

ПРОПОНЕРЕЙ
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**

•

**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ**

В ПОИСКАХ
ПУТИ, ИСТИНЫ
И
ЖИЗНИ

ТОМ
I
ИСТОКИ РЕЛИГИИ

АЛЕКСАНДР МЕНЬ ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

ТОМ

I



ПРОПОНЕРЕЙ
**АЛЕКСАНДР
МЕНЬ**

•

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

в семи томах

**В ПОУСКАХ
ПУТИ, ИСТИНЫ
И
ЖИЗНИ**

**ТОМ
I
ИСТОКИ РЕЛИГИИ**

*Издательство
Советско-Британского
совместного предприятия
СЛОВО/SLOVO
Москва. 1991*

ББК 86.3

М51

Предисловие

С. С. АВЕРИНЦЕВА

Художник

В. Г. ВИНОГРАДОВ

М **0403000000—032** **Без объявл.**
М 128(03—91)

ISBN 5-85050-281-5

© Н. Ф. Григоренко, 1991
© С. С. Аверинцев, предисловие, 1991
© В. Г. Виноградов, оформление, 1991

ПРЕДИСЛОВИЕ

В исторических познаниях наших современников и соотечественников есть обширный пробел — это область христианской традиции. Все мы, кажется, пришли ныне к согласию в том, что пробел этот пользы нашему обществу не приносит. Его надо ликвидировать, и каждому, кто поможет это делать, следует сказать спасибо.

Область религиозной культуры по природе своей пограничная, не исчерпываемая до конца ни школьно-богословским или, скажем, религиоведческим, ни историко-культурным подходом. Религиозная вера и культура — вещи по определению различные, однако выступающие в единстве и лишь в единстве могущие быть адекватно увиденными. Религиозная культура вырастает из веры и без веры распадается, как тело, от которого отлетела душа; но и вера без религиозной культуры — так сказать, невоплощенная. Даже самые бесспорные факты общей истории культуры, например памятники религиозного искусства, будь то древнерусская икона или готический собор, литературное житие или грегорианская мелодия, закрыты для нас, если у нас нет достаточно глубокого понимания вдохновившей их веры; но, с другой стороны, описываемая обычно теологами и разбираемая на части религиоведами конкретная «плоть» веры как таковой — понятийный аппарат вероучительных формул, навыки религиозного поведения, включающие и эстетику ритуала, и этику поступка, — составлена из компонентов культурного обихода, отчасти созданных заново в лоне данной религии, отчасти же унаследованных от предыдущих эпох. Христианская культура существует в течение двух тысячелетий, но ее предыстория уходит в глубину времен несравнимо дальше.

Тонкие связи и отталкивания между христианской и дохристианской духовностью — предмет, вызывающий самый живой интерес; оно и естественно. А что читать? Как правило, наши историки культуры либо чересчур мало говорят об этом, либо говорят так, что лучше б и не говорили. Ну, в наши дни назойливая нота грубого разоблачительства вроде бы перестает звучать, но и в работах, написанных в более пристойном тоне, редко та чуткость к собственно духовной глубине материала, без которой историк, какова бы ни была его собственная позиция по отношению к религии, просто не сумеет объяснить ни читателю, ни себе

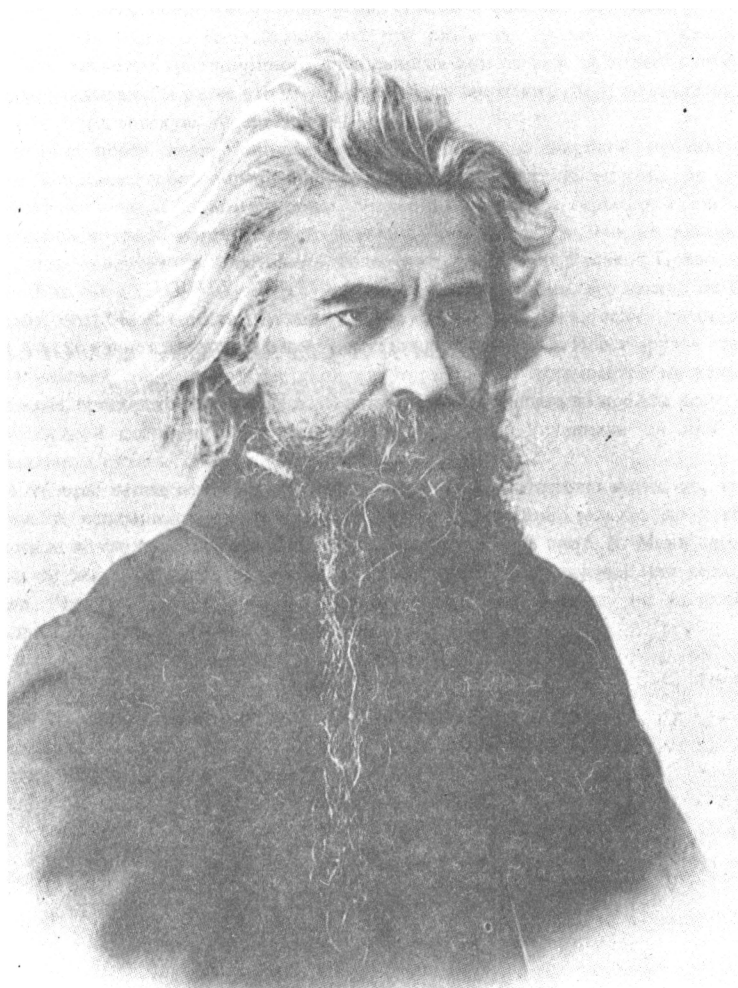
же самому, о чем, собственно, идет речь. Предмет анализа исчезает, все становится беспредметным — не поймешь, на что люди не глупее нас тратили свои жизни. Что касается традиционного «школьного» богословия, историко-культурные проблемы оказываются разве что на периферии его внимания. Да и то сказать, где ее достанешь, богословскую литературу?

Но вот перед нами популярный, обращенный к широкой публике труд, который заполняет собой образовавшуюся лакуну, отвечает на запросы, до сих пор не удовлетворенные. С одной стороны, он написан с самым серьезным вниманием к смысловой стороне тысячелетней истории поисков Бога. Это не могло быть иначе: автор — верующий христианин, более того, священник Русской Православной Церкви. Как само собой разумеется между честными людьми, его взгляд на факты определен его убеждениями; и все-таки читатель ошибется, если предположит, что вот сейчас начнется уговаривание — вербовка в прозелиты. Ибо, с другой стороны, автор — человек современной светской культуры, и это сказывается не только на его знаниях, приобретенных непрерывным трудом всей жизни, но прежде всего на его интеллигентной позиции по отношению к читателю. Установка на пропаганду в тривиальном смысле слова исключается.

А теперь, перед тем как на прощание пожелать читателю найти то, что ему на потребу, вспомним, что тома этого издания написаны задолго до того, как забрезжила возможность издать их у нас. Вспомним, что прот. А. Мень заговорил о каких-то вещах в такое время, когда нынешние его союзники или оппоненты молчали. Что он вышел на свою работу один, во времена, не похожие на нынешние. Вспомним — и поблагодарим его.

