны инфантильностью сознания: неумением брать ответственность на себя, предельную ответственность за свою смертность. Мы немощны нежеланием принять серьезность своей смертности, доступность страданиям и конечность. Человек утратил вкус к неуверенности. Всякая трудность осмысливается исключительно технологически: как из нее выйти, а не как в ней жить. Она воспринимается не как призыв к внутренней работе и росту, а как внешнее препятствие, которое надо суметь обойти.

Человеку нужно аксиологически повзрослеть. В его духовном мире должно найтись место таким ценностям, которые не просто удовлетворяли бы какие-то его потребности, но которым он был бы готов служить сам, готов был бы любить и оберегать их. Такие отношения человека с вещью или ценностью никак не подобны обладанию. Отношение между человеком и той ценностью, которая в процесс духовного познания вступает как объект познания и предмет гносеологического рассмотрения, не может в христианстве строиться и пониматься как отношение классического субъекта и классического объекта в акте научного познания.

ОБЪЕКТ - СУБЪЕКТ - ИНСТРУМЕНТ

Сопоставление научного опыта мировосприятия с религиозным показывает, что возможно построение онтологической модели, которая устанавливает иерархию бытия по степени диалогичности ее познания человеком.

В новоевропейском опыте обращения с познаваемыми объектами реальность предстает как нечто пассивное. Реальность имеет свои секреты (но не тайны!), и к этим хитроумным секретам человек должен подобрать не менее хитроумные отмычки. Мы уже видели, что исследователь, начиная с Галилея, уже не ученик в храме природы, а судья и палач. Судья он потому, что именно он теперь решает, что есть и чего нет, а чего не может быть никогда. Границы реальности устанавливаются человеком, сама реальность тождественна с тем, что считает таковым положительная наука, и она есть только это. Палачом же по отношению к природе человек оказывается (именно в методологической, а не экологической перспективе), ибо, стремясь обнаружить интересующее его свойство объекта, он не останавливается перед его разрушением. Галилей сравнивал эксперимент с "испанским сапогом", в который человек зажимает природу, чтобы заставить ее дать нужный ему ответ. В сфере духовного познания манипулирующая активность субъекта сменяется на самораскрывающуюся активность объекта. И чем выше онтологический уровень предмета познания, тем более скован волюнтаризм исследователя, тем больше успех познания зависит от согласия "объекта" раскрыть себя. Почти безгранична активность познающего в мире физическом. Но уже познание мира живого накладывает определенные ограничения. И совсем уж не "все позволено" в изучении человеческого мира. Здесь мы можем лишь терпеливо ждать, пока другой человек сам раскроется нам, что возможно в любом случае лишь в ответ на подтверждение нашей не-агрессивности.

Мы не можем спровоцировать реальность на открытие для нас ее высших духовных свойств. Чувство гармонии и красоты даже неживая природа может лишь сама подарить нам, если мы готовы этот дар принять. Тем более акт религиозного познания выступает, по сути, как акт откровения. "Ищи Господа, но не испытуй,

где Он живет", - предупреждал преп. Серафим Саровский [18]. Духовным познанием никак нельзя манипулировать.

Откровение, - поясняет Семен Франк, - есть всюду, где что-либо сущее (очевидно, живое и обладающее сознанием) само, своей собственной активностью, как бы по своей инициативе, открывает себя другому через воздействие на него... В составе нашей жизни встречаются содержания или моменты, которые сознаются не как наши собственные порождения, а как нечто, выступающее, иногда бурно вторгающееся в наши глубины извне, из какой-то иной, чем мы сами, сферы бытия" [19].

С откровением как способом познания духовной реальности мы имеем дело не только тогда, когда размышляем о религиозном познании, но и когда говорим при общении с другими людьми о восприятии произведений искусства. Эстетическое восприятие вообще во многом сходно с религиозным. Как и в акте религиозного восприятия, эстетически переживаемая действительность не пассивна, и в "момент эстетического опыта мы перестаем чувствовать себя одинокими - мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то родным нам. Внешнее перестает быть частью холодного, равнодушного объективного мира, и мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом. Мы испытываем воздействие объекта на нас. Но одновременно мы сознаем эту, воспринимаемую в эстетическом опыте реальность как безличную, лишенную личностного центра самосознания" [20].

Итак, различие эстетики и мистики в том, что религиозное чувство ощущает присутствие личности за гармонией мира. (В этой связи нельзя не вспомнить тонкое замечание Честертона, сказавшего, что самый несчастный человек на свете - это атеист, который видит поразившую его красоту заката и при этом не может никому сказать Спасибо!)

И напротив, там, где религиозное чувство пытаются передать через вещные, неперсоналистические характеристики (что-то есть) - там дает себя знать паганизация духовной жизни, ее возвращение к доевангельскому и даже доветхозаветному образу мировосприятия. "У нас часто бывает, когда говорим о Вечном, о Высоком, употребляем словечко "что-то". Точно нет у Вечного имени, открытого Им людям, в котором Он сам. Вот это страшно, когда вместо Имени - ;что-то", или, еще страшнее, когда Имя как звук пустой, как треск падающих костяшек. В Нем не "что-то" и не то "нет", не то "да", а всегда "Аминь", - протестует против этой редукции духовного опыта свящ. Анатолий Жураковский [21].

Религиозная реальность открывается как реальность персоналистическая. Не безличное и безразличное Нечто, не онтологически-самопереполненное Бытие, но живая Личность обращена к человеку в опыте Богообщения. Это означает, что сама "методика" религиозного познания должна строиться по принципам диалогичности. Первый закон диалога свидетельствует: чтобы войти в общение, необходимо обратиться к собеседнику, назвать его по имени и повернуться к нему. Сам диалог может начаться лишь с "окликания", с именованья собеседника тем именем, которое приложимо лишь к нему (что особенно важно в религиозной жизни, если мы хотим избежать ошибки Фауста. Злоключения его начались тогда, когда он не стал настаивать на знакомстве со своим новым гостем: Фауст: "Как ты зовешься?" Мефистофель: "Мелочный вопрос...").

Это означает, что Бог - это реальность, принципиально называемая и выразимая лишь в "звательном" падеже. Первично "Ты", вторично "Он". "Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждения: "Он существует", в крайнем случае мы восклицаем: "Ты жив!" [22]. Вера же есть познание в форме признания. Это верно, что мы слишком часто подменяем диалогизм Богопознания монологом, говорящим, по выражению Владимира Лосского, о "Боге богословских учебников" [23]. Но из того, что холодная речь о религии бывает слишком редко тождественна самому религиозному акту, никак не следует, что живому диалогу нет места в тепле самого религиозного опыта.

Вообще же величайшее отличие богослова от философа в том, что он знает, у Кого спрашивать. Образцом богословского исследования в этом смысле оказывается

"Исповедь" Блаженного Августина с ее дерзновенными расспросами Бога. И напротив, бросается в глаза страшная дистанция между Августином и Кузанцем. Это дистанция между "Сейчас время не спрашивать, а исповедоваться Тебе" - и изучающе-математическим взглядом Николая Кузанского. [24]. Взматривание в Бога не с молитвой, а с изучающим взглядом, подмена "Ты" молитвы на "Он" философии - это и есть духовный исток как грехов, так и ересей.

Второй закон диалога: молчание, когда говорит собеседник. "Боже, пребывающий всегда одним и тем же! пусть я узнаю Тебя, пусть я узнаю себя! Я помолился. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est" - так умолкает Августин, чтобы расслышать ответ. Несомненно, прерывание моего бесконечного монолога возможно лишь в том случае, если я замечу в собеседнике существо, наделенное не менее глубоким онтологическим статусом, чем я. Это означает, что как самих себя мы не воспринимаем в качестве просто вещи среди других вещей, в качестве одного из множественных фактов бытия, так и другого в событии диалога мы должны суметь отличить в потоке "вещных восприятий" и выделить его из нумерической анонимности. В любом подлинном диалоге с личностью мы должны признать автономность "объекта" нашего обращения, его неуничтожимую и неотменимую, несводимую инаковость. Иными словами, мы должны отказаться от волюнтаристического проектирования, должны признать, что смысл бытия "другого" и смысл нашей с ним встречи мы изначально не можем установить своими проектами.

Митр. Антоний Сурожский рассказывает в "Школе молитвы", как однажды старая прихожанка призналась ему, что она совсем не понимает его слов о сердечном умилении, о касании Богом человеческого сердца... "Вот уже 14 лет я почти непрерывно твержу Иисусову молитву и ни разу не почувствовала присутствия Бога". "Тут я и сказал,- пишет Владыка, - что подумал: если Вы говорите непрерывно, Вы не даете Богу возможности вставить словечко... Пойдите в комнату, приберите там, поставьте свое кресло перед иконой, востеплите лампадку, сядьте, оглянитесь, и посмотрите, как Вы живете; уверен, что, поскольку все 14 лет Вы непрерывно молились, у Вас не было времени оглядеть свое жилье. Затем возьмите вязанье и в течение пятнадцати минут сидите и просто вяжите перед лицом Господа. Но не произносите ни одного слова молитвы. Просто посидите и порадитесь покоем и уюту Вашей комнаты".

Через несколько дней эта женщина вернулась в храм. Она сделала все, что советовал ей Владыка Антоний. У нее появился опыт тишины. "Я заметила, что тишина была не просто отсутствием звука и шума, что она имела другую субстанцию. Эта тишина не была отсутствием чего-то, она была присутствием чего-то. Тишина имела внутренний объем. Наружная тишина пришла и соединилась с внутренним покоем и тишиной. Внезапно я почувствовала, что тишина является присутствием. В сердце этой тишины был Он, Кто есть полная тишина, полный мир, полное равновесие"...

Третий закон - понимание того, что без желания собеседника диалог просто не состоится, несмотря на все мои усилия и приготовления и соответственно готовность принять новое и неожиданное от собеседника. Даже если этим неожиданным будет молчание. [25]. Надо быть готовым к ситуации, когда человек сделает все от него зависящее - и все же будет пребывать в одиночестве. И препятствий нет, и желание веры есть - но еще нет самого ЕСТЬ.

Даже в этом молчании человек должен уметь достойно жить - "бодрствовать, прислушиваясь в сторону Бога" [26]. Вести свою жизнь, быть с людьми и вещами, но прислушиваться на ту сторону - не возвестит ли сердце.

С другой стороны, если, встретив Бога, мы обрели Его таким, каким ожидали, значит, произошла подмена и мы соорудили себе идола по образу нашему и желанию нашему. Напротив, встреча с Живым Богом вызывает в душе страх - "начало премудрости страх Божий" (Пс. 110, 10). "Немногие задумывались над неминуемой правдой этих слов... Чтобы иметь познание - надо коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому - против

нашей повседневной души. В череду впечатлений мира вклинивается неотмирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. Проникши же - ожогом ожигает наше "я": из Времени мы узрели Вечность... "Еси" - не легкое слово, в сотрясении лишь скажется оно" [27].

Поэтому изумление и оказывается признаком достижения цели духовного познания и уверенности в том, что открывшееся - не "наших рук дело". "А ты растеряйся пред тем, что того и достойно" (Римма Казакова).

Для преп. Симеона было большим и поразительным открытием, что Бог показывается людям не только в прошлом, но и в наши дни. "Откуда я знал, что Ты являешь Себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире, чтобы я взыскал увидеть Тебя? Потому что я считал, что верую в Тебя совершенно, и думал, что обладаю всем, что Ты даруешь, ничего совсем не имея, как я этому позже научился на деле. Откуда я знал, Владыка, что Ты, будучи невидимым и неместимым, бываешь видимым и вмещаешься внутри нас? Откуда же я знал, Господи, что у меня есть такой Бог?" [28].

Для Аристотеля удивление было началом философии, для православных богословов оно оказывается итогом пути. "Павел заключает речь изумлением, именует все глубиною Божией". О, если бы и со мною было то же! - восклицает св. Григорий Богослов, имея в виду Римл. 11,33 [29].

О том же говорит и преп. Макарий Египетский: "Не так оказалось, как предполагал я. Иначе рассуждал я, а иначе действует Дух" [30].

Встречаем мы такое признание и у преп. Исаака Сирина: "И в удивлении примешь совершенство" [31]

Столь настойчиво приходится говорить об этом потому, что слишком часто атеистическая пропаганда утверждает, будто верующий сам выдумывает предмет своей веры и порождает его. "Человек создает Бога по своему образу и подобию". Но откуда же в таком случае это состояние потрясенности при встрече человека с его же собственным "созданием"? Если человек обнаруживает в качестве последней истины нечто, спровоцированное им, пусть даже бессознательно, он испытывает не изумление, а в лучшем случае "чувство глубокого удовлетворения". Да, человек стремится к Богу - но это никак не означает, что весь процесс религиозного поиска есть лишь проекция человеческих желаний, как это мыслят теории сублимаций.

Если эти принципы готовности к диалогу будут соблюдены и при нашем обращении к Божественной Личности, то у нас есть шанс не только быть услышанными, но и получить ответное "сердечное извещение".

Эти принципы можно суммировать, сказав, что, в отличие от светской гносеологии, в христианстве истина - это не "что", а "Кто". В конце концов, лишь когда Он дает зрение - тогда Его видят (вспомним явление в Эммаусе: Христос удерживает глаза учеников от узнавания).

У Галича это выражается просто:

А суть Твоя является сама,
но лишь когда сама того захочет.

Эти слова поэта отнюдь не есть некий "модернизм". Об этом знает уже ветхозаветный мудрец: "Я знал, что не мог бы получить ее (мудрость), если бы Господь не дал ее мне" (Прем. 8, 21).

Первый импульс исходит от Истины. Нас зовут. Мы лишь откликаемся. В "Исповеди" Августина мы видим, как неожиданно человек может расслышать этот призыв "Возьми, читай!" - этот крик был знаком того, что Августин уже достигнут Взглядом.

Вся дальнейшая жизнь есть ответ на первое приглашение (поэтому и говорит Златоуст, что "вера есть удел душ благодарных" [32]

Диалогичность духовного познания есть свидетельство и залог его достоверности: ведь, как писал св. Иринеи Лионский: "Не могли бы мы знать того, что есть Божие, если бы Учитель наш, будучи Словом, не соделался человеком". Ведь тогда бы всякое наше знание о Боге (да и вообще всякое наше знание) было бы только нашим, то есть субъективным, а потому - недоказуемым домыслом. Но знание о Боге не есть знание отвлеченное. Оно - одно из проявлений свершающегося нашего обожения. [33]

Из того, что акт религиозного познания имеет персоналистично-диалогический характер, мы можем вывести еще один вывод. В силу самой специфики отношений Бога и человека в этой сфере вообще не соблюдается классическая трихотомия новоевропейского рационализма "объект - субъект - средство познания". В классической научной парадигме субъект познания, с помощью инструментов познания (к числу этих инструментов относятся не только "камеры Вильсона", но и сам язык описания, и даже телесность познающего) поворачивает объект к себе интересующей его стороной. В акте познания, таким образом, меняется внешний по отношению к субъекту предмет, сам же субъект не претерпевает решительных изменений.

При посещении дубненского ускорителя от его хозяев мне довелось услышать откровенное признание о способе их исследований. Представьте, говорили физики, что вы находитесь в тире. У вас в руках крупнокалиберный пулемет, а на стенде в другом конце стрельбища - швейцарские часы. Вы должны расстрелять эти часы, а потом по обломкам попытаться понять, что это такое было и как оно работало. Принцип работы ускорителя здесь во всяком случае передан вполне узнаваемо. В области религиозной это в принципе не так. "Объект" познания здесь Бог. Но в своей трансцендентности Он не может быть предметом ни опыта, ни мысли, ни эксперимента. Поэтому лишь в той мере, в какой из своей трансцендентности Он входит внутрь человеческого мира, в субъект, Бог становится доступен познающему усилию. "Царство Божие внутри вас" (Лк. 17, 21) - на языке гносеологии это означает, что объект исследования внутрисложен субъекту и соответственно средства исследования также не могут быть внешними по отношению к самому человеку. Налицо явное слияние поля действий объекта, субъекта и средств познания. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности здесь является "онтологическим инструментом", средством онтологического познания. Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, чтобы дать в себе же место для откровения Другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт.