С. С. Аверинцев

*Светлой памяти
великого христианского мыслителя
ВЛАДИМИРА СЕРГЕЕВИЧА СОЛОВЬЕВА
посвящается эта книга*



Владимир Сергеевич Соловьев

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Для каждого, кому близки и дороги вопросы духовной культуры, проблема происхождения христианства должна представлять огромный интерес. Она всегда приковывала внимание людей: ее пытались понять с самых разных позиций и под различными углами зрения. Но, удивительное дело, даже сторонники весьма далеких друг от друга взглядов обращали внимание главным образом на ту эпоху и среду, в которых христианство возникло. Даже богословская литература, как правило, ограничивалась этим подходом. Между тем Благая Весть, принесенная евангельской проповедью, явилась ответом не только на чаяния людей эпохи Августа и Тиберия. В христианстве завершился длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий человечества.

На протяжении веков люди исходили несметное множество дорог и тропинок; они испытали и взвесили почти все, что в состоянии был охватить человеческий дух, — от мироотрицающей мистики до богоотрицающего материализма. И лишь тогда, когда пути эти были пройдены и поиски исчерпаны, наступила, выражаясь библейским языком, «полнота времени». Миру явилось Откровение — величайшая тайна, человеку были указаны пути к совершенной жизни.

Однако люди были свободны принять Евангелие или отвергнуть его. Свобода их осталась неприкосновенной. Залогом этой свободы было историческое уничтожение Иисуса Назарянина, залогом ее была Голгофа, заставившая поколебаться даже самых преданных и любящих, залогом ее стало неслыханное в своей парадоксальности учение, принять которое было невозможно без усилий, без подвига веры.

Тщетно люди прилагали к христианству привычные им мерки: одни требовали священных санкций и знамений, другие — философских доказательств. Но Церковь устами апостола Павла отве-

чала: «Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев — соблазн, для эллинов — безумие».

Не человеческой, а Божественной Вестью вошло Евангелие в поток исторического бытия. Оно покорило многих, а для иных так и осталось соблазном или безумием. Некоторые, приняв его, потом отступились. Но идти миру было, в сущности, уже некуда. Оставалось лишь снова и снова повторять блуждания, которые увлекали человеческий дух в дохристианские времена. Отход от Христа на деле означал возврат к Будде или Конфуцию, Заратустре или Платону, Демокриту или Эпикуру.

Поистине прав оказался старый Экклезиаст, когда говорил: «Нет ничего нового под солнцем». Рассматривая любое движение или учение, возникшие за эти двадцать веков, мы убеждаемся, что все они сводятся к воскрешению чего-то уже бывшего прежде.

Да и среди христиан еще слишком часто дают о себе знать рецидивы доевангельского сознания. Они проявляются и в отрешенном спиритуализме, и в авторитарной нетерпимости, и в магическом обрядоверии. Это вполне объяснимо: ведь позади сотни веков, в сравнении с которыми две тысячи лет — ничтожный срок для того, чтобы преодолеть язычество и осуществить хотя бы малую часть задачи, поставленной миру Богочеловеком. А она поистине абсолютна и неисчерпаема. Можно сказать, что «закваска» Евангелия только начала свое преобразующее действие.

Ввиду всего этого говорить о религиозном прошлом мира — значит говорить в какой-то степени и о его настоящем.

* * *

Около ста лет назад великий русский мыслитель Владимир Соловьев одним из первых обратился к христианскому осмыслению религиозной истории. Он задумал посвятить ей обширное исследование. «Цель этого труда, — говорил Соловьев, — объяснение древних религий, необходимое потому, что без этого невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в частности». По разным причинам план не был осуществлен. Соловьев наметил лишь основные мысли своей предполагаемой книги. В какой-то мере пробел в те годы был заполнен трехтомным трудом епископа Хрисанфа (Ретивцева) «Религии древнего мира в их отношении к христианству» (1873—1875). Но при всех своих достоинствах эта работа во многом устарела, особенно в той части, которая касается Ветхого Завета. Ряд православных ученых предпринял в начале нашего века попытку осуществить замысел Вл. Соловьева. Это были: А. Введенский (Религиозное сознание язычества. Т. 1. М., 1902), прот. А. Клитин (История религии. Одесса, 1911), прот. Н. Боголюбов (Философия религии. Т. 1. Киев, 1918). Но ни одна из этих работ не была доведена до конца. Завершенным оказался только очерк о. А. Ельчанинова, бывшего тогда педагогом, который он составил совместно с

П. Флоренским и С. Булгаковым (М., 1911). Однако это произведение осветило, да и то кратко, лишь важнейшие моменты религиозной истории. Позднее в программной статье Н. Бердяева «Наука о религии и христианская апологетика» (1927) были намечены дальнейшие пути изучения дохристианских верований в свете Православия.

В предлагаемом многотомнике ставилась задача в какой-то мере исполнить то, что завещал Вл. Соловьев нашему времени. Но по методу изложения цикл «В поисках Пути, Истины и Жизни» отличается от предыдущих опытов. Главная цель работы — по возможности доступно изобразить драматическую картину духовной истории. Воссоздавая ее в свете целостного христианского мирозерцания, автор исходил из богатого наследия богословской и научной мысли. Поэтому весь цикл можно рассматривать как своего рода попытку религиозно-философского и исторического синтеза.

* * *

Быть может, иные читатели усмотрят на этих страницах нечто вроде апологии нехристианских верований. Но не следует забывать, что сфера религиозная — совершенно особая сфера. Без проникновения в самый дух вероучений, без частичного отождествления себя с их исповедниками невозможно ничего понять в сущности религий. Только путь внутреннего сопереживания, когда мы будем искать истину вместе с анимистом, буддистом или греческим мыслителем, поможет нам уловить подлинную динамику религий, подготовивших мир к явлению Богочеловека. Движение к этому центру, или высшей точке, представляет собой поистине захватывающее зрелище; следя за ним, мы сможем глубже понять и смысл самого христианства. То, что было поисками Пути, Истины и Жизни, дает возможность по-новому взглянуть на Евангелие, увидеть его в широкой мировой перспективе.

* * *

Прежде чем отправиться в долгое путешествие через века и континенты, нам необходимо остановиться на вопросе о сущности и происхождении религии, а также на самой «завязке» религиозно-исторической драмы. Это и составит содержание первого тома, который является как бы введением к остальным. По своему характеру он неизбежно будет отличаться от всех последующих, так как затрагиваемые в нем темы вынуждали обращаться к некоторым вопросам общего порядка. Для того чтобы не разрывать основную нить изложения, в конце книги дан ряд специальных экскурсов. Поскольку в сравнительно небольшой работе невозможно полностью осветить все поставленные проблемы, везде даются указания на источники и приведена библиогра-

фия, чтобы тот, кто заинтересуется предметом, мог самостоятельно в него углубиться.

Если предлагаемый цикл книг поможет читателям увидеть в истории религий не скопище заблуждений, а потоки рек и ручьев, несущих свои воды в океан Нового Завета, цель автора будет достигнута.

ЗАМЕЧАНИЕ К 3-му ИЗДАНИЮ

Я писал в первую очередь для своих соотечественников. Но по известным причинам работа в те годы не могла быть опубликована у нас. Ее выпустил двумя изданиями (1971, 1981) брюссельский Центр Восточного Христианства (издательство «Жизнь с Богом»), которому приношу глубокую благодарность. Сегодня, в новых общественных условиях, издание цикла стало возможно на Родине, благодарю.

Прот. Александр Мень
г. Загорск

ВВЕДЕНИЕ

Ты создал нас для Себя, и мятется сердце наше, доколе не успокоится в Тебе.

Августин

Вдумчивому наблюдателю трудно найти в духовной жизни людей фактор, который на протяжении веков играл бы большую роль, чем религия. От каменного века до термоядерной эры, претерпевая удивительные изменения и метаморфозы, живет она неразрывно с человеческим духом, с мировой культурой. Египетские храмы и вавилонские гимны, Библия и Парфенон, готические витражи и русские иконы, «Божественная комедия» Данте и творения Достоевского, мысль Платона и Кьеркегора, музыка Баха и Бриттена, социальные идеи Савонаролы и Мюнцера — все это коренится в религии, которая вносит в земную жизнь высший смысл, связуя ее с Непреходящим.

Религия была решающим импульсом во многих исторических движениях. Принятие Азией буддизма, проповедь Евангелия в античном мире, экспансия ислама, Реформация Западной Церкви стали подлинными вехами в жизни человечества. Даже сама борьба против религии есть косвенное признание ее значения.

Влияние религиозной веры простирается от грандиозных социальных потрясений до интимнейших глубин человеческого сердца. И именно последнее составляет ее главную силу.

Обращаясь к религиям минувших веков, мы сможем убедиться, что они имеют не только исторический интерес, но в них есть нечто вечное, актуальное в любую эпоху.

Однако многие, соглашаясь признать важную роль религии в прошлом, уверяют, что для людей XX столетия она умерла или

умрет в ближайшем будущем. Говорят, что мир окончательно войдет в период безверия.

Справедливо ли это? Не кроется ли именно за борьбой против религии, которая ведется на протяжении почти всего нашего века, бессознательный страх перед ней и неуверенность ее врагов в своей правоте?

* * *

Еще в античные времена считалось, что нет ни одного народа, который был бы совершенно лишен веры. Это утверждение сохраняет силу и поныне. Как верно заметил Н. Бердяев, даже атеистов нельзя считать людьми по-настоящему неверующими. В их воззрениях проявляется смутное религиозное чувство, хотя и направленное на земные объекты, личности и идеи. Антирелигиозные доктрины нередко бывают связаны с внутренними порывами мистического характера; идеологические мифы, принимаемые на веру, есть по существу перелицованная религия¹.

Одним из немногих атеистов, рискнувших довести свое богоотрицание действительно до логического конца, был Фридрих Ницше.

«Бог умер!» — восклицал он и лихорадочно спешил изгнать из жизни людей все, что о Нем напоминает. Бог умер, и, следовательно, Вселенная — не более чем игра слепых стихий. Небо пусто, мир пуст, все повторяется в бесконечном течении времени. Смысла нет, цели нет, нет ничего, что имело бы цену. И как смешны поэтому притязания человека на величие! Он вышел из небытия и уйдет туда же вместе со своей жалкой цивилизацией и планетой. Естественно, что Ницше отверг все нравственные принципы христианства, ибо закон природы — это торжество сильнейшего. Он с презрением говорил и о возможности любых социальных преобразований: что такое общество, как не проявление все той же мировой бессмыслицы?

Тем не менее лишь редкие люди решались на столь радикальные выводы. Большинство атеистов отшатывались от мрачной картины обесцененного бытия и прибегали к тому, что Ницше называл «тенью Бога». В мертвой пустыне безверия они разбрасывали между камнями цветы, принесенные из далеких садов, стараясь смягчить зловещее впечатление от ее ландшафта. (Сам Ницше в конце концов не устоял и попытался найти прибежище в идее сверхчеловека.) В результате возникали верования атеизма, украдкой привносящие смысл в бессмыслицу, предназначенные примирить человека с тем, что он по самой природе своей не может принять. Вот почему многие непоследовательные атеисты говорят о величии добра, о том, что людей непременно ждет высочайший расцвет. ради которого нужно быть готовым к самым

большим жертвам. Они ценят самоотверженность, героизм, справедливость.

В наши дни этот разлад между атеистическим взглядом на мир и жадной идеала особенно ярко проявился у Альбера Камю. Настаивая на «абсурдности» бытия, он тем не менее стремился опереться хотя бы на нравственную волю человека. Он боролся за права людей, против тирании, спорил, обличал, проповедовал. Между тем подобная позиция едва ли вытекала из его теории абсурда. Камю сам признавался в этом своим оппонентам. «Сказать по чести, — писал он им, — я с трудом находил для спора с вами другие доводы, кроме властной тяги к справедливости, которая, в конце концов, столь же мало разумна, как и самая неожиданная страсть»².

Есть что-то трагическое и волнующее в этом стремлении атеистов укрыться от бездны равнодушной Вселенной, от пустого холодного неба. Тут — не просто страх и тревога, но неосознанное тяготение к тому, что догматика атеизма отрицает: к Смыслу, Цели, разумному Началу мира. И никакие доктрины не в состоянии искоренить это присущее человеку таинственное тяготение. Его признает реальным фактом даже такой атеист, как известный психоаналитик Эрих Фромм. «Тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для служения коренится в условиях человеческого существования, — пишет он, — видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории»³.

Откуда же подобная потребность могла возникнуть? Ведь все в мире имеет какие-то реальные корни. В частности, никто не станет оспаривать того, что потребностям нашего тела соответствует объективная жизненная необходимость. Если же дух человека веками стремится к красоте, добру и чему-то Высшему, достойному преклонения, правильно ли будет видеть в этом лишь пустой самообман? Не естественнее ли признать, что подобно тому как тело связано с объективным миром природы, так и дух тяготеет к родственной ему и в то же время превышающей его незримой Реальности? И разве не показательно, что, когда человек отворачивается от этой Реальности, вместо нее возникают суеверия и секулярные «культы»? Иными словами, если люди уходят от Бога, они неизбежно приходят к идолам.

* * *

Создатель психоанализа Зигмунд Фрейд пытался вывести идею Бога из подавленных желаний человека, вытесненных в подсознательную сферу души. Но нет ли у нас права поставить вопрос иначе? Не являются ли атеистические суррогаты религии — такие как культ Сталина или Мао — результатом вытеснения чувства Бога, которое тем не менее дает о себе знать? Легко убе-

диться, что отрицание Высшего само находит пищу в подспудной стихии веры.

Так в эпоху, предшествовавшую Французской революции, философия энциклопедистов стала источником энтузиазма, очень близкого к религиозным переживаниям. Барон Гольбах, патриарх «просветительного» безбожия, после своего обращения в «новую веру» упал, как рассказывают, на колени перед Дидро в порыве какого-то атеистического экстаза⁴. А его последователи в дни революции клялись «не иметь иной религии, кроме религии Природы, иного храма, кроме храма Разума». Вера в человека, в скорое осуществление «свободы, равенства и братства», вера в науку, разум, прогресс — все это время от времени внушало людям благоговение и даже порождало своеобразные формы культа. Напомним хотя бы об основателе позитивизма Огюсте Конте и почитании им «Великого Существа» — человечества.

Немецкий биолог Эрнст Геккель в конце прошлого века создал монистическую религию природы, продолжением которой стало учение другого биолога, Джулиана Хаксли. Отрицая личного Бога, Хаксли считал, что предметом поклонения можно сделать жизненную силу космоса, созидательную энергию эволюции⁵.

У русской интеллигенции служение народу носило явно религиозные черты. В народе видели соль земли, якорь спасения, источник высшей мудрости. Этот культ породил немало своих героев и мучеников⁶. История гражданской войны в России двадцатых годов — яркий пример того, как вера в будущее, в справедливость, в своего рода Царство Божие на земле побеждала все преграды. Хорошо обученному и вооруженному противнику противостояли главным образом убежденность и энтузиазм, перед которыми должна была отступить внешняя сила.