Духовный взор человека по устройству схож со взглядом... лягушки: как та видит лишь движущиеся предметы (или же неподвижные - в случае, если движется она сама), так и духовный взор человека научается различать добро и зло, невидимые, но важные структуры мироздания, лишь приходя в движение или решаясь на поступок.

Известный российский миссионер В.Марцинковский рассказывал, что однажды в Париже он увидел на "мосту самоубийц" юношу, явно собиравшегося сделать последний шаг. Проповедник Евангелия решил не отговаривать его. Он лишь подошел и задал крайне неуместный вопрос: "Скажите, у Вас, может быть, есть с собою деньги?" Ошарашенный кандидат в самоубийцы ответил, что есть. Марцинковский небезосновательно заметил, что, судя по всему, они ему больше не пригодятся. Когда же его собеседник согласился с этим замечанием, Марцинковский предложил: "Раз так, то, может, Вы отложите Ваше решение на несколько минут. Вот в том квартале живут довольно бедные люди, и Ваши деньги им отнюдь не помешали бы. Мог бы я попросить Вас прежде сходить туда и найти кого-нибудь, чтобы передать ему ненужные Вам уже деньги?" Юноша согласился. Он ушел и на мост больше не вернулся. В тот момент, когда он отдал свой кошелек, его сердце осветила радость большая, чем у принявших его дар. Смысл жизни был ему явлен.

Как известно, каждый орган развивается от упражнения. Пока человек не идет дорогой добротолубия, ему все кошки кажутся серы и он согласен считать своим

убеждением формулу "нет правды на земле, но нет ее и выше". Это, в свою очередь, означает, что - опять же в отличие от классической парадигмы - человек в его субъективности в принципе неисключим здесь из акта познания. Парадигма рационализма требует сведения к минимуму "субъективности" в познании за счет разрастания "объективности". Человек и человечность - досадные помехи на пути к чистой "объективности", помехи в работе чистого мыслительного аппарата. Все "личностное", "субъективное", собственно человеческое должно быть элиминировано. Любой результат исследования - если он "объективен" - должен быть повторяем, воспроизводим любым другим профессионально обученным исследователем. Национальность и вера, семейные отношения и личные черты, все особенности человека не подлежат здесь учету. Сам субъект исследования должен быть заменяем любым другим (исследователем того же класса). Свет знания, таким образом, отбрасывает сильную тень - деперсонализацию.

"Кто истинно молится - тот истинный богослов", - говорит традиция

Православного Богопознания. В науке молитвенной практике, очевидно, структурно будет соответствовать эксперимент. Но если в Евангелии Христос предупреждает идущего на молитву, что прежде молитвы ему стоит вернуться и примириться с тем, с кем он в ссоре (Мф. 5, 23-24), то, очевидно, аналогичный совет, обращенный к физикам, идущим в лабораторию на свой эксперимент, не будет воспринят как нечто естественное.

ВОЛЯ К ЗНАНИЮ

В науке и в духовном познании задействованы в принципе разные структуры человеческого существа. В науке человек действует как чистая интеллигенция, чистый ум. Совесть, вера, любовь, порядочность - не более чем подмога в работе ума ученого. Но духовная жизнь христианина, напротив, строится на чаянии всецелого спасения человека. Цель духовной работы здесь - не создание или уточнение системы представлений о Боге, а спасение человека. Спасение всего себя, спасение самого себя. Именно так говорил об этом митр. Вениамин (Федченков): "Человек определяет себя к ВЕРУЮ" [34]

Значит, человек не может быть устремлен к Предмету своего познания лишь одной из своих сторон. "Человек должен идти к истине всей душой" (Платон) [35] И на этом пути "ум - только рабочая сила у сердца" [36] как говорил замечательный московский духовник и старец начала века о. Алексей Мечев.

В духовно-нравственной сфере человек действует как личность, т.е. воедино собранная целокупность и внутренняя стяженность своего бытия. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту "мира", с другой - абсолютно незаменимы в нем. В моем действовании как личности меня никто не может заменить, ибо иначе это будет не мой поступок. Поэтому "познавательный акт как мой поступок, - поясняет М.Бахтин, - включается в единство моей ответственности. Не из теоретической транскрипции, а из акта-поступка есть выход в его смысловое содержание" [37] Соответственно "понять предмет - значит понять мое должествование по отношению к нему, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность" [38]

В противоположность научному познанию - где я должен быть лишь отпечатком реальности, и этот отпечаток должен быть тождествен аналогичному воздействию того же "объекта" на любого другого человека, в противоположность научному познанию, где я - лишь пластически-податливый материал и потому "импрессионистически-безответствен" - нравственный поступок исходит из "моего не-алиби в бытии" [39] Та активность научного субъекта, о которой мы говорили во второй части, - это ведь не моя активность, не моя как человека. Это - агрессия класса, фаустовского человечества, где я - "солдат великой всемирной армии труда". Но потому-то этот внешний, имперсональный активизм имеет своей оборотной стороной состояние расслабленности и безответственной неучастности моего "внутреннего человека".

В сфере "практического разума", как гласит категорический императив Канта, чтобы понять свой долг, в пределе я должен исходить из того, что вся история вселенной и моя собственная жизнь начинаются лишь с этого самого момента моего

выбора: за моей спиной нет ничего, что силой факта и по законам детерминизма принуждало бы меня к недолжному. Ни прежде бывшее, ни сосуществующее со мною не может спровоцировать меня на недолжное действие. "Не-алиби в бытии".

Это значит, что я в принципе не заменим ничем в мире и ни с чем не тождествен (как субъект нравственного выбора). Мне открывается "моя единственность как нудительное несовпадение ни с чем, что не есть я. Признание долженствующей единственности. Это означает - войти в бытие там, где оно не равно самому себе" [40] Именно поэтому Бахтин определяет веру как "ответственно осознанное движение сознания" [41] в котором человек выступает как носитель свободы, а не как зеркально отражающий познавательный аппарат.

Итак, вера противоположна знанию не потому, что она неаргументирована или неуверена в своем предмете. Это не некая ущербность знания. Это просто совершенно иная форма установления отношений с Истиной. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры [42] Это поистине так, ибо самое главное в мире - моя человеческая личность, личность других людей и личностная реальность Бога ускользает от всякой технологичности и объективированности, т.е. от всякого без-человечного опознавания. Безличное, объективное, систематическое знание упускает самое существенное - оно не может найти меня, не может обрести Бога. Потому лишь вера может избежать "удушающе печальной вселенной рационализма" (Г.Марсель)" [43]

Вера предполагает личное отношение к предмету исследования, т.е., во-первых, свободно-волящее и потому не спровоцированное никакой нудительностью, во-вторых, личностное, т.е. именно мое, а не чье-то отношение к истине; в-третьих, установление отношений веры предполагает сущностную перемену меня как субъекта веры.

Исходя из этого можно предложить такое определение веры: Вера - личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него знанию. Когда человек открывает, что некое знание (духовное и нравственное) не может быть им просто "принято к сведению", а требует от него жизненного ответа - этим ответом оказывается вера. Поэтому вера не нуждается в преобразовании в какую-либо форму "позитивного знания". Для верующего Бог - это очевидность, которая требует веры.

Верой человек проявившееся у него знание о Боге переносит волевым актом из периферии своего сознания и жизни в их центр [44] Так разрешается кажущаяся противоречивость слов ап. Павла: "Я знаю, в Кого уверовал" (Тим. 1, 12).

Вера - выбор аксиологии. Она узнает не о такой реальности, которой достаточно лишь "отразиться" в сознании субъекта. Вера вводит человека в присутствие императивов. Бог переживается не просто как космический Абсолют. Открытие Его присутствия нерасторжимо связано с императивом обновления и нравственного переворота [45]

Поэтому и нельзя отстраненно говорить о Нем: "Есть НЛЮ, а есть Христос".

Только так: вот есть я и только я, в своем одиночестве и абсолютной ответственности, и есть некая Реальность, обращающаяся ко мне или обращающая меня лицом к Себе. Вера - познание в форме признания. Вера признает, что моральный вызов, услышанный ею от Бога, адресован ко мне.

Поскольку же принятие нравственного закона (или уточнение его, конкретизация) не есть событие, сильно облегчающее проживание в мире сем, то принятие дополнительного этического бремени не может произойти само по себе. У человека должны быть некие дополнительные и достаточно необычные мотивы для того, чтобы усложнять себе жизнь [46] Этим мотивом и является сам факт Встречи и пробужденное им чувство. Поэтому-то "Кто не может любить Бога - тот, конечно, не может и веровать в Него", по слову преп. Симеона [47]

Там, где нет любви к Богу, Он воспринимается как источник тяжелых и бессмысленных обременений и неверие приходит как ощущение свободы... Поэтому так важно не забывать правоту слов Паскаля: "Относительно человеческих вещей говорят, что их надо знать, прежде чем любить их. Святые, напротив, говорят о вещах божественных, что их нужно любить, чтобы познать" [48] Вслед за

Владимиром Зелинским можно сказать, что "вера - дар умной любви" [49]
Отношения между обретенным знанием о предмете веры и волевым актом могут быть разными. В одних случаях (и чаще всего) воля к вере имеет дело с уже хранящимся в душе знанием (человек "в принципе" признавал, что "что-то есть" и Евангелие по большому счету право, но не считал, что правота Евангелия имеет какое-то отношение лично к нему). В других же случаях воля к вере, пробудившись в человеке, понуждает его решительно менять само поле своего опыта и, значит, не успокаиваясь на "ощущении отсутствия Бога" (которое, кстати, не тождественно "отсутствию ощущения Бога"), искать новых смыслов, нового опыта. Сама же "воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля увидеть, заметить, воспринять то, что само по себе есть достоверная истина. Воля к вере есть воля направить взор на предмет духовного опыта и при этом напрячь духовный взор" [50]

Вера есть воля, устремленная на область познания. В этом ее отличие от обычных умственных актов, ни к чему не обязывающих и не требующих жертвы. Не случайно само это слово происходит от санскритского "вар" - жар, горячность. Не случайно символ веры и молитвы - огонь: свеча, кадило, лампада. Согласие на веру - это не простая восприимчивость, не пассивность, это действие. "Ни один человек не имеет права внушать другим, будто вера есть нечто ничтожное или легкое, тогда как вера - величайшее и труднейшее из всех дел", - настаивает С.Кьеркегор [51] Не мир проходит перед отражающим его субъектом, но человек движется в мире, проходя от неверия к вере и при этом проходя разные онтологические горизонты. Вера связана с решениями и решимостью, а отнюдь не с безвольной отдачей себя авторитету или привычке. "Вера требует души твердой", - говорил преп. Феогност [52]

Впрочем, и здесь нельзя забывать того, о чем шла речь в предыдущей главе: подлинная вера все же есть Дар Свыше, а не плод моих устремлений. Воля к вере есть прежде всего готовность ответить "Да" - если сердце наконец-то почувствует в Евангелии свою истину.

А в самом начале - это готовность, преодолевая сопротивление застоявшихся в привычных сочетаниях суставах, повернуться в ту сторону и сделать хотя бы жест ожидания и серьезности, жест внимания. "Вставши утром, каждый день в течение трех, например, месяцев креститесь на образ и приговаривайте мысленно: "Господи, пошли мне веру в Церковь и загробную жизнь". И больше ничего! Придет вера - пройдет старческая скука", - делится опытом, приобретенным у духовников Афона и Оптиной, Константин Леонтьев [53]

Воздержание от действий в конце концов закрепощает человека в худшей несвободе - в несвободе незнания, в несвободе безверия. "Кто ждет в бездействии наитий, прождет их до скончания дней" [54]

Воля к вере действует в человеке, поскольку речь идет не об активизации одной из потенций человека, а о его целостном исполнении. Поэтому и у самой веры оказываются, в частности, свои, ненаучные критерии самоподтверждения. Каков характер деятельности, которая может дать нам ведение?

ЧЕЛОВЕК КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЗНАНИЯ

Из вышесказанного было видно, как мало похож Бог на обычный "предмет познания". Человек не может уловить Его в обычные структуры "субъектно-объектных отношений".

Не входя в состав нашего мира, не входя даже как таковой в состав нашей мысли, Бог вне Себя действует в нас.

Значит, должна пойти речь о том, как человек может сделать себя пространством теофании. Какова та деятельность, которая может привести к желанной Встрече? Поскольку речь идет о действии Бога в человеке, собственно человеческая деятельность должна быть ответственной, воспринимающей. Человеку предстоит не столько самому построить что-то, сколько открыть себя для созидającego действия Творца. Странно ли в этом контексте слово Апостола, говорящего о "Богоприемной

немощи" (1 Кор. 12, 9)?

И вот св. Григорий Богослов пишет: "Любомудрствовать о Боге можно не всякому - да! не всякому. Это приобретается недешево и не пресмыкающимися по земле. Ибо действительно нужно упраздниться, чтобы разуметь Бога" [55] Последнее утверждение отсылает читателя к словам Псалтыри: "упразднитесь и разумеете яко Аз есмь Бог" (Пс. 45, 11; рус.: "Остановитесь и познайте").

Любовь и есть упразднение себя. Любящий живет не собою и не для себя, он открывает себя для радости и боли любимого, с ним, а не с собою соотносит все происходящее в его жизни.

Если Истина есть иная, чем я, реальность, а не есть просто мое представление о реальности, то, значит, вхождение в истину есть усложнение моего бытия (его "усугубление", если вспомнить уже мысль преп. Макария Египетского о том, что христиане живут сугубою жизнью), есть вторжение в мою жизнь чего-то иного. Чем я могу потеснить свое эго для того, чтобы не где-нибудь, а во мне, в моем сердце дать жизненное пространство для другого? Только волей к любви и самой любовью. Вот и получается - "Не входят в истину иначе как через любовь" (Августин) [56]

Соответственно "лучший богослов не тот, чье представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок истины. Говорить о Боге - великое дело, но гораздо больше - очищать себя для Бога", - напоминает св. Григорий Богослов [57]

"Очищать себя для Бога", "любить Бога" - это мотив, который есть во многих религиях мира. Но Евангелие решительным образом демистифицировало этот путь Богопознания. Чтобы стяжать любовь к Богу или проявить ее - оказывается, не необходимо аскетическое странничество по горам и пустыням... Подать чашу воды просящему прохожему - значит отныне проявить любовь к самому Богу. Посетить больного - значит совершить путешествие в само Царство Небесное. Отдать одежду бедствующему - значит прикрыть Голгофскую наготу Богочеловека. Простить долг своему обидчику - значит сделать своим вечным должником самого Творца неба и земли... Вот подступает св. Иоанн Златоуст к разъяснению притчи о десяти девах и спрашивает: "Кто продавец елея? Бедные, ради милостыни сидящие перед церковью. А за сколько продается он? За сколько хочешь: цены не назначено. Есть у тебя обол? Купи небо, не потому, что небо дешево, но потому, что Господь человеколюбив. Нет у тебя оболы - подай чашу холодной воды. Предметом купли и продажи - небо, а мы не заботимся!" [58]

Преп. Исаак Сирин, один из величайших мистиков Православия, о пути к созерцанию Бога говорит так: "Чистота взирает на Бога не вследствие прощения, но вследствие неведения злобы какого бы то ни было человека" [59] Причем речь идет не о том, что человек не должен знать злобы на какого бы то ни было человека. Условие гораздо более возвышенно: Богозритель не должен видеть даже чужой злобы, не должен замечать ее. Ибо - "кто не расположен ко злу, тот не способен и к подозрению" [60] Так трехлетний ребенок не может подозревать в греховности порнографическую книгу. Каждый обнаруживает в другом тот грех, к которому хотя бы отчасти, хотя бы в мысли причастен он сам.

А этот случай - для тех, кто спрашивает: "А кто Бога видел?" Игумен Афонского Пантелеймонова монастыря Нифонт рос у строгой матери. На косяке всегда висел кнут для наказания ребят. Как-то дети расшалились и старший разбил лампу. Тут в избу вошла мать и спрашивает сурово: "Кто разбил лампу?" Младший вдруг говорит: "Я!" Мать сняла кнут и жестоко отхлестала его. А старший брат с ужасом и удивлением смотрит, как мать бьет ни в чем не повинного брата. Мальчик полез на печь. И вдруг потолок над ним исчез. Воссиял свет. И явился Христос. А мальчик тогда же дал обет: уйти на Афон... [61]

Итак, на деле Евангелие не "демистифицирует" путь Богопознания, а наделяет сакральным статусом самые простые отношения людей друг ко другу. "Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне" (Мф. 25, 40) .

Истина рождается от сродства с Истиной. Подобное познается подобным. Если Бог

есть любовь - то "Дерзающий говорить о любви решается говорить о Боге" (Иоанн Лествичник) [62] Чтобы познать Любовь, приведшую в движение мир, человек сам должен двигаться в том же направлении [63]

Вера и есть естественное движение души, "tehni tis fisiki", по слову св.

Климента Александрийского [64] Напротив, "страсть есть противоестественное движение души по направлению либо к неразумной любви, либо к неразборчивой ненависти" (преп. Максим Исповедник) [65] Поэтому грех и вера - несовместимые, противоположные движения в онтологическом пространстве.

В страстном человеке просто "нет места, к которому могла бы прилепиться истина" [66]

Итак, сам человек оказывается инструментом Богопознания. "В Злохудожную душу не вниде премудрость", - говорит библейский автор, и, значит, человеку надо изменить самого себя, поменять свою душу [67] [68] чтобы обрести последнее Знание.

В этом познании, как и в любом ином, нужно принимать во внимание не только предмет исследования, но и чистоту инструмента, с помощью которого исследование ведется. Другое дело, что для того, чтобы видеть дальше микроскопа, необходима душа [69] И если линзы микроскопа можно протирать спиртом, то с душой такая мазь ничего хорошего не сделает.

Человек сам должен заботиться о чистоте своего зрения, своего совестного взгляда. Тот, кто пытается быть простым наблюдателем, не узнает ничего.

Мир духов рядом, дверь не на запоре.

Но сам ты слеп, и все в тебе мертво.

Умойся в утренней заре как в море,

Очнись, вот этот мир, войди в него [70]

Увеличение количества доказательств не приведет ни к чему, если не будет сопровождаться уменьшением количества страстей. Об этом и напоминал Паскаль своему корреспонденту: "Нет никакого смысла убеждать Вас путем дальнейшего нагромождения доказательств: прежде всего Вам следует бороться с собственными страстями" [71]

Довольствующееся собою сомнение бездейтельно и бесплодно. "Хочешь убедиться в существовании людей и узнать их - деятельно их люби. Хочешь узнать, есть ли Бог, - в деятельной любви к людям и миру деятельно люби Бога. Если же человек любит только себя и свое сомнение - Бог уходит от него", - писал Л.Карсавин [72] Итак, религиозная гносеология есть составная часть аскетики.

Феномен веры, которая из одного горизонта бытия узревает другой, свидетельствует об иерархичности бытия. В опыте веры открывается то, что Лосев называл "фактами разной напряженности бытия" [73]

Осознав наличие разных уровней бытия, человек должен самоопределился, какой мир он будет считать своим со всеми вытекающими последствиями:

безлично-преходящий и увлекающий за собою в бездну вечной смерти и прикипевшего к нему человека, или мир персонально-Вечный. В котором из двух - цель и смысл его жизни?

Человек встретился с Вечностью - и эта встреча не может быть лишена личного участия человека в ней: не как просто "эстетически созерцающего", но как этически задействованного в ситуацию. М.Бахтин так писал об этом:

"Противопоставление вечной истины и нашей дурной временности имеет не теоретический смысл; это положение включает в себя некий ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) - и вот наша проходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Но здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося преодолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне... Такова концепция Платона".

С.Аверинцев так комментирует эту мысль Бахтина: "Бахтин хочет сказать - с полным основанием, - что учение Платона, противопоставляющее незыблемость "истинно-сущего" и зыбкость мнимо-сущего, меона, имеет целью вовсе не простую констатацию различия онтологических уровней, но ориентацию человека по отношению к этим уровням: от человека ожидается активный выбор, т.е.,

по-бахтински, "поступок" - он должен бежать от мнимости и устремляться к истине" [74]

В числе того, что Франк назвал "вечными фактами бытия" [75] феноменология веры обнаруживает и пограничность онтологического статуса человека.

О, вещая душа моя,

О сердце, полное тревоги.

О, как ты бьешься на пороге

Как бы двойного бытия [76]

Если человек ощутит свою сердечную тревогу и верно опознает ее исток, если он даст реализоваться в себе онтологической гравитации - он родит веру и приблизится к Истоку Бытия. Если он всецело доверит себя лишь одному уровню бытия, причем низшему и слепому, - он ослепнет вместе с ним и будет погребен в мире безбожия. Во всяком случае само бытие Бога настолько очевидно, что неверие в Него является грехом, и оно настолько неочевидно, что вера в Него является заслугой.

Аскетика есть стояние на грани двух миров. Борьба с низшими стихиями не нужна тем, кто всецело существует лишь в духовном пространстве (ангелы); а всецелая погруженность в материальный мир не знает тягот прорастания вверх (животные). Аскетика не есть некое "игло", налагаемое христианской проповедью на "обычную человеческую жизнь". Деление истории христианства на "светлый апостольский период" и "темный средневеково-аскетический", принятое среди современных церковников, и исторически и духовно слишком близоруко. "Христианство, приводимое в жизнь, неизбежно аскетично, то есть требует борьбы" [77] поясняет новомученик арх. Феодор Поздеевский.

Именно в силу своего центрального положения в мироздании человек обречен на выбор, на сопричастность всем этапам бытия. Человек выше мира, и эту свою надмирность он должен доказывать и утверждать - или лишиться человечности. Онтологический смысл аскетики Вл. Соловьев видел в том, что "все высшее или более совершенное самим существованием своим предполагает некоторое освобождение от низшего, точнее, от его исключительного господства" [78]

Аскетическое усилие бессмысленно, если внешний наблюдатель не видит верхнего горизонта, к которому и стремится подвизающийся. Если под "природой" разумеется лишь то, что ниже человека, - человек противоестествен и аскетический подвиг тем более противоестествен. Но если знать, что кроме природы порожденной есть еще Природа Рождающая, то усилие человека, направленное к ее обретению, становится единственно осмысленным действием человека.

В аскетике действует не отторжение от мира, не отвращение к нему (эти мотивы есть в аскетике языческой, но они не благословлены в аскетике христианской); в ней действует положительное притяжение к горнему. "Освобождение от рабства низшим благам может быть только условием получения высшего блага; храм, из которого выброшены идола, его наполнявшие, через это одно еще не становится святынею Божией - сам по себе он остается только пустым местом" (В. Соловьев) [79] Даже сама этика, по точному наблюдению Соловьева, есть гигиена, а не терапия духовной жизни [80] Нравственный подвиг и аскетический - лишь средства к Богопричастию.

Поскольку человек стоит на грани, его влечения и привязанности разбросаны по разным сферам. Непосредственной целью аскетического подвига поэтому выступает целомудрие. Это славянское слово, скалькированное с греческого *sofrosine*, гораздо глубже своего сегодняшнего значения. Цельность мудрости человека, его собранность воедино - вот что стоит за ним.

В прошлом веке митр. Филарет (Дроздов) писал, что "жить целомудренно в точном значении этого слова - значит жить под управлением целого, неповрежденного здорового мудрствования. Не позволять себе никакого удовольствия, которое не одобряется здравым рассуждением, соблюдать ум, не оскверненный нечистыми мыслями, сердце, не зараженное нечистыми желаниями, тело, не растленное нечистыми делами".

Человек собирает воедино все действия своей природы (и души, и тела) и направляет их к единой цели. На языке аскетике "сердце" - это способность человека быть цельностью, а "ум" - способность быть стремящейся цельностью, способность устремлять себя к осознанной цели [81] Сердце - это то, вокруг чего человек на деле строит свою жизнь, ум - сознательное целеполагание. Они не могут существовать раздельно: сердце, не просвещенное и не направляемое умом, будет источать свои дары на предметы, недостойные собственно человеческой любви. Но и ум, лишенный укорененности в сердце, не знает, к чему себя приложить. "Ум перебегает всегда с предмета на предмет. Чем его привязать? - вопрошает св. Феофан Затворник и отвечает: - Ничем нельзя как чувством" [82] Дать остойчивость уму может только некая точка, вне него находящаяся, - и это сердце. Отсюда значение сердца и чувств в христианской аскетике.

Эти два центра - сознаваемый и реальный - должны совместиться, что и выражает классическая формула православной аскетике: "ум, сведенный в сердце". Поэтому целомудрие возможно лишь тогда, когда, по слову преп. Макария, "ум всецело воспримет в себя попечение и скорбь об изыскании духовной сущности души" [83] Целомудрие как цельность и полнота противостоит ущербности, частичности. Усилиями "просветителей" "целомудрие" стало восприниматься как неопытность, неискушенность, едва ли не безжизненность, а под "страстью" начали понимать бурное и живое чувство. Целомудрие действительно противостоит страсти - но не по степени напряжения чувства, а по направленности его. Св. Григорий Богослов говорит о своей "любви к целомудрию" [84] По слову аввы Фалассия, "бесстрастие есть неподвижность души на худое" [85] Бесстрастие - "апатия" - не стоическая невозмутимость, а именно свобода от страстей. Сама эта неподвижность ко греху есть следствие всецелой устремленности к Богу, уязвленности горнею Любовью. Напротив, недолжная направленность эроса умаляет и ущемляет напряженность человеческого чувства. Так, по мысли св. Иоанна Златоуста, "разврат происходит не от чего иного, как от недостатка любви, и пламень любви сжигает душевную нечистоту" [86] По сути истинный антоним похоти не скопчество, а любовь. [87] В этой связи очень характерен антоним, который преп. Петр Дамаскин противопоставляет целомудрию: "Целомудрие есть здравый (целый) образ мысли, то есть не имеющий какой-либо недостаток и не допускающий того, кто его имеет, уклоняться в невоздержание или окаменение" [88] Итак, подлинный антоним целомудрия - "окаменение", бесчувствие, отмирание совести и духа. "Грех есть оглушение чувства", тогда как "бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела" [89] - говорит преп. Иоанн Лествичник. Целомудрие есть отдых души от "докучливого напора страстей" [90]

В этом отдыхе душа более ничего не стремится подчинить себе и потребить, а значит - может просто любоваться [91]

Вот прекрасное выражение нецеломудренного состояния жизни: "Я знаю четырех Татьян, - говорит печерский старец паломнице. - Одну знают все, другую друзья, третью - она сама знает, четвертую знает Бог. А нужно, чтобы была только одна Татьяна. Нельзя, чтобы слиток золота рассыпался в песок" [92] Аналогичный совет привозит Валерия Алфеева из грузинского монастыря: "Это никуда не годится, если есть отдельное время для молитвы, отдельное - для жизни, совсем не похожей на молитву. Жизнь нужно обратить к Богу, а не молитву" [93] Перед нами - явное условие Богопознания: "Жизнь надо обратить к Богу, а не молитву". Во-первых, отсюда следует, что вне обращенности к Богу подлинного целомудрия не стяжать. Ведь только цель делает волю цельной, собирает наши силы, направляя их в одну точку. Только истинная цель может исцелить человека. Во-вторых, без труда по сознательному, "сердечно-умному" собиранию души человек не сможет взглянуть Истине в лицо.

О том, как страстное, нецеломудренное состояние душевной разбросанности ведет к потере Истины, говорят слова Экзюпери: "Истину выкапывают, как колодец. Взгляд, когда он распылен и рассеян, теряет способность видеть Бога" [94] Продолжим эту аналогию. Колодец роют, бывает, для того, чтобы из его глубины,

спрятавшись от всезатмевающего солнца, видеть звезды. Прячутся от навязчиво-видимого, чтобы получить возможность рассматривать невидимое. Грех и страсть слишком слепят человека своими балаганными красками, и от них надо спрятаться [95]

Здесь надо пояснить, что христианин не может не быть монархистом. Не нужно думать, что выражение "Царство Божие", встречающееся в Евангелии, могло бы звучать как "Республика Божия", живи Христос в нашем веке. В любой политической культуре христианин призван к созиданию внутри себя именно "Царства", "диктатуры совести". Человек должен попасть в плен - "стать узником любви" (преп. Макарий Египетский) [96]

Вполне буквально понимал евангельские слова о "Царстве" один из древних подвижников, о котором пишет св. Феофан Затворник: "Припоминаю одного старца из древних, который однажды возгласил в своем кругу: радуйтесь со мною, я ныне царь! Как так? Воцарился над страстями" [97] Целомудренный человек имеет в своей душе и жизни твердый стержень, вокруг которого он строит себя. Его жизнь не строится на "реактивном" принципе: откуда раздражение сильнее - туда по реакции и направляется ответ. Напротив, к его душевной жизни можно приложить известный в биологии закон Кеннона: постоянство внутренней среды есть условие свободной жизни. Внутренняя теплота является залогом свободы от внешних перемен.

Если для описания целомудренного состояния мы использовали слово "царство", то естественно сказать, что противостоящее этому "царству" состояние - демократия. Здесь уместно вспомнить "bon mot", которое определяет республиканца как человека "без царя в голове".

В этом случае человек представляет собою "парламент", в котором каждая из "фракций" настаивает на своем. Фракция сердца хочет молитвы, фракция рассудка жаждет информации, а фракция желудка настойчиво предлагает устроить обеденный перерыв. Идет усиленный поиск "консенсуса", который благополучно разваливается, как только ближайшая цель одной из фракций достигнута.

Эта демократия страстей св. Феофаном Затворником названа "осушением": "Когда одно дело делается, а сотни толпятся в голове" [98] С другой стороны, об этом состоянии внутренней войны и раздробленности свидетельствует Марина Цветаева: "И ты поймешь, как страстно день и ночь боролись Промысел и Произвол в ворочающей жернова груди".

Это состояние, впрочем, не так уж и плохо. Человек еще различает, что есть добро, а где грех, и он еще открыт добрым помыслам.

Но ниже этого уровня мы вновь видим некую целостность в человеке. Все помыслы и движения души собираются воедино, кристаллизуются вокруг некоей - сильнейшей - страсти. Страсти, по наблюдению святых отцов, способны изгонять друг друга.

Человек, скажем, может воздерживаться от блуда ради собственного тщеславия или ради скорейшего обогащения. Центральная страсть подчиняет себе человека, лишая его свободы: "он знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть"...

Не случайно поэтому преп. Макарий Египетский называл страсти "неудобоносимыми горами" [99]

В "острашении" [100] есть также свои градации. На "минус первом" этаже человек слушается страсти, но знает, что это грех, и, пусть и немощно, кается в нем, хотя и не может ему противиться. На "минус втором" (кстати, наиболее обычном сегодня) духовные чувства уже настолько притупились, что человек и не знает, что подпал под власть греха, и все происходящее с ним считает "нормальным" - "как у всех". Не борясь с грехом, человек спокойно идет дальше дорогой расчеловечивания и духовного распада. На "минус третьем" этаже он знает, что творит беззаконие, но с сатанинской гордостью, подавив в себе покаяние, идет на сознательное противление Богу, утверждая уже не просто грех, но - "идеал Содомский". Зеркальная противоположность целомудрия - страсть: цельность, направленная в другую сторону.