Не случайно материалисты, хотя в теории и признают примат экономики, на практике предпочитают апеллировать к «сознанию», «идеям», «вере». Мао Цзедун, например, признался однажды, что намеренно поощрял культ своей личности, чтобы «вдохновить» массы. Именно это поклонение псевдобогу, а вовсе не обещание материальных благ сделал он главным рычагом своей борьбы и политики.

Многие атеисты, как мы видим, отнюдь не считают зазорным именовать свои взгляды религиозными. «Мы, — писал в начале века один из них, — тем более имеем право отвергать «небо», чем более уверены в силе и красоте земной религии»⁷. И впоследствии эта «религия» создала свои непререкаемые авторитеты, догмы, писание, обряды и святых⁸.

На другом общественном полюсе мы также находим нечто подобное. «Ныне, — писал идеолог национал-социализма Альфред Розенберг, — пробуждается новая вера: миф крови». Он и его еди-

номышленники превратили биологический расизм в лжемистическое вероучение, увлекшее народ, у которого в те годы были подорваны христианские корни.

Можно привести немало других примеров того, как изгнанная из сознания мысль о Боге все же возвращается к человеку, хотя и в искаженном, едва узнаваемом виде. Это свидетельствует о неистребимой потребности людей связывать свою жизнь с чем-то высшим и священным.

Апологеты атеизма силятся изобразить свою идеологию как результат умственного прогресса, как самую современную идеологию. В действительности же, как мы увидим, она существовала задолго до возникновения главных мировых религий и во все времена являлась симптомом духовного оскудения, упадка и кризиса*.

«Массовый атеизм» нашего трагического века — факт не случайный. И дело совсем не в том, что у народов европейского круга исчерпала себя вера в Бога. Отход от нее имеет три главные причины.

Первая заключается в том, что христианство оказалось в эпицентре урбанизации, которая нанесла тяжелый урон духовным ценностям и нравственному состоянию общества. Этот ураган не достиг в полной мере народов, исповедующих ислам и другие религии. Основная тяжесть удара пришлась на христиан. Вторая причина связана с ошибками руководителей Церквей, с извращением некоторыми из них подлинного духа религии. Третья коренится в плоской «духовной буржуазности», о которой говорил Николай Бердяев, в идеях секуляризма и Человекобожия. Эти идеи впервые зародились в древнем мире; наиболее же яркое выражение они нашли в эпоху Ренессанса. Тогда, около 400 лет назад, западный мир оказался перед соблазном языческого гуманизма и в значительной своей части не устоял перед ним. Человек как «мера всех вещей» был возведен в ранг божества, его разум объявлен высшим судьей в глубочайших вопросах бытия, его природа провозглашена гармоничной и прекрасной в самих своих основаниях.

Идеологи «просветительства» и рационализма создали теоретическую платформу для подобных притязаний. Возник настоящий культ науки: социальные преобразования стали казаться единственным лекарством от всех недугов мира, а идея неуклонного прогресса, расцветшая в XIX веке, укрепила эти позиции.

Атеистический гуманизм, отвергнув гуманизм христианский, не уставал предсказывать гибель религиозной веры. Однако она не только выстояла, но и продолжала жить полной жизнью. Период от XVI до XIX века дал Церкви множество святых, подвижников, богословов; расцвела деятельность миссионеров, которые

* См. ниже, гл. III.

вывели христианство за пределы Европы; возникли новые духовные движения.

В ответ на это были предприняты прямые попытки уничтожить христианство силой.

Еще в годы Конвента вспыхнули массовые гонения на Церковь. Казнили епископов и священников, храмы превращали в клубы, оскверняли гробницы святых (в частности, св. короля Людовика). Собор Нотр-Дам стал местом, где поклонялись разуму⁹. По улицам Парижа провезли катафалк, нагруженный священными предметами, что должно было знаменовать «похороны Бога». Но вскоре стало очевидно, что «похоронили» атеисты отнюдь не Бога, а всего лишь кучу церковной утвари.

С Французской революцией «шторм Небес» не кончился. Вновь и вновь продолжался он то под знаком эволюционизма или библейской критики, то под предлогом борьбы с реакцией. Бисмарк и французские министры, немецкие социал-демократы и русские революционеры с разных сторон вели упорные атаки на христианство. Однако на рубеже XX века опрос, проведенный среди деятелей культуры, показал, что, по мнению большинства из них, религия далека от упадка. Известный американский философ Уильям Хокинг писал в те годы: «Не следует спешить с суждениями о том, что наш век нерелигиозен. Потенциально люди становятся более религиозными. Это развитие религии еще скрытый факт»¹⁰. А поскольку факт этот постепенно становился все менее скрытым, атеизм снова прибегнул к насилию.

В первой трети XX столетия социальные перевороты в России, Мексике, Германии и Италии привели к настоящей войне против христианства и других религий, войне, которая в КНР и Албании приняла впоследствии тотальный характер. Весь возможный арсенал средств — от пропаганды через печать и радио, трибуны и кафедры до жестоких массовых расправ — был пущен в ход, чтобы покончить с религией. Рука об руку с воинствующим богоборчеством против нее шли индифферентизм и пошлая рассудочность, обывательский материализм и «новый» гуманизм — эпигон ренессансного. Но победа, на которую так надеялись гонители, не наступала.

* * *

Эти битвы, которые были предсказаны еще в Библии, христианство предвидело давно, и в той же Библии Церковь черпала уверенность в своей неодолимости.

Правда, находились и среди христиан такие, чья воля оказалась парализованной натиском секуляризма¹¹. Их мучил вопрос: имеет ли Церковь будущее? Но задавали они его себе так, будто она есть только человеческий институт, забывая о словах

Христа, сказанных апостолу Петру: «Создам Церковь Мою, и врата адавы не одолеют ее».

Разумеется, это обетование — не призыв к пассивности. Что было бы, если бы ученики Иисусовы вместо того, чтобы «проповедовать Евангелие всей твари», заперлись в своих домах? Впрочем, даже и тогда дело Христово продолжалось бы в мире. Умолкли бы апостолы — «возопили бы камни». Христос нашел бы Себе иных служителей...

С другой стороны, законен вопрос: не потерял ли сегодня сам мир потребность в вере? Разве не довольствуется он тем, что дает ему светская культура?

Некоторые признаки этого есть: длительный натиск антирелигиозных сил не мог пройти бесследно. Но в то же время лишь предвзятый человек может отрицать, что жажда веры постоянно возрождается даже в атмосфере гонений, секуляризма и утилитарной бездуховности.

Современная ситуация позволяет более отчетливо увидеть и самую душу, подлинную сущность религии. Оттого, что в наши дни уже не ходят на ипподром с пением молитв, как в Византии, и не топят еретиков в Волхове, как в древнем Новгороде, вера не пострадала, а только выиграла. Теряя связь с государством, она освобождается от балласта номинальных последователей. Превращение христианства в официальную идеологию чаще всего приводило к уродливым явлениям, отравляющим церковную жизнь. Гораздо лучше, когда «язычник» любой формации исповедует себя таковым, чем когда он в угоду обществу называется христианином¹².

Нынешний атеизм не какая-то принципиально новая ступень сознания, но вскрытие реального соотношения духовных уровней в обществе. На Западе многие представители Церкви жалуются на то, что «храмы пустуют», однако при этом они забывают, что куда хуже, если храмы полны, но пустуют сердца. Внешнее исполнение обрядов далеко не всегда показатель благополучия веры, и, напротив, слабая посещаемость храмов отнюдь не доказывает ее упадка. К тому же внешние формы церковной жизни всегда менялись в прошлом, будут меняться они и в дальнейшем. Поэтому неизбежны периоды, когда необходимость перемен сказывается на числе людей, систематически ходящих в церковь.