Так вот, поскольку человек обычно находится на этих "минусо-вых" этажах духовного устройства, его восхождение к Богу неизбежно должно пройти через

"нулевой уровень", через покаянное распадение страстной структуры для последующего воссоздания душевной целокупности в Боге и правде. Поэтому авторы православного "Патерика" вполне могли бы в своей тончайшей аналитике духовной жизни согласиться с внешне шокирующим суждением антихристианина Ницше: "Нужно иметь в душе хаос, чтобы родить танцующую звезду". Хаос в душе может быть (опять же здесь все динамично и все зависит от вектора движения: сверху вниз или наоборот) признаком наступившего раскаяния и обновления, и поистине бывают состояния человека когда "нужно иметь в душе хаос"...

Таким образом, нельзя вести разговор о путях Богопознания, о его удачах и неудачах, если не касаться вопросов аскетики. Как человек строит свой внутренний мир - так он видит и все мироздание. Кому Небо пусто - тот имеет пустое сердце. Поэтому, каким бы невежливым ни казалось стихотворение Бродского, оно все же правдиво:

Есть мистика. Есть вера. Есть Господь.
Есть разница меж них. И есть единство.
Одним вредит, других спасает плоть.
Неверье - слепота. Но чаще - свинство.

Человеку предстоит выбор онтологии. Искуситель, о котором мы уже упоминали строчкой Фета, настаивает: "Признай лишь явное". Человеку же предстоит отразить внешний мир - как отражают натиск. Отражение не как восприятие, а как неприятие. И поистине "необходимо быть поистине великим человеком, чтобы устоять против здравого смысла" (Достоевский) [101]

В конце концов именно "не уму, а воле дано решать, что есть, чего нет; что истина, что ложь" [102] Как бы ни были "убедительны" и самоуверенны факты атеизма (а вновь повторю - эти факты многочисленны и как реальность входят в жизнь каждого верующего в более или менее многочисленные часы его жизни), но призвание человека ведь в том и состоит, чтобы, не рабствуя фактам, самому творить их.

Если человек еще не знает самого важного о Боге - это факт не онтологии, а факт личной биографии атеиста. "От незнания нельзя никогда делать вывод о небытии, - пишет о том же митр. Вениамин. - Я не знаю, что думает мой читатель, и потому не могу сказать: он ничего не думает" [103] А затем он приводит вполне запоминающийся пример на эту тему. Семинарист в запале спора говорит - "А кто Бога-то видел?" Мы (остальные семинаристы) или не хотели спорить, или же не сумели возразить ему - и молчали. Здесь присутствовал помощник эконома по имени Василий. Видя наше молчание, он обратился к Мише с вопросом: "Барин! Так вы говорите, что коли Бога не видели, так уж и нет его?" - "Ну, да!" - "А вы мою бабушку видели?" - "Нет", - робея, ответил Миша. - "Ну, вот! А она и по сию пору жива!" [104]

Здесь открывается принципиальная несоизмеримость "научного атеизма" и богословия. Богословие предполагает определенные пути своей проверки. Оно не гарантирует автоматического успеха, но тысячи людей подтверждают: да, там такое "бывает", что-то там случается с человеком, и слова Традиции дают мне те образы, в которых я узнаю происходившее в самой потаенной глубине моего сердца.

Но атеистическая концепция, своим основным тезисом утверждающая небытие Бога, как раз не может предложить никаких процедур его проверки. Лишь если бы человек исследовал все бытие - во всех его уровнях и во всех измерениях, - он смог бы заявить: "Проверено. Бога нет!" Поскольку эта проверка находится вне возможностей человека - значит, атеистический тезис не более чем гипотеза. Абсурдность этой ситуации, однако, не помешала веками вести мощную всемирную пропагандистскую кампанию, на все лады пережевывая постулат: "Наука доказала, что Бога нет!" Но здесь неясно - а что же здесь было решающим экспериментом, подтвердившим рекламируемый результат? Можно ли - в соответствии с требованиями научной методологии - было бы воспроизвести этот эксперимент? И

вообще - какой эксперимент я должен поставить, чтобы убедиться, что Бога нет? Что я должен сделать, чтобы убедиться, что Бога нет? А коли на этот вопрос ответа нет - то вполне справедливо замечание В.Н.Тростникова о том, что "фраза "как выяснено наукой" стала похожа на приказ гипнотизера: "спать!" [105] По сути "атеист не опровергает верующего, а просто игнорирует предмет его веры" [106] Впрочем, для справедливости скажем, что есть и такая система научных критериев, в которой ненаучными оказываются как раз утверждения богословия. Я имею в виду попперовскую модель [107] Богословие действительно не может предложить процедуру фальсификации суждения "Бог есть" (разве только сам Бог во всеуслышание заявит: "Меня нет!") - и потому богословие смиренно соглашается считать себя ненаучным образованием в попперовском смысле. Атеизм же не может быть научным еще и потому, что атеист говорит не о Боге (которого он не только не знает, но и бытие которого отвергает), а о своем отношении к нему. Понятно, что его речь сугубо лирична, но никак уж не "объективна".

Ну, а если атеизм - это не научная форма миропознания, а крипторелигиозная, то к ее рассмотрению можно привлечь тоже вполне ненаучные (что не значит - менее достоверные) приемы оценки. Вот, скажем, Лев Шестов напоминает: "Все виды литературы хороши, кроме скучной, говорил Вольтер. Прав он? Конечно, прав. Сказать, что литературное произведение скучно, - значит сказать, что оно никуда не годится. Ну, а как быть с мировоззрениями? Вправе мы отвергнуть предлагаемую философскую систему только потому, что она скучна По-моему, вправе. Не может же быть, чтоб сущностью жизни оказалась скука. Или чтоб истина была скучной!" [108]

Или, если поставить вопрос еще более резко - можно ли любить атеизм? Полемика атеизма и богословия, по сути, ведется через обнажение "причин", которые привели к появлению оппонирующей позиции. Для атеизма религия - плод недолжных фантазий и сублимаций. Атеизм пытается увидеть в вере некий отклик на недолжное: страхи, страдания, катастрофы. Но он не видит положительного притяжения веры.

Богословие, как мы видели, усматривает корень духовного невидения в недолжной, страстной конфигурации жизни атеиста. Так, известный духовник игумен Никон писал: "Св. Отцы считают неверие такой же страстью, как и блуд, тщеславие, гордость и прочее. Здесь больше действует враг, чем человек. Бороться нужно и с неверием, как и с прочими страстями, не рассуждением и беседой с помыслами, а изгнанием их волевым усилием и молитвой" [109] На нашептывания из-за левого плеча нужно просто ответить: "Не соизволяю!"

Конечно, кроме богоборческого атеизма есть атеизм искренне индифферентный. А еще есть и такой атеизм, который пронизан искренней болью и в применении к которому максимальная ирония, которую можно себе позволить, - это сказать, вслед за С.Великовским, что атеистический экзистенциализм - крайне изошренная ересь, возникшая в рамках самого христианства... Дело в том, что отсутствие ощущения Бога не тождественно ощущению отсутствия Бога. Последнее чувство вернее было бы назвать "абсентеизмом" (не в политическом смысле, а в религиозном). [110]

Атеизм Ницше представляется не столько пренебреженной обязанностью, сколько утраченным правом. "Бога нет, Бог умер" - эта весть, которая когда-то ранним Ницше была так спокойно принята непроверенной с чужих слов, позднее возбуждала в нем мистический ужас" [111]- утверждает Л.Шестов.

Об этом вполне трагическом ощущении плоскостности мира можно сказать стихом Пастернака:

Да, видно, жизнь проста... Но чересчур.

И даже убедительна... Но слишком.

Этот нетриумфальный род атеизма предстает не как грех богоборчества, а как болезнь отчаяния. Нам надо начать идти к Истине, не отчаиваясь от первых неудач. Авраам шел, не зная куда - и был назван "отцом верующих". И еще надо не утрачивать память о все-таки сбывшихся Встречах.

Вера должна быть еще и верностью. Обращение человека к вере - это не один-единственный момент в его жизни. Мало найти Бога - надо сохранить обретенное. Этот выбор вновь и вновь необходимо подтверждать. Живая вера как внутренняя данность, как феноменологическая очевидность переживается нами не так уж часто. Вообще "как дело живого усилия, христианское сознание никогда не сможет быть просто данным" [112] Скорее можно сказать словами Владимира Зелинского, что всю жизнь "мы скитаемся в притяжении веры" [113]

В этом странствии опыт безбожия может возвращаться. Как обращаться с ним? На двух концах христианской мистической традиции - у преп. Исаака Сирина и у западного подвижника Иоанна Креста - встречается схожий совет о действиях христианина в пору вернувшейся сердечной глухоты. В ночь Богоставленности, вспоминает Иоанн Креста, "уже невозможно молиться. А если и молишься, то с такой сухостью и безнадежностью, что, кажется, Бог не слышит молитвы. Да и в самом деле, лучше тогда не молиться, а только, лежа лицом в пыли, покорно и молча терпеть эту муку" [114] А преп. Исаак советует монаху в этом случае просто завернуться в мантию и поспать. Когда все подсказывает: "забудь, отрекись, уйди" - лучше вообще ничего не делать. Лучше просто поспать, но сохранить верность прежнему выбору - не уйти из монастыря, перетерпеть искушение.

"Как быть с нечувствием? - спрашивает о том же св. Феофан Затворник. - Терпеть, неотступно соблюдая все заведенные порядки благодатной жизни... В случае случайных охлаждений извольте тянуть и тянуть заведенные порядки, в той уверенности, что это сухое исполнение дел скоро возвратит живость и теплоту усердия" [115]

Веру в этом контексте можно определить как верность самым светлым минутам своей жизни. Как однажды об этом сказал Киреевский, вера есть не столько знание истины, сколько преданность ей. [116] Здесь вполне уместно вспомнить о воинской этике, о верности присяге - тем более что слишком много сегодня говорят об "утешительном" призвании веры, тем более что более половины дней в году христианин проводит в воинском карауле (ибо слово "пост" в христианский лексикон пришло из военного, и, зная, что значит "стояние на посту" в воинской службе, мы лучше можем понять, что значит постовая повинность христианина). Для сохранения этой верности надлежит нам быть наблюдателями над самими собой - "чтобы не похищалось у ума памятование надежды его" [117] - говорит преп. Исаак Сирин. Вот что замечательно в этих его словах - следить надо не за тем, чтобы не похищалась надежда, но за тем, чтобы не было украдено хотя бы памятование надежды! Не всегда ощутительно и эмоционально мы имеем в себе надежду, веру и любовь, но всегда должны помнить о них. Как мать не всегда ощущает любовь к ребенку, но помнит о ней всегда. "Сердце знает горе души своей". Хотя бы рассудок, хотя бы память должны в эти часы удерживать человека от слишком поспешных выводов и действий. Если к этому моменту вера уже сроднилась с умом - то сможет произойти то, о чем пишет преп. Исаак: "Вера свидетельством ума подкрепляет сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды" [118]

Два якоря есть у веры - знание оснований своей убежденности (или хотя бы знание неправоты противоположных гипотез) и опыт сердечной теплоты (или хотя бы памятование о ней в том же уме).

Итак, "человеку надлежит строить свою веру, а не предоставлять ей расти наподобие сорной травы" (И. Ильин) [119] Это - сфера творчества, а не органики. Дуб не делается вновь желудем, а праведник может вернуться ко греху. Потому и должно следить за собою, испытывая - все ли я еще в вере, или она уже переместилась из моего сердца поближе к моему языку и осталась уже только там, так что Небо живет только возле моего нлба.

Состояние веры и феории не является самоподдерживающимся - оно всегда нуждается в постоянном притоке двух энергий: моего возобновляющегося усилия и действия Бога. Поскольку же еще и вследствие грехопадения "центр тяжести" в нас оказался смещенным - то вновь и вновь надо прилагать усилия, чтобы не

заскользить вниз.

ВЕРА КАК СОЗЕРЦАНИЕ

Теперь, когда закончена философская часть разговора о вере, можно перейти к раскрытию ее богословского понимания.

Патристическая традиция как раз и предлагает различие двух видов веры. "Есть два вида веры: один - вера догматическая, соглашение души на что-либо...

Другой же вид веры есть дарование благодати. Эта вера... созерцает Бога" [120]

пишет св. Кирилл Иерусалимский. Итак, одна вера берется в обычном смысле - согласие на что-то ("Вера есть непытливое согласие" [121], - говорит о ней св.

Григорий Богослов). Эта вера хотя и считается "низшей", однако не так уж и проста. К действию этой первой, несовершенной веры относит преп. Исаак Сирий познание закона, покаяние в своих прегрешениях, постоянный покаянный плач и борьбу за добродетель, даже пренебрежение к миру. Все это "приобретается естественным ведением" [122]

То есть все же "естественная вера", первое, несовершенное ведение - это уже подлинно подвижническая жизнь по вере, жизнь, волевым усилием перестроенная по законам духовного мира. И все же это еще не подлинная вера!

О второй вере преп. Исаак говорит в таких словах: "Веру ж разумеем не ту, какую человек имеет (догматически-православную), но веру, воссияющую в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляющую сердце. И вера сия обнаруживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны" [123] "Вера духовными очами взирает на сокровенное" Эту веру никак нельзя назвать "слепой", потому что она как раз видит свой предмет. "Любовь вместо веры в Его бытие дарует собою вкушение его в настоящем" [124], - говорит преп. Максим Исповедник. "Дотоле был слух, теперь созерцание" [125], - свидетельствует преп. Исаак. Из-за несомненности и опытной удостоверенности эту веру, конечно, можно назвать "знанием" (преп. Исаак так и называет ее "ведением")

Но и здесь вера сохраняет то свое отличие от безличностного "знания", что требует личного отношения человека, потому что не перестает быть любовью.

Человек, созерцающий Бога, не занимается изучением "атрибутов". Опытное созерцание Бога не есть проверка тезисов богословской диссертации. Скорее здесь можно сказать словами того же Преподобного, объяснявшего, что покаяние есть трепет души перед вратами рая...

Гносеология здесь переходит в сотериологию. Вера волит воплотиться в любовь, в жизнь, влиться в свой предмет.

В Новом Завете не случайно столь решительно утверждается спасающее свойство веры. "Верующий в Меня имеет жизнь вечную" (Ин. 11, 26). "Верующий в Меня перешел от смерти в жизнь" (Ин. 5, 24). Если эти слова отнести к первому виду веры - согласительному, - то они покажутся слишком уж соблазнительными (ибо спасение человека ставят в зависимость не от его внутреннего нравственно-духовного состояния, а от готовности его произнести вероучительную формулу) [126] Но в православном понимании эти слова Спасителя говорят о втором, мистическом виде веры. Если человек уже при жизни узрел Христа и соединился с Ним, - то понятно, что он уже не увидит смерти вовек. Но для этого надо не просто назвать Христа своим кредитором и "личным Спасителем"; для этого надо стяжать такую веру, которая стала бы проводником Духа внутрь человеческого сердца. "Да даст вам по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши" (Ефес. 3. 16-17).

Акт веры, по слову Фомы Аквинского, завершается не в выражаемом, а в самой вещи [127] Тайна же веры "есть Христос в вас" (Кол. 1, 27). Предмет веры сам привлекает ум к своему познанию. Вера не ищет свой предмет, а вытекает из него. Бог познается Им же самим - Он входит в нас, чтобы помочь нам в нашем поиске Его. Поэтому, по сути, спасает не вера, спасает Предмет веры.

Спасение в православии понимается как соединение с Богом, как уподобление ему, "обожение". По слову Ильина, "человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит" [128]

Так православная мистика получает ключ к истолкованию одного из самых трудных стихов ап. Павла: "Тогда познаю, подобно как я познан" (1 Кор. 13, 12).

Трудность в том, что философски очевидно, что Всеведущий Бог в совершенстве знает меня и нет во мне такого уголка, который был бы укрыт от моего Творца.

Означает ли это, что "подобное" познание ап. Павлом Бога столь же всецело?

Нет, богословски это недопустимо, ибо разрушает всю апофатическую интенцию христианской мысли и мистики. Но, может, наоборот - как ап. Павел знает Бога лишь "отчасти" (1 Кор. 13, 12), - так же и человек непознаваем для Бога? Но тогда - лжец Христос, сказавший, что "Отец твой, видящий тайное, воздаст явно" (Мф. 6, 4).

Но и у Григория Богослова мы встречаем ту же мысль, только выраженную еще более резко: "Познать Бога столько, сколько сами мы познаны" [129] Дело в том, что на библейском языке "познать" значит соединиться. Поэтому одно - видеть, другое - познать. Понять, соединиться, приобрести. Потому и говорит преп.

Симеон Новый Богослов: "Познаешь Ты, Боже мой, не всех, кого видишь, но, любя, познаешь тех, которые Тебя любят, и исключительно им одним Себя являешь" [130]

Далее, такое понимание веры объясняет и формулу А.Лосева: "Догмат есть абсолютизация фактов личностного бытия" [131] Чудо и вера - это обнаружение личной воли в мире. Это - встреча двух личностных планов. Поэтому я могу доверять Другому. И тот опыт, который приобретает человек в результате вверения себя Другому, переплавляется в слова догматов. Христа встречают и "носят в душе, в несказанном свете, и только носящие истинно познают Его и видят очами души, непосвященному же разве что на веру принять, пока и в нем не возникнет образ Христа" (преп. Макарий Египетский) [132]

Богословие - поистине опытная наука. У веры есть свой опыт, о котором говорил древний мудрец, предлагая следовать путем заповедей: "и Божественное чувство обрящещи" (Прем. Сол. 2, 5). Это именно "чувство", и его нельзя не ощущать. Тем, кто говорит, что возможно неощутимое прикосновение к благодати [133], преп. Симеон возражал: "Нагой телом чувствует, что оделся, а нагой душою, одевшись в Бога, не узнает это? Потому что если не чувствует одевающийся в Бога, во что именно он оделся, то Бог ничто" [134] Не чувствует только труп.

Но Бог есть Жизнь, и если мы не чувствуем Его - значит, мертвы мы... "Если обладание Духом бессознательно - то оно будет таким и в вечной жизни. Но останемся мертвыми и слепыми и бесчувственными, как сейчас, так и тогда" [135]

Если вера есть "ипостась" [136], то можно сказать, что в событии веры человек воипостазирует энергии Истины в себя, действительно онтологически становясь тем, к чему устремляет его вера. К величайшему своему изумлению, человек обнаруживает, что он уже не равен самому себе и что в нем открылось Присутствие Другого: "Просветив сердечные очи, как в зеркале видит в себе Господа" (преп. Ефрем Сирийский) [137]

После этого мы вновь можем вернуться к тому пониманию веры, которое соединяет веру и доверие. Вот как преп. Исаак определяет высшую веру: "Под верою же разумею мысленную силу, которая светом ума подкрепляет сердце и свидетельством совести возбуждает в душе великое упование на Бога, чтобы не заботилась она о себе самой" [138]

Вера есть беззаботность, есть всецелое вверение себя Богу.

На этот подвиг полной беззащитности (как беззащитен оказался перед Богом Авраам при уходе из Ура и при принесении своей страшной жертвы) человека может подвигнуть лишь любовь к Тому, Кто лично и опытно уже открылся ему в глубинах его сердца. Любовь, вверившая себя Богу, научившаяся за все благодарить [139], уже "не ищет своего" (1 Кор. 13, 5). Видя свой Предмет - Господа Жизни, -

она понимает, что нет уже смысла и силы в собственной человеческой заботе о себе, ибо "если Бог за нас, кто против нас" (Римл. 8, 31).

"И уже не я живу, но живет во мне Христос"... Из этих слов следует: в вере я не живу. Значит, вера есть акт самоубийства. Центр моих жизненных интересов, радостей и бед я убираю из себя и говорю: "Воля не моя, а Твоя да будет"...

Только так придет "Богосприимная немощь" (2 Кор. 12, 9) [140]

Если я не потеснюсь - Богу некуда будет войти. Смирение и духовная нищета - это сугубо мистические характеристики. Это не придавленность и не забитость, это - распахнутость: "Вот я: согрей меня, Господи"

Встреча двух волей, в диалоге которых свершается судьба человека, есть откровение Промысла. Вера свершается в событии этой встречи. Значит, вера - это приятие Промысла. Вот теперь мы можем понять преп.Исаака, говорящего о том, что знание рождает страх, а вера его изгоняет.

Если человек что-то делает со знанием, то есть надеясь на свое знание предмета и на свои силы, - то в нем неизбежно есть место для страха. Это страх перед возможной неудачей, возможной потерей, страх - как бы не потерпеть вреда. Ведь знает же человек, что он не всемогущ, а потому в своих расчетах и мыслях оставляет место страху: он один на один с миром стихий и нет ему помощника. Поэтому-то "ведение сопровождается страхом, а вера - надеждою. В какой мере человек водится способами ведения, в такой же мере и связывается он страхом и не может сподобиться освобождения от него. А кто последует вере, тот делается свободен и самовластен. Способы ведения 5000 лет или несколько меньше или свыше того управляли миром, и человек не мог поднять главы от земли и сознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша" [141]

Итак, сциентизм (в терминологии преп. Исаака - полагание на свое ведение) на деле отвергает Промысл Божий, то есть оборачивается практическим атеизмом. [142]

Более того, когда спроектированная человеком деятельность не достигает успеха - он начинает искать виновников своей неудачи. Промысл он отвергает. В свою собственную непогрешимость верует вполне фанатично. Первородного греха и его последствий такой человек также не признает. Дьявола считает средневековой фантазией. Где же искать ему причину своей неудачи? Только в других людях, в их злокозненности [143]

И когда он "не усматривает таинственного Промысла, тогда препирается с людьми, которые препятствуют и противятся этому" [144] Итак, сциентизм и надежда на знание рождают страх и затем - ненависть к людям.

Так мы вновь видим, что вера и любовь срастворены друг другу. "Как воспоминание об огне не согревает тела, так и вера без любви не производит в душе просвещенности ведения" [145], - говорит преп. Максим Исповедник. Любовь - это открытость и дар, это готовность принять невместимость другого в мои жизненные прожекты.

И сколько надо Церквей на крови,
чтобы понять, отбросив прочь химеры,
что смертоносна вера без любви,
как не спасает и любовь без веры! [146]

Собственно религиозная вера не умножает, а убавляет количество предметов веры. Я не должен верить отныне в судьбу, в звезды, в партию и в себя. Я не должен верить в непогрешимость своих знаний и в безусловную общезначимость своих интересов. Откровение Промысла отменяет безусловность власти всех законов - как социологии, так и астрологии - над моей свободой.

Вера обнаруживает, что в мире нет нейтральных вещей, что в Божием Замысле и Промысле все может вести нас к духовному возрастанию, но если наш духовный взор ослабел, то все может послужить нашему обличению на Страшном Суде. Вера совершает откровение Смысла. Ею свершается феноменологическая революция: во внешнем мире вроде ничего не произошло, никаких новых событий, но все сместилось в моем восприятии мира, все обрело смысл. Так в итоге феномен веры собирает все смыслы и ступени в приятии Божественного Промысла.

Вера как волевое усилие к познанию Истины ведет к лицезрению Истины в ее благодатном самораскрытии нам. Но это созерцание не может продолжаться равно очевидно и интенсивно в нашей земной жизни. И поэтому от верующего требуется не только искусство взобраться на вершину, но и умение проложить путь от этой вершины к следующей - через долину, неизбежно их разделяющую (ибо "деятельность всегда предшествует созерцанию" [147] - всегда, в том числе и после того, как первое озарение осветило сердце).

У преп. Исаака в этой связи есть еще одно очень глубокое наблюдение. Продолжая свой разговор о двух видах веры (и "ведения"), Преподобный пишет: "Есть ведение, предшествующее вере, и есть ведение, порождаемое верою. Естественное ведение распознает добро и зло. Сею рассудительностью можно нам обрести путь Божий. /Затем вера ведет к делам покаяния, а оттуда дается человеку духовное ведение/, то есть ощущение тайн, которое рождает веру истинного созерцания. Но и не страх Божий рождает сие ведение. Ибо что не вложено в природу, то не может и родиться. Но ведение сие дается в дар деланию страха Божия" [148]. Страх Божий - благодатный дар, не человеческий, а Божий. Человек награждается за труд по стяжанию этого добра, за делание страха Божия, то есть за жизнь, которая при каждом шаге помнит о заповедях Творца.

Но теперь этот страх - это не тот испуг неожиданности, о котором мы говорили, формулируя принципы диалогической метафизики. Он проходит. Но всю жизнь христианского праведника сопровождает иной страх - страх утратить Бога. По изъяснению св. Климента Александрийского, "страх Божий, собственно, не боязнь Бога, а боязнь отпасть от Бога" [149]. Так же и для аввы Дорофея страх христианина - это страх оскорбить уже явленную и узнанную любовь Отца. А св. Григорий Нисский поясняет, что "блаженны плачущие" сказано не о тех, кто оплакивает потерю земных благ, и даже не о тех, кто просто оплакивает свои грехи. Речь идет о плаче души, которая встретила и полюбила Господа - и вдруг потеряла Его. [150] В ответ на этот страх, в ответ на действия, порождаемые им, благодать вновь и вновь возводит человека от первой веры ко второй. Совершенство веры даруется благодатью. Чтобы принять этот дар - вера должна провести человека путем подвига. Чтобы вести его этим путем, вере нужно согласие ума и совести. Значит, дело не в антиномиях "разума и веры".

Напротив, лишь при единстве ума, познания, воли, веры и любви может человек выйти из своего одиночества. "Вера воссиявает в душе от света благодати, свидетельством ума подкрепляет сердце, чтобы не колебалось оно в несомненности надежды, далекой от всякого сомнения. И вера сия обнаруживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны" [151]. Вера есть познание несомненного, но эта несомненность уловляется не рационально, а экзистенциально, опытом проживания обретенной истины. Религиозное познание совершается в динамике: волевым образом меняя себя и поле своего опыта, личность открывает предмет своей веры, чтобы затем веровать уже в силу очевидности, загоревшейся в собственном духовном опыте. Вера есть событие, в котором преодолевается пропасть между человеком и Творцом, и они входят друг во друга. Согласие на веру никак не есть простая восприимчивость. Это не пассивность, а действие.

Так мы можем разрешить еще одно видимое противоречие Священного Писания. Апостол Иаков пишет: "Не делами ли оправдался Авраам, возложив на жертвенник Исаака, сына своего" (Иак. 2, 21). А ап. Павел утверждает противоположное: "Верою Авраам принес в жертву Исаака" (Евр. 11, 17). Иаков говорит: "Подобно и Раав-блудница не делами ли оправдалась, принявши соглядатаев" (Иак. 2, 25). А Павел настаивает: "Верою Раав-блудница с миром принявши соглядатаев, не погибла с неверными" (Евр. 11, 31).

Это разноречие заставляет либо предположить наличие явной полемики Иакова с Павлом, либо помогает понять, что вера для священных авторов и есть дело. В свете всего нашего рассуждения очевидно второе: вера сама есть событие. Событие веры, растворенное в покаянном обороте, есть "та переменна ума, что делает видимое вновь проникаемым для невидимого" [152]

В конце концов мы приходим к тому, уже не философскому, а собственно богословскому определению веры, которое дал ап. Павел. Это ключевое определение веры мы встречаем в Послании ап. Павла к Евреям. "Есть же вера уповаемых извещение и вещей обличение невидимых",- говорит церковнославянский текст (Евр. 11, 1). По-русски: вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом.

По-гречески в Апостольском послании стоит - *ipostasis*, в латинском переводе - *substantia*. Славянский перевод, памятуя о том, что слово "ипостась" в патристической традиции понимается как "личность", предлагает слово "обличение", т.е. наделение ликом, проступание лика невидимого и ожидаемого. В современном экуменическом переводе Библии на французский язык интересующий нас стих из послания Павла переведен так: "Вера есть способ обладания тем, на что надеешься" [153]. На философский язык Павлово определение можно перевести как субстанцирование ожидаемого.

Чего ожидают христиане? Жизни будущего века, жизни в Боге. Она и осуществляется верою. Вера "доводит до несомненности в уповании" [154]. От "извещения уповаемых" рождается то бесстрашие, о котором говорит преп. Исаак Сирий. В вере человек лицом к лицу соприкасается с тайной будущей жизни. Если помнить онтологическую весомость Павлова определения, то будет понятно и то понимание веры, которое выражает преп. Максим Исповедник: "Вера есть ипостась вещей, превышающих ум" [155] Вера есть "алетейя" - непотаенное проступание Сути, есть реальное прикосновение к последней Святыне. Мы можем вспомнить здесь хайдеггеровский анализ Платонова учения о истине, а можем просто обратиться к тому же преп. Максиму: "Истина есть не подлежащее забвению" [156]. Эта суть, которая стоит за миром преходящих феноменов, и есть истина (алетейя), и к ней приводит человека вера.

Мир человека наполняется смыслом. Не случайно чудеса на церковном языке называются "знамениями" - обнаружениями смысла. Смысл есть нечто высшее, метафизическое по отношению к миру физики. А, по определению проф.

Н.Н.Фиолетова, "чудо - это действие высшего порядка бытия на низшие ступени его" [157]

Чудом человек распознает присутствие Бога в мире, в своей судьбе, в своем сердце [158]. Вера, утверждающая центр личной жизни в служении Богу, научается в суматохе различать нравственные ориентиры, проявленные мыслеволения Творца - "у совершенных чувства навьком приучены к различению добра и зла" (Евр. 5, 14).

А для ощущения живой жизни Церкви, наверно, нелишне заметить, что Символ веры начинается исповеданием догматической веры и кончается надеждой на веру созерцательную: "Чаю жизни будущего века"

Так, после долгих разъяснений, мы подошли к целокупной формуле православной гносеологии. Мы подошли к тем словам Христа, которые и вобрали в себя всю суть христианского восхождения к Истине: "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф. 5, 8).

ВЕРА И РАЗУМ

Теперь обратимся к рассмотрению отношений между верой и разумом. Ранее речь шла лишь о сопоставлении методологии классического сциентизма с путями духовного познания. Выявление их существенных отличий, однако, несколько не означает, что в пределах собственно богословия для рационального мышления нет места или что богословие отрицает значимость рационального духовного познания.

Принято считать, что классическая христианская постановка проблемы веры и разума принадлежит Тертуллиану. Тертуллиан действительно первый сформулировал пару "Афины-Иерусалим": "Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие

составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?" [159]
Однако в текстах Тертуллиана нет приписываемой ему знаменитой формулы "верую, ибо абсурдно". У него есть более пространное рассуждение: "Распят Сын Божий; не стыдно, потому что постыдно. И умер Сын Божий; оттого и заслуживает веры, что бессмысленно. И похороненный воскрес; несомненно, потому что невозможно" [160]

Никакой логософобии у Тертуллиана нет, и вести от него генеалогию лютеровской оценки разума как "потаскухи дьявола" можно лишь с крайними натяжками. Тексты Тертуллиана полны весьма высокими оценками разума: "Если бы в этих людях был Бог, следовательно, и разум... Бог все разумно предусмотрел... желает, чтобы люди всегда действовали разумно, с пониманием" [161]

Тем не менее псевдотертуллиановский тезис имеет и совершенно верный духовный смысл. Новизна Богочеловека была неместима и невыразима античной мыслью и ее философским инструментарием. Это столкновение могло разрешиться двумя способами: либо через отказ от нового опыта в познании Бога и человека ради комфорта старых философов (это путь христианских гностиков), либо через принятие нового опыта в его полноте, в его внутренней антиномичности и внешней абсурдности. Второй путь, избранный Церковью, означал жертву репутацией в глазах светских мыслителей. Позднее этот опыт начал осмысляться и выявлять свою рационализируемость. Приятие нового опыта стало призывом, обращенным к разуму: дорасти до его понимания.