Но ключ к проблеме нужно искать глубже: в запросах самого человеческого духа. Не говорит ли мятеж «новых левых» — этих современных нигилистов — о том, что, даже потеряв Бога, люди страстно ищут абсолютного, что они не могут довольствоваться наличной действительностью? Сегодня вновь повторяется драма Фауста — человек открывает в себе вечное стремление ввысь и неудовлетворенность тем, чего он достиг. Показательно, что это стремление особенно сильно проявляется в развитых странах, пришедших к материальному благополучию. Чем сильнее

становится власть «массовой культуры», техники и урбанизации, тем острее чувствует индивидуум тяжесть новых оков, возложенных на него; религия же, по верному замечанию одного современного исследователя, «остаётся наиболее личностной из всех форм человеческой деятельности»¹³. Поэтому именно в ней дух, затерянный в лабиринтах цивилизации, вновь и вновь обретает для себя прочную основу и внутреннюю свободу. Личность, то есть высшее проявление человеческого, всегда будет находить оплот в Святыне.

* * *

Разумеется, прогресс веры нельзя измерять одной статистикой. «Если и впрямь началось христианское возрождение — говорит английский писатель К. Льюис, — развиваться оно будет медленно, тихо, в очень маленьких группах людей». И это незаметное возрождение действительно происходит повсюду, даже там, где его меньше всего могли ожидать.

Не следует, однако, игнорировать и те явления, которые обнаруживаются на поверхности. После всего, что выпало на долю религии в эпоху секуляризации, верующими в наши дни считаются себя почти 90 % населения Земли¹⁴. Автор, приводящий эту цифру, правда, оговаривается, что среди формально религиозных людей есть немало равнодушных; но ведь и среди тех, кого относят к атеистам, — множество скрыто верующих или близких к вере.

Есть основания утверждать, что в XX веке религия вопреки прогнозам скептиков стала играть роль в чем-то даже бóльшую, чем в минувшие века. Это можно проследить в самых разных сферах культуры. Например, если двести или триста лет назад многие художники, обращаясь к евангельским темам, видели в них главным образом сюжетную канву, то теперь в основе творчества таких выдающихся мастеров, как М. Шагал и Н. Рерих, Ж. Руо и С. Дали, мы находим подлинно мистическое мироощущение. Религиозные и мистические проблемы волнуют в наши дни писателей так, как не волновали сто лет назад, за исключением, пожалуй, России¹⁵. В защиту высших духовных ценностей выступали: Ш. Пегй, Л. Блуа, П. Клодель, Ф. Мориак, Ж. Грин и А. Сент-Экзюпери во Франции; Г. Честертон, К. Льюис, Т. Элиот, И. Во и Г. Грин — в Англии; Т. Манн, Г. Гессе и Г. Бёлль — в Германии; М. Булгаков, Б. Пастернак и А. Солженицын — в России; Д. Сэлинджер, Р. Брэдли, Дж. Апдайк — в Америке; Д. Папини — в Италии. Драматизм духовных исканий и кризисов с необыкновенной силой изображен в творчестве Ф. Кафки и Р. Рильке. И даже критикуя религиозную жизнь своих современников, многие писатели делают это во имя очищения и обновления веры. Таков же был смысл и обличительных речей древних пророков и Отцов Церкви, которых всегда от-

личала непримиримость к любым искажениям подлинной религиозности.

Среди представителей науки и в прошлом подавляющее большинство не видело противоречия между религией и естествознанием. Напомним хотя бы имена Кеплера, Ньютона, Пастера*. В наши же дни среди ученых речь идет уже о синтезе веры и знания. На это указывает лауреат Нобелевской премии Чарлз Таунс, создатель лазеров. «Цель науки, — говорит он, — открыть порядок во Вселенной и благодаря этому понять суть вещей, которые мы видим вокруг себя, в том числе понять жизнь человека. Цель религии может быть определена, мне кажется, как постижение (и, следовательно, принятие) цели и смысла Вселенной, а также того, каким образом мы связаны с нею. Эту высшую целесообразную силу мы и назовем Богом»¹⁶. Приведенные слова — не случайное, частное мнение. Его разделяют люди, которым принадлежит создание современной картины мира. А. Эйнштейн говорит о значении веры для ученого, М. Планк, Н. Бор и Э. Шредингер — о связи науки и религии, А. Эддингтон, Д. Джинс и П. Иордан считают познание мира путем к Богопознанию.

Во многих отраслях науки ведущие специалисты XX века стоят на позициях, противоположных материализму. В физике это — В. Гейзенберг, в математике — Г. Кантор, в биологии — Р. Шовен, в нейрофизиологии — Д. Экклс, в антропологии — П. Тейяр де Шарден, в палеоархеологии — А. Брейль, в этнографии — В. Шмидт, в историографии — А. Тойнби, в психологии — К. Юнг**.

Показательно и положение в философии. Крупнейшие мыслители нашего столетия — будь то интуитивист А. Бергсон, томист Ж. Маритен, органицист А. Уайтхед, экзистенциалист К. Ясперс или «рыцарь свободы» Н. Бердяев — провозглашают высшую духовную ценность религии.

Наступило время и небывалого расцвета богословия, который представлен в православии такими именами, как С. Булгаков, П. Флоренский, В. Лосский, в католичестве — Р. Гвардини, И. Конгар, К. Ранер, в протестантизме — К. Барт, П. Тиллих, Р. Нибур. Развивается религиозная мысль и в иудаизме (М. Бубер), и в индуизме (Ауробиндо Гхош)¹⁷.

Растет интерес Запада к мистическим учениям йоги и дзен, возникают новые направления не только в христианстве, но и в исламе, буддизме и даже язычестве. Характерно, что некоторые представители общественно-политической жизни нашего столетия, например М. Ганди и М. Кинг, исходили в своей деятельности из религиозных принципов.

Значение всех этих явлений отнюдь не умаляется тем, что

* См. ниже, гл. III, V.

** См. приложение 2.

порой в них обнаруживается много незрелого и противоречивого. Само многообразие идей и поисков (от крайней левизны до крайней ортодоксии) показывает, насколько полноводной становится река религии.

* * *

Подъем ощущается, естественно, и в самой церковной жизни. Ни одно из минувших четырех столетий не знало столь популярного папы, каким был Иоанн XXIII. Созванный им Второй Ватиканский Собор открыл новые перспективы в диалоге между Церковью и миром, проложил новые пути в богословии, экуменизме, апостолате, богослужении и понимании Библии¹⁸. То, что Собор вызвал волну дискуссий и кризисов, которые по своему накалу напоминают о временах ранних Соборов, лишь доказывает силу и жизненность христианства. Смелая и свободная критика религиозных институтов со стороны самих верующих и теологов есть также признак полнокровной жизни Церкви.

Новых путей ищет и протестантизм. Огромный успех евангелического проповедника Билли Грема показал, как сильно в людях стремление к Слову Божию. Протестантская инициатива, приведшая к созданию Всемирного Совета Церквей, говорит о такой жажде общехристианского единства, какой еще не знала история. И замечательно, что экуменизм зародился и живет именно тогда, когда в мире усилилась расовая нетерпимость и шовинизм.

Поразительной оказалась жизнеспособность Православной Церкви, которая за последние десятилетия выдержала в России ни с чем не сравнимые внешние и внутренние испытания. Правда, английский теолог Дж. Робинсон в своей нашедшей книге пытается умалить значение этого факта, связывая его с так называемой «вторичной религиозностью», то есть усилением веры в исторически угасающих обществах¹⁹. Однако причислять Россию к такого рода обществам — значит плохо понимать динамику современного мира.