"Верую, ибо абсурдно" - это не слепой прыжок в неизвестность. Это очевидность, которая еще не в силах осмыслить себя разумом. Но разум не есть весь я, и я оставляю его позади, как оставляют в тылу тяжелое вооружение, идя на разведку. Сначала нужно усилием воли, буквально "на зубах" вцепиться в плацдарм "на том берегу", и лишь затем туда можно подтягивать "тяжелую технику" аргументов и силлогизмов. Да, эта ситуация дискомфортна. Но выход из нее не в оставлении и забвении опыта веры, а в расширении его: "Пусть вера молится! Пусть испрашивает недостающего света!" [162]

Поскольку история Церкви, "рода Христова" (Деян. 17, 28) повторяется многими своими чертами в истории каждого обращения (своего рода "филогенез и онтогенез"), причину, по которой ранняя Церковь вступила в жесткий конфликт с интеллектуальной аристократией "Афин", можно пояснить рассказом Константина Леонтьева: "Образованному человеку борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная, ему точно так же, как и простому человеку, надо бороться со страстями и привычками, но сверх того ему нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению Церкви; нужно и столько великих мыслителей, ученых и поэтов, которых мнения и сочувствия ему так хорошо знакомы, тоже повергнуть к стопам Спасителя и Св. Отцов и, наконец, дойти до того, что даже и не колеблясь нимало находить, что какой-нибудь самый ограниченный приходский священник или самый грубый монах в основе мирозерцания своего ближе к истине, чем Шопенгауэр, Гегель, Милль или Прудон... (Надо лишь решиться и молиться о полной вере.) За эту таинственную чертой даже и гордость начнет помогать вере. "Что мне за дело до всех этих великих умов и великих открытий! Я у всех этих великих умов вижу их слабую сторону, вижу их противоречия друг другу, вижу их недостаточность. Может быть, они и умом ошибались, не веруя в церковь; математически не додумались, упустили из вида то и другое... И если уже нужно каждому ошибаться... мне отраднее и приятнее ошибаться вместе с Апостолами, с Иоанном Златоустом, с митрополитом Филаретом, с отцом Амвросием, с отцом Иеронимом Афонским, даже с этим лукавым и пьяным попом... чем вместе со Львом Толстым, с Лютером, Гартманом и Прудоном... Вот как гордость моего ума может привести ко смирению перед церковью. Буду же верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе" [163]

Суждение насчет "гордости ума" оставим на совести Леонтьева, а по сути это верно - есть свои, интеллектуальные страсти, и без умной же аскетики человек не войдет в то Царство, в которое надеющемуся на свое (интеллектуальное)

богатство войти труднее, чем верблюду пройти сквозь игольное ушко. В этом - и только в этом - смысле можно сказать, что истины веры "противорассудочны". Они противостоят не разуму, а страстной одержимости рассудком, слепой уверенности, что все на свете соразмерено лично со мною и моими интеллектуальными способностями. К вере можно прийти только через преодоление этой страсти (опять же - как и любой другой). И поскольку мы помним, что путь от страстной целокупности к духовному целомудрию лежит через период распада, мы можем согласиться с признанием о. Павла Флоренского: "Как подойти к Истине? Не знаем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности". Замечу, впрочем, что сама романтика антиномизма и антирациональности, вдохновлявшая о. Павла, мне не представляется близкой.

В Акафисте Божией Матери есть такое обращение к Ней: Свет неизреченно родившая, а еже како ни одинаго же научившая". "Почему?" - спрашивает митр. Вениамин. "Потому что и для Нее самой это было фактом истины - но превышающим даже ее познание" [164]

Значит, не "фанатизм" веры противостоит "ясности и отчетливости" рассудка, а опыт сердца противостоит рассудочным схемам.

О месте разума в познании очень точно сказал св. Феофан Затворник: "Мы сами в себе носим готового ересеначальника и кователя всякой лжи - наш разум.

Поддайся только ему - и он заведет не знать куда. Только и слышишь: того требует разум, дайте разумное воззрение, разумное убеждение, разумную веру. Если верна пословица: что у кого болит, тот о том и говорит, то разум есть болезнь нынешнего времени. Хорошо, что ищут разумности. Но то не хорошо, что ищут ее в одном разуме человеческом. Сей разум хотят сделать всемирным наставником - царем истины. Непонятно, откуда ему такая честь? Когда родится человек на свет, ничего не знает; ни одной вещи назвать даже не умеет сам, всему учится; а как только стал на ноги, еще не вступив в совершеннолетие, начинает надыматься и твердить: я, да разум у меня, все рассудим и порешим сами собою. Разум точно есть великий дар Божий, но, даруя его нам, Бог не поставил его источником истины, а только приемником ее. Не сказал Он нам: вот вам разум, его слушайте, и как научит вас, так и поступайте; а что сделал? создав человека с разумом, тотчас явился ему и стал учить его истине. Разум есть способность познавать истину; но сама истина не в нем, а должна быть преподаана ему со вне. Кем же как не Богом - источником бытия и истинного ведения! Так вот, братия, когда в вас как червь некий зашевелится позыв на излишнюю разумничность и разум, надымаясь, ползет на учительскую кафедру, сведите его с сей высоты как самозванца и, посадив на ученическую скамью, скажите: твое дело слушать, а не учительствовать" [165] Итак, как не можем мы утверждать, что глаз есть истина или источник истины или что глаз есть последняя реальность, ибо глаз лишь усматривает реальность или истину, которая внеположна по отношению к нему, так и разум призван созерцать истину, а не создавать ее.

Вообще же антиномия разума и веры не формулировалась на Востоке. Она стала предметом специальных штудий лишь на христианском Западе. В частности, это связано с тем, что "нус" Востока не тождествен "рацио" Запада: это способность умного видения, созерцания ноэм, а не способность к аналитической дедукции: синтез, а не анализ, собирание, а не расчленение. В восточно-патристической терминологии ум означает способность созерцать смыслы (чтобы предложить их сердцу как предмет возможного стремления). Когда же ум смотрит на Высшее Бытие - то он вполне может быть понят как "дух". По наблюдению о. Иоанна Мейендорфа, в трихотомии Павла (дух-душа-тело) "под влиянием Оригена Отцы IV века и последующие византийские авторы заменили слово "дух" словом "ум" [166]. Вот, например, характерное выражение св. Григория Богослова: "Поелику, как гадаю сам и как слышу от мудрых, душа есть Божественная некая струя, и приходит к нам свыше или вся, или властитель и правитель ее - ум, то у ней одно дело единственное естественное ей - парить горе, вступать в общение с Богом" [167]

. Это означает, что для византийской мысли в слове "ум" сохранялись те смыслы, которые усматриваемы в слове "дух".

В этом случае, понятно, невозможно ставить вопрос о том, как и почему запросы ума входят в противоречие с требованиями духа, почему ум конфликтует с верой. Вот что говорит о разуме св. Иустин Философ: "Разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела усматривает истинное: или он есть созерцание истинного без посредства тела, или он есть само истинное, которое созерцается" [168]. Это - тройственное определение разума как инструмента ("которым усматривается"), процесса ("разум есть созерцание") и Объекта познания ("которое созерцается").

Вообще можно заметить, что, начиная от св. Иустина, отношение к разуму, к образованию и к светской мудрости в церковной среде зависело в основном от того - откуда пришел в Церковь сам проповедник. Монахи, вышедшие из не книжных кругов, и в Церкви по большей части сохраняли свой характер и советовали сторониться книг. Люди, чей путь в Церковь и к епископству лежал через университет, имели опыт безопасного обращения с "внешней мудростью" и выражали надежду, что и ученики их смогут столь же успешно пройти через испытание светским образованием и вынесут из него лучшее. При сопоставлении разноречящих суждений двух равно почитаемых Святых по одному и тому же вопросу естественно было бы отдавать предпочтение тому из них, кто лучше знает предмет разговора, кто изнутри изучил его. Поэтому можно сказать, что церковная позиция по отношению к науке, образованию, разуму и светской культуре была выражена не Отцами пустыни, а апологетами и епископами, учителями Церкви - теми, кто, оставаясь в миру, в миру и проповедовал Евангелие. Если мы рассмотрим ее, то убедимся, что "христианство не обязывает быть глупым" [169]. Простота сердца в нем нужна - но простота ума нежелательна. Нищета ума никак не тождественна богатству веры. "Гносеомахия" (это определение соответствующему внутрицерковному течению дал о. Георгий Флоровский) никак не уполномочена представлять полноту церковной мысли.

Св. Григорий Богослов, воспитанник Афинского университета, говорит, что "по худому разумению" многие из христиан гнушаются внешней учености как опасной [170] "Не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые; а напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обвинения в невежестве" [171]

Резкость слов св. Григория оправданна - уже в его время появились люди, которых о. Иоанн Мейендорф называл "коллекционерами ересей" [172] Св. Григорию приходилось выслушивать резкости от монахов. "Некоторые из числа чрез меру у нас православных" [173] укоряли Святого и за то, что он пишет стихами, и за то, что говорит красиво, и за то, что цитирует языческих авторов.

В своих письмах св. Григорий действительно едва ли не чаще приводит цитаты из языческих авторов, чем из Писания [174] Его позиция проста: "Хвалю сказавшего это, хотя он не наш" [175]. Ему чужда позиция тех, кто полагает, "будто бы эллинская словесность принадлежит язычеству, а не языку" [176]. А потому - "Да разделят со мною мое негодование все любители словесности, занимающиеся ею как своим делом, люди, к числу которых и я не откажусь принадлежать" [177].

Как видим, св. Григорий здесь называет себя филологом.

В ответ обскурантистам Учитель Церкви говорит весьма резко: "И ты, ревнитель строгости, нахмуривающий брови и самоуглубляющийся в себя, разве не подкладываешь сладостей в кушанье? За что же осуждаешь мою речь, дела ближнего измеряя своею мерой? Не сходятся между собою пределы Мидян и Фригиан; не одинаков полет у галок и орлов" [178]. Не менее характерное место есть в послании св. Григория об Ироне - профессиональном преподавателе философии, принявшем христианство. У учителей философии была своя "форма одежды" (плащ киника и нестриженные длинные волосы), а поскольку в большинстве своем они были язычниками и преподавали учения античных (то есть языческих) мыслителей, то естественно, что для христиан четвертого века встретить человека с длинными

волосами в церкви было столь же подозрительно и необычно, как в наше время встретить там же человека с голубыми погонами. Чтобы защитить новообратившегося проповедника от нападков, св. Григорий пишет: "Он пристыжает высокомерие киников сходством наружности, а малоосмысленность некоторых из наших - новостью одевания и доказывает собою, что благочестие состоит не в маловажных вещах, а любомудрие - не в угрюмости, но в твердости души, в чистоте ума и в искренней склонности к добру. А при сем можно иметь и наружность какую угодно, и обращение с кем угодно" [179]

Конечно, друг св. Григория - св. Василий Великий - занимает схожую позицию. Он не считает постыдным перенимать знания у язычников и признаваться в этом: "Надобно учиться не стыдясь, учить не скупясь: и если что узнал от другого, не скрывать сего, уподобляясь женщинам, которые подкидывают незаконнорожденных детей, но с признательностью объявлять, кто отец слова" [180]

И это не было модернизмом. В IV в. новшеством было как раз монашество. Сегодня ставшее знаменем консерватизма, само монашество пришло в жизнь Церкви как неслыханный и подозрительный модернизм. История Церкви помнит, каким подозрительным было отношение иерархии к первым монашеским общинам в IV в. По сути, лишь Василий Великий "приручил" монахов [181]

А вот слова Василия и Григория опирались на уже сложившуюся к тому времени святоотеческую традицию.

Уже упоминавшийся нами св. Иустин Философ говорил, что "все, что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам, христианам" [182]. Христиане должны вернуть Христу то, что Христом же было открыто древним людям: "Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова" [183]

По представлению св. Климента Александрийского, "Господь благоденствия свои распространил согласно способностям каждого, греков и варваров; одним Он дал закон, другим - философию" [184] "Философия была нужна грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог - источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Завете, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была детоводителем эллинизма ко Христу - тем же, чем Закон для иудеев. Таким образом, философия была предуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе" [185]

И после великих каппадокийцев их готовность к диалогу, берущему лучшее из мира "внешней мудрости", находила себе святых продолжателей. Так, Блаженный Иероним сравнивает языческую мудрость с пленницей: "Что же удивительного, если и я за прелесть выражения и красоту членов хочу сделать светскую мудрость из рабыни и пленницы израильтянкою, отрезаю или отсекаю все мертвое у ней - идолопоклонство, сластолюбие, заблуждение, разврат - и соединившись с чистейшим ее телом, рождаю от нее детей Господу Саваофу" [186]

Классическую формулу отношения православного богословия к языческой философии дал св. Григорий Палама: "Мы никому не мешаем знакомиться со светской образованностью, если он этого желает, разве только он воспринял монашескую жизнь. Но мы никому не советуем предаваться ей до конца и совершенно запрещаем ожидать от нее какой бы то ни было точности в познании Бога" [187]

Позиция христиан по отношению к миру внешней мудрости ясна: "Все мне позволено, но не все полезно". При всяком соприкосновении с внешним миром стоит озадачить себя вопросом: что это прикосновение привнесет в мою душу? И если нам "не дано предугадать, как слово наше отзовется", то, во всяком случае, мы можем предвидеть, как отзовется в нас то или иное слово, которое предлагают вложить в наш слух. Нетрудно догадаться, что после просмотра эротической передачи молодому человеку предстоит беспокойная ночь. Не нужно

быть пророком, чтобы предсказать, что с митинга я вернусь с менее мирным и менее человеколюбивым настроением, чем пошел на него. И не надо дожидаться ангела с небес, чтобы понять, что увлеченность чтением книг (даже богословских) может отодвинуть душу от живого Бога, может охладить молитву, ибо в своем разрастании это увлечение (как и всякое иное) может занять то место и в сердце и в распорядке дня, где должна первенствовать молитва как живое обращение к Богу на "Ты".

Научное исследование мира хорошо - но не само по себе. В своей автономности оно разрушительно. Мир - символ Бога. Если исследуя его, человек забыл, Кто стоит за книгой Природы, неизбежна серьезная ошибка в грамматике бытия.