В США, этом классическом образце «общества потребления», где погоня за комфортом уже стала угрозой для духовных ценностей, неожиданно возникло широкое движение обратившейся к Евангелию молодежи, движение, получившее название «Иисусовой революции». В Европе христианская община Тэзе привлекает к себе сотни тысяч молодых людей из разных стран, членов различных церквей²⁰. В Африке и Азии множится число новых течений и проповедников.

О многом свидетельствует и судьба Библии в современном мире. Не только астрономические цифры ее тиражей, комментированные и иллюстрированные издания, не только популярность

библейских тем в музыке, на экране и на телевидении говорят о ее неумирающей притягательности, об этом говорят сотни новых исследований и книг, появившихся в результате небывалого прежде расцвета библейской науки.

В XX веке впервые возникает серьезный диалог как между церквями, так и между религиями, между верующими и неверующими. Даже коммунисты вынуждены активно включаться в этот диалог²¹. Одновременно в ряде стран, например в Латинской Америке, епископат и духовенство становятся в ряды борцов за свободу и социальные преобразования²².

Если прежде коммунисты говорили о религии как о своем непримиримом враге, то теперь многие из них вынуждены изменить отношение к ней. Член ЦК чилийской компартии О. Мильяс, говоря о социальной борьбе христиан, подчеркивает, что они «видят смысл своей религиозности в горячей любви к ближнему и безоговорочной вере в человека. Католикам такого рода их верования нисколько не мешают быть революционерами, но, напротив, помогают им в их борьбе». Учитывая именно это, Фидель Кастро писал, что его революция «никогда и ни в какой форме не была антирелигиозной».

Подобные же голоса раздаются и в Европе. Так, Жорж Марше открыто утверждает, что «у христиан есть основания, чтобы участвовать в движении за демократические перемены и содействовать построению более свободного общества»²³. Это уже очень далеко от третирования религии как «опиума».

Нередко приходится слышать, что религия существует до сих пор лишь потому, что «приспосабливается» к нуждам и запросам любой эпохи. Но, признавая это, атеизм невольно свидетельствует в пользу религии. Ведь хорошо известно, что именно свойство приспособляемости означает жизнеспособность организма.

Говорят также, что обращение к религии есть «дань моде». Быть может, в отношении многих поверхностных умов это и справедливо. Но «мода» далеко не всегда играет только отрицательную роль. Разве не она помогла огромному числу людей понять и оценить иконопись и древнюю церковную архитектуру? И вообще, не примечательно ли, что «мода» возникла именно на то, что старались уничтожить так долго и упорно? А ведь мода часто есть не что иное, как упрощенное отражение глубинных процессов, протекающих в недрах общественного сознания.

Знаменитый физик Макс Борн, говоря о пропасти, в которую катится цивилизация, подчеркивал, что только религиозные идеи могут вернуть здоровье обществу. «В настоящее время, — писал он, — только один страх вынуждает людей сохранять мир. Однако такое положение неустойчиво и должно быть заменено чем-либо лучшим. Нет необходимости искать где-то далеко принцип, который мог бы стать более прочной основой для устройства наших дел... В нашей части мира этот принцип содержится

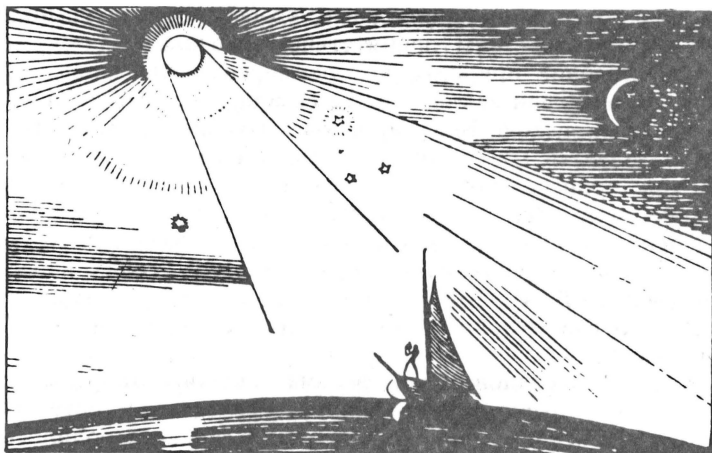
в христианской доктрине, Мохандасу Ганди удалось воплотить его в жизнь»²⁴.

Итак, можно считать очевидным, что люди, говорящие о «гибели религии», либо близоруки, либо намеренно закрывают глаза на действительность, либо, наконец, являются жертвой дезинформации.

Сегодня как никогда актуально звучат слова апостола Павла, сказанные две тысячи лет назад: «Нас почитали умершими, но вот — мы живы».

Часть I

ПРИРОДА ВЕРЫ



Глава первая

БЫТИЕ И ВЕРА

Вся культура из храма.

Дж. Фрэзер

То, что религия и в наши дни оказывается связанной с наиболее значительными духовными движениями современности, лишний раз напоминает об укорененности культуры в почве веры. Ведь формы культуры определяются в первую очередь тем, как воспринимает человек окружающий мир, что он думает о себе, о жизни, о Высшем, какие этические принципы руководят его поступками, какие идеалы вдохновляют его творчество. Словом, культура в конечном счете зарождается в недрах того, что можно называть религией в широком смысле слова.

История дает множество примеров, показывающих, как идеи и верования двигали миром, как мифы, концепции и убеждения меняли облик культуры. В сфере искусства этот факт неоспорим, но его можно проследить и в эволюции науки.

Едва ли двадцать пять веков назад люди были умственно слабее наших современников. Вспомним хотя бы всеобъемлющие исследования Аристотеля, математические теории Евклида или инженерный гений Архимеда. По каким же причинам прогресс науки и техники оказался настолько замедлен? Античный мир распо-

лагал для него всеми предпосылками, но остановился на полпути. По-видимому, важнейшим препятствием оказалось здесь языческое обожествление природы, которое преодолела лишь библейская вера. В ней были заключены те семена, которые дали всходы в новое время. Согласно Библии, человек создан по образу Божию, призван повелевать миром и созидать, а сам мир понимается в Библии как процесс, который должен подчинить материальное мироздание духу. Все эти идеи стали основанием для развития естествознания XVI—XVII веков, из которого родилась современная наука¹. На это указывал еще в двадцатых годах известный русский ученый В. И. Вернадский. «От религии, — писал он, — как и все другие духовные проявления человеческой личности, произошла наука»².

Даже для исследователей, весьма далеких от веры, давно стало ясно, что этика и метафизика, искусство и естествознание обязаны ей своим происхождением. Искусство родилось как культовое, наука и философия возникли как попытка осмыслить религиозный взгляд на мир; мораль, право, семья базировались на заповедях веры³. И это относится не только к прошлому. Вера в высший смысл Вселенной сегодня, как и в древности, является стержнем, который придает внутреннее единство любой культуре.

* * *

Что же такое сама религия, религиозная вера, и что ее порождает? Ответы на эти вопросы даются самые различные и порой противоречивые. Так, например, Кант связывал религию с чувством нравственного долга, немецкий богослов Шлейермахер — с чувством зависимости, французский историк Рейнак — с «совокупностью совестливых чувств», английский мыслитель Рассел определял ее как страх перед неведомым, немецкий философ Паульсен — как внутреннее настроение, заключающееся в «смирении и уповании»⁴. В настоящее время в литературе имеется более 70 различных определений религии и множество теорий ее возникновения.

Мы, конечно, не будем останавливаться здесь на мнении «просветителей», будто религия есть продукт намеренного обмана. От этого взгляда давно отказались и сами атеисты⁵. Зато гораздо упорнее держались они за другую концепцию XVIII века, которая считала религию плодом невежества первобытного человека, не знавшего законов природы. Подобные утверждения еще встречаются довольно часто в антирелигиозной литературе; но то, что религия не исчезла, когда знания человека о природе стали полнее, то, что ее исповедуют люди, стоящие на самом высоком уровне современной образованности, — полностью опровергает эту теорию, и поэтому ее постепенно изымают из атеистического арсенала⁶.

В настоящее время материализм ограничивается обычно тем,

что рассматривает религию как неверное, но обусловленное реальными общественными факторами отражение в умах людей материальных условий их существования. Иными словами, «базис», то есть социально-экономические, географические, этнические и прочие внешние причины «первичны» в отношении к религии, которая якобы является их продуктом⁷.

Разумеется, было бы ошибкой отрицать, что материальные факторы оказывают воздействие на духовную жизнь людей; но не менее сильно и обратное влияние, что ставит под сомнение самую идею «первичности». Поясним это примером. По отношению к статусу камень по-своему первичен, но не менее первичны замысел и мастерство скульптора. Можно сказать больше: в замысле изваяние уже присутствует, между тем как камень без него остается всего-навсего камнем. Подобная же «обратная связь» существует между творчеством, мыслью и верой человека, с одной стороны, и материальными условиями его жизни — с другой. Эту связь признает даже марксизм⁸.

Так, например, социальные, экономические и политические идеи всегда коренятся в принципах мировоззрения как целого, и зачастую эти принципы мало считаются с наличной действительностью, развиваясь вопреки ей. «Всякий идеал, — отмечал русский философ Е. Трубецкой, — не тождественен с теми потребностями и интересами, которые он призван удовлетворить... он заключает в себе нечто такое, что в них не содержится»⁹.

Материалистическое объяснение религии, кроме того, плохо учитывает творческий потенциал духовного мира человека; оно не желает считаться с ролью личностного начала, подменяя его общественными отношениями. Между тем, как справедливо отмечал С. Булгаков, «если есть область, где исключительная роль творческой индивидуальности наиболее бесспорна и очевидна, то это та, где действует вдохновение, неведомым, поистине магическим путем озаряющее человека; такой областью являются религия и искусство»¹⁰.

Известный социолог Макс Вебер вполне обоснованно указывал на то, что религия формируется в среде избранного меньшинства, «харизматических вождей», чьи идеи оказывают огромное воздействие на социальные и экономические порядки в обществе. Проповедь нового религиозного учения вторгается в исторический процесс как нечто зародившееся в глубинах духа, и хотя успех ее во многом зависит от общественных условий, не сами эти условия ее создают. Бессмысленно было бы выводить тайну буддистской нирваны из классовых отношений в Индии VI века до н. э. или объяснять теософию Якоба Бёме возникновением капитализма в Германии XVII века. Такое объяснение было бы, говоря словами Булгакова, подобно тому, как если бы «музыкальный критик сообщил нам о Бетховене, что он был мелкий буржуа и в этом весь секрет его Девятой симфонии»¹¹.

Если бы концепция базиса и надстройки отражала историческую реальность, то было бы куда очевиднее соответствие между структурой общества и религией. В действительности же такое соответствие можно найти при крайних натяжках. А то, что религии передаются от народа к народу, от эпохи к эпохе, говорит как раз об обратном. Христианство, появившееся в рабовладельческом мире, продолжает жить при всех последующих формациях. Ислам, возникший в условиях распада родового строя, стал религией многих стран с различным хозяйственным и социальным укладом. В капиталистической же Японии до сих пор господствует языческий шинтоизм, а религию Вед народы Индостана исповедуют вот уже четыре тысячи лет.

Нечто подобное происходит и в искусстве. Например, то, что египетские портреты и «Илиада» были созданы в условиях совершенно иного «базиса», не мешает нам воспринимать их непреходящую красоту и восхищаться ею.

Точно так же проблемы бессмертия, смысла жизни, отношения человека к Богу, волновавшие людей за тысячи лет до нас, остаются всегда жгучими и современными. Библейская Книга Иова, индийская Бхагавад-Гита или философия Платона находят живой отклик в XX столетии.

Материализм не может не считаться со всеми этими фактами и вынужден подчеркивать сложность соотношения между надстройкой и экономикой. Однако именно последней он неизменно приписывает примат. «Раз возникнув, — утверждает Энгельс, — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних времен, так как во всех областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно экономическими, отношениями»¹². Иными словами, возникают верования на почве «базиса», сохраняются традицией и меняются тоже под влиянием «базиса». Но конкретная история религии опрокидывает эту схему. Наиболее яркие харизматические явления духовности отнюдь не легко увязать с экономикой, а в отношении традиции они чаще всего открыто оппозиционны. Это достаточно ясно видно на примере буддизма, христианства и ислама. Учение Будды, Евангелие и Коран во многом порвали с общепринятыми верованиями, но это вовсе не означает, что их новизна была обусловлена изменениями в хозяйственных отношениях.

* * *

Будучи связана с определенной исторической, географической и этнической средой, религия всегда чем-то возвышается над ней. Этим объясняется та поразительная духовная общность, которая нередко возникает у народов, разделенных психологическими, расовыми и историческими барьерами (пример тому —

сходство иудейских и кальвинистских общин). И наоборот — два народа могут составлять расовое, экономическое, историческое и географическое единство, а по своему религиозному сознанию существенно различаться.

«Мы видим, — пишет английский философ истории Кристофер Даунсон, — целые народы, переходящие от одной культуры к другой без существенного изменения условий жизни, а на примере ислама мы видим обновление жизни силами, зародившимися на бесплодной почве Аравии и изменившими всю жизнь и социальный строй славянских горцев Боснии, малайских пиратов Ост-Индии, высокочтивлизированных народов Персии и Северной Индии и диких негритянских племен Африки. Главные барьеры между народами — не расовые, языковые или географические, но различие духа: эллины и варвары, иудеи и неиудеи, мусульмане и индусы, христиане и язычники. Во всех этих случаях существуют разные концепции действительности, разная мораль и эстетические нормы, словом, разный внутренний мир. В основе каждой цивилизации лежат два духовных фактора: исторически сложившаяся общность мысли и действия и внезапное озарение пророка или мыслителя. Опыт Магомета в пещере горы Гира, когда он увидел, что человеческая жизнь кратка и ничтожна, как трепет комариного крыла, в сравнении с величием и мощью Божественного Единства, изменил жизнь огромной части человечества. Ибо народ, который трижды в день слышит голос муэдзина, провозглашающего единственность Бога, не может смотреть на мир теми же глазами, что и индуист, который обожествляет жизнь природы в ее бесчисленных формах и смотрит на Вселенную как на проявление игры космических сексуальных сил. Но если интеллектуальные и духовные изменения приносят далеко идущие результаты в материальной жизни народов, то чисто внешняя материальная перемена производит ничтожный положительный эффект, если она не имеет корня в культуре и психологических особенностях народов. Хорошо известно, что влияние современной материальной цивилизации на примитивные народы обычно не ведет к культурному прогрессу. Наоборот, если оно не сопровождается постепенным процессом духовной ассимиляции, оно разрушит культуру, которую завоевало»¹³.