Карсавин это поясняет так: "На таверне висит вывеска - лилия. Она указывает на продающееся в таверне вино. Не дураком ли будет тот, кто вместо того, чтобы зайти за вином в таверну, станет его искать около вывески, на улице?" [188]

В этом же контексте понятны и слова св. Феофана Затворника: "Но вопрос все еще остается нерешенным: так как же можно читать иное что, кроме духовного? Сквозь зубы говорю вам, чуть слышно: пожалуй, можно - только немного и не без разбора" [189] Тут надо трезво наблюдать за собой - как бы не "занавозить свою чистую головку" [190]

Если же надлежащие меры духовной безопасности соблюдаются - "люби Бога и делай что хочешь". Христианство требует гармонии духовной работы и работы разума, гармонии духовного познания и светской культуры, а не отсечения всего внебиблейского. Потому и сказал величайший для русского богословия авторитет - митр. Филарет (Дроздов): "Вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством" [191]

Последние слова московского Святителя очень схожи с позицией Эразма Роттердамского, вопрошавшего протестантских сторонников принципа "sola scriptura": "Вы спрашиваете, зачем нужна философия для изучения Писания? Отвечаю: А зачем нужно для этого невежество?" [192] Если теперь эти принципы мы перенесем на обсуждение отношений между верой и знанием, то увидим, что и здесь восточные Отцы не видели повода для конфликта. "Неукоризненно ведение, но выше его вера. Если укорим, то не самое ведение укорим", - говорит преп. Исаак Сирий [193]. Так что "необходимо категорически утверждать, что учение о вере без знания не имеет никакого отношения ни к классическому христианству, ни к средним векам в частности, - полемизирует с идеологией сциентизма А.Ф.Лосев. - Никакой живой религии это вообще не свойственно. Надо бороться против векового обмана и клеветы, возводимой на христианство и на средневековые либерально-гуманистическими мыслителями. Колоссальная по своей глубине, широте, тонкости и напряженности антично-средневековая диалектика, пред которой меркнут Фихте, Шеллинг и Гегель, объявлена раз навсегда бесплодной метафизикой, "мистическим туманом", "тьмой" и "невежеством". Слепление новой рационалистической верой не видит, что и священные книги, и богословские труды всех отцов Церкви полны учений о свете, об уме и разуме, о просвещении, о слове, об идее и т.д." [194]

Приведенные выше суждения Отцов способны, кроме того, подкрепить слова П.Фейерабенда: "В отличие от науки церковь во всяком случае изучала другие системы верований" [195]. Фейерабэнд отказ науки последних двух столетий от допущения вненаучных путей соприкосновения с истиной называл "научным шовинизмом" [196]. Именно эти сциентистские манипуляции и вызвали резкую реакцию св. Феофана Затворника: "науки нет, а есть ученые, которые вертят наукою как хотят" [197]. По сути же непреодолимого противоречия веры и знания здесь нет - доводы сердца вполне могут быть согласованы с доводами разума, если последний согласится считать внутреннюю природу человека не менее важным источником опыта, чем мир внешний. Это вполне разумная позиция Церкви, и мы можем лишь сказать словами Хомякова: "Церковь имеет то удивительное свойство, что она всегда рациональнее человеческого рационализма" [198]

Если какое-то знание получено нерациональным, нетехнологичным путем, это не значит, что оно не может быть рационализировано позднее. История

догматического богословия Церкви как раз и есть история сдвигания границ рационализируемости содержания веры, причем само это сдвигание происходит в поле одного и того же изначально данного в откровении опыта. Так, в Ветхом Завете следы рационализации веры практически минимальны, можно прочесть весь Ветхий Завет и не встретить каких-либо следов сознательного и явного употребления логического инструментария, в частности дефиниций. Предмет рассмотрения уясняется путем использования различного рода метафор, уподоблений, притчей.

Эта традиция была продолжена и в Новом Завете. Исключение можно сделать, пожалуй, только для Послания Павла к Евреям, которое, как неоднократно отмечалось, отличается от всего новозаветного корпуса своей четко выраженной приверженностью греческим канонам и нормам построения текста.

Однако богатство конкретного религиозного переживания, открывшегося в опыте Нового Завета, неудержимо влекло к возможно более полному и точному осмыслению его в истинах точного догматического богословия. Поскольку христианская вера очевидно парадоксальна по сравнению с установками обыденного опыта - отказ от любых форм выработки "правила веры" привел бы к полному волюнтаризму в богословии. Любой ересиарх, выпущенный на просторы фантазии первой же "антиномией" Евангелия, мог породить самые абсурдные метафизические системы [199]

Именно отказ христиан от безусловного следования нормам античной рациональности требовал выработки новых форм богословской логики. Это было нужно не для учебных нужд и не для удовлетворения любознательности - без новой рационализации не выжила бы сама Церковь, в клочья раздираемая "учителями" и "пророками".

Опасность упрощенного, ложного понимания содержания веры порождает острую потребность в точном и ясном фиксировании нюансов евангельской проповеди. И здесь возможности метафорического мышления уже недостаточны. Оно должно быть дополнено средствами интеллектуально-рациональной фиксации содержания проговариваемого опыта. В конце концов Церковь справилась с новой задачей и нашла рациональные каноны богословской логики. Появились теология и религиозная философия, совмещающие стремление к онтологической цели с использованием логических средств.

Почти на каждой странице сочинения Иоанна Дамаскина или Максима Исповедника мы встречаемся со строгими формальными дефинициями, а мысль строится как логически строгое, последовательное движение от одной дефиниции к другой.

Многих средневековых богословов можно упрекнуть не в недостаточном внимании к нормам рациональности своего времени, а скорее в противоположном - чрезмерно педантичном и скрупулезном следовании этим нормам [200]

В результате получилась парадоксальная ситуация. Она связана с тем, что выводы разума общеобязательны, тогда как вера - дело личного выбора. "И все же религии, этой манифестации воли, удавалось на пути ее исторического развития добиваться такого единодушия, такой соборности, каких фактически не знает и сама наука" [201]

Слова Церкви лишь до тех пор кажутся глухим скопищем непонятных парадоксов, пока человек не обрел опыта, о котором и говорят эти слова. Но ведь и терминология квантовой механики вполне абсурдна для человека, далекого от жизни в мире профессиональной физики. Так и все образы о душе понятны только тогда, когда то, о чем они говорят, уже пробудилось.

Вера апеллирует к опыту, а не к безмыслию. Если бы этого опыта у человека не было, а человек ограничился бы "только логикой христианского вероучения, то он и пришел бы только к сознанию его непостижимости или просто немыслимости. А если бы он остановился только на мысли об этой непостижимости, то он и нашел бы в этой мысли основание не для своей веры, а для своего неверия" [202]

Вера выступает здесь как особый способ гносеологического предвосхищения, задающий направление процессу познания - и в определенной перспективе вера (по крайней мере в некоторых ее функциях) становится неотличимой от разума (в той

мере, в какой он сливается с мудростью). Так, в средневековой культуре бытовало такое определение разума, которое позволяло снять все те противопоставления разума и веры, о которых шла речь у нас выше в связи с новоевропейскими их интерпретациями: "Разум - верное определение целей, равно как и средств их достижения" [203]

Это вполне близко к тому пониманию веры, с которым мы работали в первой, философской части нашего исследования: вера как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни.

Сам опыт, открываемый вере, не может быть противоречив. Противоречия могут обнаруживаться лишь в наших интерпретациях опыта. Значит, научно доказывать можно не восприятия, а наши суждения о фактах. Конфликт возникает только тогда, когда человек, вообще не прикоснувшийся к фактам духовной жизни, строит свою теорию об их отсутствии и эту теорию распространяет на других людей, принося их жизненный и личный опыт в жертву своей теории.

"Антиномии веры и знания", таким образом, порождаются одним маленьким людским недостатком, который подметил Честертон у одного своего героя: "У лорда Айвивуда был недостаток, свойственный многим людям, узнавшим мир из книг, - он не подозревал, что не только можно, но и нужно что-то узнать иначе" [204]

Вера в тех онтологических и сотериологических измерениях, о которых шла речь выше, и дает возможность этого "иначе". При этом она не противоречит истинам разума, но - восполняет их. В этом смысле и вхождение христианства в мир античной культуры, и его возвращение в мир после "эпохи Просвещения" подобно самой научной революции.

В науке "революционный переворот" означает не отказ от прежних взглядов, а указание на границы их применимости к реальности [205]. На эти же границы указывает и опыт веры.

У разума все же есть пределы, связанные с тем, что он дает лишь знание о чем-то, которое отнюдь не тождественно самому объекту познания. Как бы ясно ни двигалась мысль человека - преодоление конечных экзистенциальных пределов ей не под силу. Сколь бы отчетливо ни было рассуждение человека - человек остается только человеком и как таковой не получает участия в ином Бытии. То движение души, которое дарует человеку возможность причастия к Другому, на языке богословия называется верой.

Кьеркегор имел полное право поставить Декартову "сомнению" [206] вопрос:

"Разве Декарт, подобно Христу на кресте, снял для нас все проблемы?" [207]

Через 4 года после кончины Декарта - и тоже ноябрьской ночью - переживет свое сомнение Паскаль.

Главная разница между сомнениями Паскаля и Декарта в том, что Декарт занимался своим методическим сомнением, сидя в кресле, а Паскаль, по собственному признанию, до и после сочинения своего "пари" стоял на коленях [208]. И он скажет картезианству: а какая может быть именно польза от cogito, если само бытие человека столь ненадежно?

Итог нашего рассуждения о взаимоотношениях веры и разума, науки и религии можно подвести словами Тридентского собора: "Кто скажет, что согласие на христианскую веру не свободно, а с необходимостью вызывается доводами человеческого разума, да будет анафема!" Но: "Кто скажет, что человеческий разум настолько независим, что не может ему быть от Бога повеления верить, да будет анафема!" [209]

[1] Анализ этого процесса см.: Гальцева Р.А. Утопический замысел в европейской философии: попытка мышления обосновать бытие. // Социокультурные утопии XX века. Вып. 3. М., ИНИОН, 1985.

[2] Рацингер Й. Введение в христианство. Брюссель, 1988. С. 28.

[3] Шелер Макс. О социологии позитивной науки. // Социс. # 4, 1985. С. 164.

[4] Рацингер Й. Введение в христианство. С. 27.

- [5] Г те И. В. Фауст, Сочинения в 8-ми тт., М., 1976, Т. 2. С. 418. Однако сам Г те не сочувствует этому духу тотальной конструируемости.
- [6] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 239.
- [7] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 78.
- [8] Честертон Г. Шар и крест. // Приключения'90. М., 1990. С. 286.
- [9] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 73.
- [10] Андрей Белый, имевший возможность изнутри наблюдать методы работы неокантианской философии, так описывал лидера этой школы Г.Когена (по другой версии - Б.А.Фохта):
 Уж год таскается за мной
 Повсюду марбургский философ.
 Мой ум он топит в мгле ночной
 Метафизических вопросов...
 На робкий роковой вопрос
 Ответствует философ этот,
 Почесывая бледный нос:
 Что истина, что правда... - метод.
 Жизнь, - шепчет он, остановясь
 Среди зеленеющих могил, -
 Метафизическая связь
 Трансцендентальных предпосылок.
 Андрей Белый заставляет философа произнести последнюю сентенцию в Новодевичьем монастыре, т.е. над могилой Владимира Соловьева, автора "Критики отвлеченных начал", которому в ответ остается, похоже, лишь перевернуться в гробу.
- [11] В космических масштабах коммунистического утопизма можно убедиться из повестей Андрея Платонова. Но чтобы не углубляться в археологические дали истории марксистско-ленинской философии, приведу из вполне недавней книги цитату, трактующую свободу как эксплуатацию реальности: "Энгельс подчеркивает, что свобода обретает реальный смысл только тогда, когда человек, опираясь на знание, подчиняет своим интересам соответствующие объекты, связи и отношения действительности". Марксистская философия в XIX веке. Кн. 2. М., 1979. С. 61.
- [12] Преп. Исаак Сирий. Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 174-176. Сам текст преп. Исаака мы приведем и подробнее рассмотрим ниже.
- [13] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 224.
- [14] Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 3.
- [15] Ортега-и-Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия. // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 237.
- [16] Рацингер Й. Введение в христианство. С. 38.
- [17] Г те И. В. Фауст, Сочинения в 8-ми тт. М., 1976, Т. 2. С. 42.
- [18] Житие старца Серафима Саровской пустыни иеромонаха пустынножителя и затворника. Муром, 1893. С. 283.
- [19] Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 135, 137.
- [20] Там же. С. 117. Однако заметим, что одно из самых ярких определений Откровения (по крайней мере эстетического) дал... Винни-Пух. В ответ на предложение Пятачка сочинить песенку, Винни-Пух сказал про себя: "Но это не так просто. Ведь поэзия это не такая вещь, которую вы находите, это вещь, которая находит вас. И все, что вы можете сделать, это пойти туда, где вас могут найти".
- [21] Свящ. Анатолий Жураковский. Материалы к житию. Париж, 1984. С. 84-85.
- [22] Франк С.Л. С нами Бог. Париж. 1964. С. 97. Ср. восклицание Марины Цветаевой: "Бог! Ты не умер - значит, я жива!"
- [23] Лосский В.Н. Догматическое богословие // Богословские труды. # 8. М., 1972. С. 207.
- [24] Бердяев это называл "томистской эйфорией" (См. Гальцева Р.А. Sub specie

- finis. К судьбе одной религиозно-эстетической утопии. // Социокультурные утопии XX века. М., ИНИОН. 1979. С. 199). Еще он признавался, что если бы до конца прочитал "Сумму теологии", то, наверно, стал бы неверующим...
- [25] Именно этого не смог вынести и понять Лев Толстой. В "Исповеди" он рассказывает, что, решив уйти из Церкви, он, однако, напоследок попробовал еще раз пожить по всем церковным правилам. Он честно говел, ходил на службы, вычитывал молитвы... Сердце осталось глухо. Встреча не состоялась. Раздосадованный такой "необязательностью" Господа, Толстой ушел в безликий и бездиалогичный мир пантеизма.
- [26] Гвардини Р. О Боге Живом. Брюссель, 1972. С. 51.
- [27] Свящ. Павел Флоренский. Философия культа. // Богословские труды. Сб. 17. М., 1976. С. 88.
- [28] Цит. по: Архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 149.
- [29] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 404.
- [30] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 200.
- [31] Преп. Исаак Сирий. Творения. С. 459.
- [32] Цит. по: Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 89.
- [33] См. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (Раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 51.
- [34] О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 193.
- [35] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974. С. 71.
- [36] Отец Алексей Мечев, Воспоминания. Париж, 1989. С. 18.
- [37] М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 91.
- [38] Там же, С. 95.
- [39] Там же, С. 12.
- [40] Там же, С. 112.
- [41] Там же, С. 109, 112.
- [42] См.: Рацингер Й. Введение в христианство. С. 38.
- [43] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. С. 82.
- [44] Для сравнения приведем две возможные реакции на одну обыденную информацию. Скажем, я знаю, что завтра решающий матч "Спартака". Поскольку я не являюсь болельщиком, услышанная случайно информация будет покоиться на окраине моего сознания, нисколько не задевая мои жизненные планы. Но совершенно иначе будет реагировать фанат, который лишь по забывчивости не знал, что завтра матч его любимой команды. Случайно услышанная фраза сразу встанет в центр его сознания и воли, и самым решительным образом перекроит все его планы на ближайший день: он будет искать билет, отменит одни встречи и будет созваниваться с другими своими единоверцами. Его действия будут определяться тем, что он не просто проинформирован о завтрашнем матче, но еще и верит в победу своей команды и желает ее.
- [45] Понятно, что человек, не желающий относить к себе те нравственные императивы, о присутствии которых в христианстве он догадывается, будет отрицать любые доказательства в пользу веры и верить самым поверхностным доводам - против нее. Не лишне вспомнить в этой связи знаменитую острогу Мальбранша, предположившего, что если бы признание научных истин сопровождалось нравственными обязательствами, то и Пифагорова теорема сделалась бы предметом сомнений.
- [46] "Религия не всегда утешение, во многих случаях она тяжелое иго, но кто истинно уверовал, тот с этим игом уже ни за что не расстанется!" - К.Леонтьев. Избранные письма. СПб., 1993. С. 588.
- [47] Цит.: Фудель С.И. У стен Церкви. // Надежда. Христианское чтение. Вып. 2. С. 305.
- [48] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Бр., 1974. С. 71.
- [49] Зелинский В. Место обитания Твоего. Выбор. #1. М., 1987. С. 20.

- [50] Франк С.Л. С нами Бог. С. 80.
- [51] Кьеркегор С. Страх и трепет. Л., 1991. С. 29.
- [52] Добротолюбие. Т. 3. Гл. 41. Джорданвилль, 1965. С. 279.
- [53] Леонтьев К. Избранные письма. СПб., 1993. С. 515.
- [54] Г те И. В. Фауст. С. 23.
- [55] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 386.
- [56] Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Бр., 1974. С. 71.
- [57] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 469.
- [58] Св. Иоанн Златоуст. Твор. Т. 2, кн.1. СПб., 1896. С. 324.
- [59] Преп. Исаак Сирий. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 378.
- [60] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 313.
- [61] Митр. Вениамин (Федченков). Божии люди. М., 1991. С. 109.
- [62] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. 30, 4.
- [63] У св. Григория Нисского (в "Жизни Моисея") есть объяснение, почему Моисею не было дано увидеть лицо Бога, а только "задняя" Его: "Человек должен идти за Богом, следовать Ему и уподобляться Ему. Стоять же лицом к лицу - значит идти навстречу Богу, то есть в противоположном движении, наперекор Богу. Вопреки добродетели смотрит порок, наперекор любви может двигаться лишь ненависть..." - Св. Григорий Нисский. Творения. Ч.1. М., 1861. С. 353-354. Несомненно, впрочем, что этот образ носит достаточно частный характер и не может описать все Встречи Бога и человека.
- [64] Св. Климент Александрийский. Строматы, 2, 6.
- [65] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С.109.
- [66] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 40.
- [67] Только змеи сбрасывают кожу, Мы меняем души, не тела... - Н. Гумилев.
- [68] Μετανοία - греческое слово, переведенное русским "покаяние", буквально означает "перемена ума". Речь идет о перемене стремлений человека, его ценностных ориентаций.
- [69] "По-настоящему видеть можно только сердцем, главное невидимо для глаз", - говорил Маленький Принц.
- [70] Г те И. В. Указ. соч. С. 23.
- [71] Цит.: Рацингер Й. Введение в христианство. Бр., 1988. С. 129.
- [72] Карсавин Л.П. О сомнении, науке и вере. // Логос, # 46. Брюссель-Москва, 1988. С. 178 и 165.
- [73] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 36.
- [74] Бахтин М.М. Философия поступка. // Философия и социология науки и техники. 1984-1985. М., 1986. С. 89 и 159.
- [75] Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 168.
- [76] Тютчев Ф.И.
- [77] Арх. Феодор Поздеевский. Смысл христианского подвига. ТСЛ., 1911. С. 57.
- [78] Соловьев В.С. Оправдание добра. Собр. соч. в 2-х томах. Т.1. С. 115.
- [79] Там же, С. 215.
- [80] Там же, С. 151.
- [81] См.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 36.
- [82] Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 2. С. 95.
- [83] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 101.
- [84] Св. Григорий Богослов. Стихи о себе самом. // Творения. СПб., б.г. Т. 2. С. 62.
- [85] Хоружий С.С. Указ. соч. С. 30.
- [86] Иоанн Златоуст. Беседа 30 на 1 Кор.
- [87] "Похоти противостоит любовь к Богу". Преп. Максим Исповедник. Творения. Т.1. М., 1993, С. 142.
- [88] Преп. Петр Дамаскин. Книга 2, 18.
- [89] Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Серг. Посад, 1908. С. 229 и 256.
- [90] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С. 218.
- [91] Св. Нонн, еп. Илиопольский, "пристально и долго смотрел на

- блудницу-язычницу, шедшую мимо храма, пока не скрылась она из глаз, и потом, обратившись к епископам, сказал: "Разве не понравилась вам красота той женщины?" Они не отвечали. Плача, он снова спросил епископов: "Разве не усладились вы видом красоты ее?" Они молчали. Нонн сказал: "Поистине многому я научился от нее: ибо женщину сию Господь поставит на Страшном суде и ею осудит нас". И пояснил, что как она так заботится о внешности, так и мы не заботимся о нашем небесном Женихе. "Господи! Да не погибнет такая красота в разврате, но обрати ее!", - взмолился Святитель. (Четьи Минеи, 8 окт. Житие св. Пелагии).
- [92] Горичева Татьяна. Взыскание погибших. // Логос. Брюссель-Москва, # 41-44. 1984. С. 80.
- [93] Алфеева В. Джвари. // Новый мир, 1989, # 7. С. 15.
- [94] Сент-Экзюпери А. де. Военные записки. М., 1986. С. 192.
- [95] Может быть, поэтому, кстати, существует давно замеченная связь между творчеством и аскетикой (даже чисто мирской): "Секс ни к чему не ведет. Он не безнравствен, он бесплоден. Им можно заниматься, пока не захочешь творить. Но совершенствоваться может лишь личность целомудренная". А. Камю. Записные книжки. // Камю А. Творчество и свобода. М., Радуга. 1990. С. 58.
- [96] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 260.
- [97] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 2. М., 1898. С. 168.
- [98] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 1. М., 1898. С. 20.
- [99] Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880. С. 176.
- [100] Неологизм св. Феофана, выражающий проникновение страсти в сердце человека, все большую и большую подчиненность человека овладевающей им страсти.
- [101] Достоевский Ф.М. Бесы. ПСС. С. 209.
- [102] Шестов Л. Умозрение и откровение. П., 1964. С. 146.
- [103] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 103.
- [104] Там же.
- [105] Тростников В. Н. Письма о болезни и исцелении. // Русское возрождение, # 18, 1982. С. 101.
- [106] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 104.
- [107] Напомним: по мысли К.Поппера, научная теория должна предлагать не только пути своей верификации (подтверждения и проверки), но и своей фальсификации, то есть опровержения. Она должна предусмотреть и указать, при каких условиях теория согласится считать себя ложной. Иными словами, выдвигая теорию, я должен объяснить, что, если декларируемый мною фактор не проявит себя в ходе специально построенной определенным образом проверки, гипотеза должна быть снята.
- [108] Шестов Л.И. На весах Иова. С. 146.
- [109] Письма иг. Никона. // Вестник РХД, #152. С. 237
- [110] Вскоре после моего поступления в семинарию в Лавру приехал мой знакомый батюшка, который, собственно, был первым священником, благословившим меня на поступление в духовную школу. Во время беседы он мне дал весьма полезный совет. "Понимаешь, - сказал он, - самое разрушительное искушение в жизни семинариста - это осуждение.

Не осуждай своих одноклассников, преподавателей, монахов... Ты же теперь человек богословски грамотный. Ты знаешь, кто показывает нам грехи ближних и старается искушить нас. Так вот, как только он высунется из-за левого плеча и начнет тебе показывать: "Во-он, смотри, что Иван делает", - ты обернись к нему самому и скажи: "А твое какое дело?!"

[111] Цит. по: Великовский С.И. В поисках утраченного смысла. М., 1979. С. 44.

[112] О. П.Флоренский. О надгробном слове о. Алексия Мечева. // Отец Алексий Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж. 1970. С. 376.

- [113] Зелинский В. Место обитания Твоего. // Выбор. #1. М., 1987. С. 14.
- [114] Цит. по: Мережковский Д.С. Испанские мистики. Брюссель, 1988. С. 242.
- [115] Св. Феофан Затворник. Письма. Вып. 1. М., 1898. С. 226; и Св. Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 149.
- [116] Цит. по: Бунин И. Освобождение Толстого. // И.А.Бунин. Собр. соч., Т. 9. М., 1967. С. 129.
- [117] Преп. Исаак Сириин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 357.
- [118] Преп. Исаак Сириин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 191.
- [119] Ильин И.А. Пути духовного обновления. 1962. С. 23.
- [120] Св. Кирилл Иерусалимский. Творения. М., 1855. С. 79-80.
- [121] Св. Григорий Богослов. Творения. СПб., б.г. Т. 2. Стихотворение о Промысле. С. 128.
- [122] Преп. Исаак Сириин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 574-575.
- [123] Там же, С. 191.
- [124] Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. С. 147.
- [125] Преп. Исаак Сириин. Указ. соч. С. 574.
- [126] К сожалению, именно так понимают эти евангельские места многочисленные протестантские секты. В своих брошюрах и листовках они уверяют, что день спасения - это есть день, в который читатель в заранее предусмотренном месте подпишет свое имя: "Я, имярек, признаю Тебя, Господи, моим личным Спасителем".
- [127] Цит. по: Дондейн А. Указ. соч. С. 200.
- [128] Ильин И.А. Путь духовного обновления. М., 1962. С. 23.
- [129] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 471.
- [130] Преп. Симеон Новый Богослов. Гимны. Серг. Посад, 1916. С. 41.
- [131] Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 99.
- [132] Преп. Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990. С. 54.
- [133] Это важно сказать в связи с интеллектуальной модой на теорию "анонимного христианства", т.е. такого членства в мистической Церкви, которое и не догадывается о себе самом и о своей вере.
- [134] Цит. по: Архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Бр., 1980. С. 150.
- [135] Там же, С. 152.
- [136] Чуть позже мы увидим, что именно этим словом определяют веру ап. Павел и преп. Максим Исповедник.
- [137] Преп. Ефрем Сириин. Псалтырь или богомысленные размышления. М., 1904. С. 107.
- [138] Преп. Исаак Сириин. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 275.
- [139] "Вера есть удел душ благодарных", - говорил св. Иоанн Златоуст.
- [140] У Кьеркегора, всю жизнь писавшего именно о том, что есть вера и подвиг веры, есть слова, очень близкие к этому выражению ап. Павла: "Были и побеждавшие своею силою, были и такие, которые побеждали Бога своим бессилием". Кьеркегор С. Страх и трепет. Л., 1991. С. 16.
- [141] Преп. Исаак Сириин. Указ. соч. С. 174-176.
- [142] Ср. удивительные строки Марины Цветаевой о рукотворных "громоотводах" и "страхованиях": "Над каждым домом - язык неймет - каждым домом - Богоотвод! Оцените и мысль и жест: страхование от божеств!"
- [143] Вспомним, как непогрешимость ЦК и Совнаркома диалектически нуждалась в непрестанно выявляемых "врагах народа" и "вредителях", чьи происки должны были объяснять все неудачи в деле "социалистического строительства".
- [144] Преп. Исаак Сириин. Указ. соч. С. 184
- [145] Преп. Максим Исповедник. Указ. соч. С. 99.
- [146] Габай Илья. В последний раз в именье родовом. // Посох, М., 1990. С. 40.
- [147] Преп. Исаак Сириин. Творения. С. 365.
- [148] Преп. Исаак Сириин. Указ. соч. С. 57.

- [149] Цит. по: Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Т.1. Пг., 1915. С. 273.
- [150] См.: Св. Григорий Нисский. О блаженствах. Слово 3. // Творения. Ч. 2. М., 1981.
- [151] Преп. Петр Дамаскин. Творения. Киев, 1905. С. 130.
- [152] Clement O. La revolte de l'Esprit: Reperes pour la situation spirituelle d'aujourd'hui. P., 1979, P. 142.
- [153] Traduction ecumenique de la Bible. P. Cerf. 1988. (Перевод Всемирного Библейского общества).
- [154] Преп. Исаак Сирин. Указ. соч. С. 195.
- [155] Преп. Максим Исповедник. Творения. Ч.1. М., 1993. С. 216.
- [156] Преп. Максим Исповедник. Творения. Ч.1. М., 1993. С. 162.
- [157] Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М., 1992. С. 58.
- [158] "Вера есть следствие откровения, опознанного как откровение". - Хомяков А.С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б.г. С. 73.
- [159] Цит. по: Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 54.
- [160] Тертуллиан. О теле Христа, 5.
- [161] Тертуллиан. О покаянии. // Богословские труды. # 26. С. 224.
- [162] Хомяков А.С. Указ. соч. С. 78.
- [163] Леонтьев К.Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе. // Леонтьев К.Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 502.
- [164] Митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 134.
- [165] Св. Феофан Затворник. О православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991. С. 28-29.
- [166] Meyendorf J. Initiation a la theologie byzantine. P.1975. P. 190.
- [167] Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. СПб., б.г. С. 178.
- [168] Св. Иустин. О бессмертии души. 6, 10.
- [169] Леонтьев К. Избранные письма. СПб., 1993. С. 459.
- [170] Св. Григорий Богослов. Творения. Т.1. СПб., б.г. С. 609.
- [171] Св. Григорий Богослов. Там же.
- [172] Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. С. 213.
- [173] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 36.
- [174] (В моих стихах) "Иное из нашего учения, а иное из учений внешних, и это или похвала добродетели, или осуждение пороков, или мысли, или краткие изречения, замечательные по сочетанию речи". - Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. М., 1848. С. 93.
- [175] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 401.
- [176] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 66.
- [177] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 108.
- [178] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 94.
- [179] Св. Григорий Богослов. Указ. соч. С. 361.
- [180] Св. Василий Великий. Письма. // Творения. Ч. 6. Серг. Посад, 1892. С. 12.
- [181] Примеры см.: Карсавин Л.П. Аскетизм и иерархия. // Минувшее. Исторический альманах. XI. М.- СПб., 1992. С. 216.
- [182] Св. Иустин Философ. Апология II. // Памятники древней христианской письменности. М., 1863. С. 129.
- [183] Св. Иустин Философ. Указ. соч. С. 121.
- [184] Цит. по: Любак Анри де. Парадокс и тайна Церкви. Милан, 1988. С. 108.
- [185] Св. Климент Александрийский. Строматы. 1, 5.
- [186] Письмо к Магну. Цит. по: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 641.
- [187] Цит. по: Успенский Л. Исихазм и гуманизм. Вестник РСХД # 58. Париж, 1967. С. 110.
- [188] Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 182.

- [189] Св. Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 251.
- [190] Св. Феофан Затворник. Указ. соч. С. 151-152.
- [191] Митр. Филарет (Дроздов). Собрание мнений и отзывов. Т. 5. Ч. 1. М., 1887. С. 48.
- [192] Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 227.
- [193] Преп. Исаак Сирий. Творения. Серг. Посад, 1911. С. 179.
- [194] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 106.
- [195] Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 127.
- [196] Фейерабенд П. Указ. соч. С. 183.
- [197] Св. Феофан Затворник. Собр. писем. Вып. 2. М., 1898. С. 112. О том, что негативное отношение св. Феофана к некоторым "научникам" не относилось к самой науке, свидетельствует, например, такое его суждение: "Наука - венец мыслительной работы рассудка. Все это я рассказываю вам затем, чтоб яснее вам было, в чем должна состоять естественная законная деятельность нашей мыслительной силы. Ей следовало бы трудолюбиво обсуждать незнаемое еще, чтобы познать то. Научниками быть дано очень немногим, не всем можно и проходить науки; но обсуждать окружающие нас вещи, чтоб добыть определенные о них понятия, всем и можно и должно". Св. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 21.
- [198] Хомяков А.С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Петроград, б.г. С. 142.
- [199] Это, конечно, и происходит в периоды кризиса догматического мышления. Так было в первые века христианства, когда Церковь еще не выработала общезначимых принципов полемики с гностиками; так происходит и в сегодняшней, религиозно одичавшей России, забывшей и само Евангелие и принципы его чтения и толкования. Поистине предвестниками апокалипсиса были те дни в Москве, когда москвичи, дружно осудившие "живого бога" Марию Цвигун и ее "Белое братство", не менее дружно и именно одновременно валили на Олимпийский стадион для встречи с новым "христом" - японцем Асахарой из секты "Аум Синрик".
- [200] Трудно себе представить, например, кто из солунян мог слушать и понимать уточненнейшие проповеди своего архиепископа - величайшего византийского богослова Григория Паламы.
- [201] Робинсон Л. Наука, философия и религия. Берлин, 1922. С. 54.
- [202] Несмелов В. Наука о человеке. Т. 2. Казань, 1906. С. 5.
- [203] Филип де Комнин. Мемуары. М., 1989. С. 410. Впрочем, это понимание "разума" все равно скорее соответствует византийскому "логосу", нежели "нусу". Во всяком случае, св. Иоанн Дамаскин в "Точном изложении Православной веры" (2, 27) говорит: "В разумном существе есть одна способность созерцательная, а другая деятельная. Созерцательная постигает, какова вещь, а деятельная рассматривает и определяет надлежащую цену того, что должно делать. Созерцательная способность называется "нус", а деятельная - "логос".
- [204] Честертон Г. Перелетный кабак. СПб., 1992. С. 41.
- [205] Поэтому, кстати, и собственно научные революции на деле не могут отменить религию, но лишь используют свой язык для описания недогматизированных пространств.
- [206] Точнее, игру в сомнение, ибо вне всякой дискуссии и прежде ее Декарт уже выдал доверенность своему разуму как единственно компетентному судии.
- [207] Цит. по: Кюнг Г. Существует ли Бог? б.м. 1982. С. 59.
- [208] Там же, С. 55.
- [209] Карсавин Л.В. Католичество. Пг., 1918. С. 61.