Отрыв культуры от ее религиозных основ не может остаться без роковых последствий. Подлинный культурный расцвет немислим без интенсивной духовной жизни. В самом деле, чем, например, была бы история Израиля без Библии и чем без Библии была бы европейская цивилизация? Чем была бы западная культура без католицизма, индийская — без ее религий, русская — без православия, арабская — без ислама? Кризисные и упадочнические явления в культуре, как правило, бывают связаны с ослаблением религиозного импульса, которое приводит творчество к деградации и омертвлению.

Религия, как мы отметили, оказывает воздействие не только

на духовную жизнь общества, но и на его экономику. Так, Макс Вебер установил, что условия для возникновения капитализма были еще в античности и в средневековье, но только с появлением протестантизма он стал развиваться бурно и быстро. Исследуя раннюю протестантскую литературу, Вебер заметил, что в самом мировоззрении лютеран находился тот идеологический импульс (идея «профессионального долга»), который способствовал прогрессу капиталистического способа производства¹⁴. Применяя статистический метод, Вебер показал, что капитализм наиболее процветал именно в странах протестантизма (в Англии, Германии, Америке), и наоборот — у непротестантских наций он развивался значительно медленнее.

Общезвестно, какое значение имела религия для формирования стабильного социального строя в самых различных обществах. Но в то же время и те общественные силы, которые стремились его разрушить и создать новый порядок, тоже исходили из религиозных воззрений. Достаточно вспомнить гуситов, анабаптистов, Кампанеллу, Мора или Руссо, деизм которого исповедовал Робеспьер.

Указывая на эту роль религии, Маркс называл ее «вздохом угнетенной твари, сердцем бессердечного мира»¹⁵. И действительно, человек веры — избирает ли он терпение или восстание — сознает, что эта жизнь бесконечно далека от идеала, который открывается его духу. Он устремлен ввысь, за пределы окружающей его действительности.

Таким образом, мы видим, что вера, религия — исключительно действенный с а м о б ы т н ы й фактор в существовании человека. Для тех, кто рассматривает ее лишь как «надстройку», исчезающую с изменением базиса, современное состояние религии, прошедшей через столько кругов ада, — непостижимое явление. С тревогой следят они за ней, пытаясь уяснить себе ее силу, ибо все загадочное пугает. Ведь когда у дерева подпилены корни и со всех сторон его раскачивают долгое время, оно должно бы уже упасть и сгнить. Между тем оно не только стоит, но на нем появляется молодая зеленая листва. И если для собственного успокоения прибегают к такому объяснению, как «активизация церковников», то, очевидно, дело с объяснением — из рук вон плохо.

* * *

Большинство определений религии страдает одним общим недостатком: они говорят почти исключительно о психологических предпосылках веры, о тех свойствах человеческой души, которые формируют мистические переживания. Если бы речь шла только о психологии религии, это было бы оправдано; но нас интересует самая сущность веры, и поэтому подобные определения оказываются недостаточными для нас.

Никакой процесс невозможно понять, если не видеть в нем взаимодействия по меньшей мере двух компонентов. Можем ли мы, например, дать удовлетворительную характеристику познания, исходя только из субъективных свойств познающего человека? Если мы не включим в познавательный процесс самого предмета познания, то наша попытка останется бесплодной.

Не только с точки зрения Канта, говорящего о «вещи в себе», но и с точки зрения крайнего субъективизма признается все же некая Первооснова, Реальность, создающая, как говорит Беркли, «обманчивый мир явлений». Поэтому, определяя религию, мы должны включать в понятие о ней и начало внечеловеческое, в контакте с которым она возникает. Известное преимущество марксистского подхода к религии заключается именно в том, что он признает такую реальность. Правда, этим преимущество и исчерпывается. В соответствии со своей метафизикой материализм ограничивает реальность бездуховным, стихийным, чисто природным. Более осторожное, и поэтому более емкое, определение религии дает Арнольд Тойнби. Он указывает, что в отличие от науки, изучающей частные аспекты бытия, религия обращена к нему как к целому¹⁶. В этом определении мы тоже видим два начала: Бытие и человека, но Бытие — понимаемое шире, нежели в материализме.

Да, религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности¹⁷.

Но если природное бытие очевидно для всех, то при помощи каких органов чувств может узнать человек о Бытии божественном? Иными словами: «Мы не видим и не слышим Запредельного, откуда же известно, что оно реально?»

Прежде чем рассмотреть этот вопрос, необходимо уяснить, как вообще человек познает окружающий его мир.



Глава вторая

ПОЗНАНИЕ МИРА

Последний шаг разума — это признание того, что есть бесконечность вещей, которая его превосходит.

Б. Паскаль

В одном из рассказов польского фантаста Станислава Лема описан опыт ученого, который поместил изолированные мозги в особые ящички и подсоединил их к устройствам, создающим полную иллюзию реальности. Показывая свою установку гостю, ученый говорит: «Это их судьба, их мир, их бытие — все, что они могут достигнуть и познать. Там находятся специальные ленты с записанными на них электрическими импульсами; они соответствуют тем ста или двумстам миллиардам явлений, с какими может столкнуться человек в наиболее богатой впечатлениями жизни. Если б вы подняли крышку барабана, то увидели бы только блестящие ленты, покрытые белыми зигзагами, словно натеками плесени на целлулоиде, но это — знойные ночи юга и рокот волн, это тела зверей и грохот пальбы, это похороны

и пьянки, вкус яблок и груш, снежные метели, вечера, проведенные в семейном кругу у пылающего камина, и крики на палубе тонущего корабля, и горные вершины, и кладбища, и бредовые галлюцинации — там весь мир!»

В этом рассказе речь идет не просто о безудержном полете фантазии, но дана своего рода модель нашего познания. Вопрос, поставленный в нем Лемом, — центральный в гносеологии. Как мы можем получать достоверное знание действительности, лежащей вне нас?

Мало того, что органы чувств слишком часто обманывают нас и данные их полны иллюзорности. (Нам, например, кажется, что Солнце вращается вокруг Земли, что камень или рука — нечто сплошное, что на экране происходит не смена кадров, а настоящее движение фигур и т. д.) Трудно вообще доказать, что это дерево или этот дом существуют независимо от меня именно такими, как я их воспринимаю. Сейчас они мне кажутся такими, а как бы они выглядели, если бы устройство моих органов чувств было иным? Ведь известно, в частности, что насекомые видят мир иначе, чем мы, и, следовательно, он представляется им иным.

Строго говоря, звука как такового не существует: есть лишь волны, которые, действуя на мой слуховой аппарат, создают во мне ощущение звука. Точно такое же ощущение легко можно получить механическим раздражением ушного нерва. Не существует как такового и света (или цвета), а есть поток квантов, определенным образом воздействующий на наши зрительные органы.

Итак, можно доказать, что все ощущения, из которых складывается наша картина мира, зависят от наших рецепторов, или воспринимающих аппаратов. Один и тот же ток, пропущенный через язык, дает ощущение кислоты, пропущенный через глаз — ощущение красного или голубого цвета, через кожу — ощущение щекотания, а через слуховой нерв — ощущение звука¹. Еще английский философ Дэвид Юм, а за ним австрийский физик Эрнст Мах показали, как, признав ощущение за единственным источником познания, мы неизбежно приходим к крайней форме скептицизма. Мах в своей работе об отношении физического к психическому развивает эту мысль с неумолимой последовательностью. Он исходит из того, что каждое воспринимаемое человеком явление внешнего мира есть одновременно и наше ощущение, а следовательно — психическое состояние². Таким образом, если наша мысль будет оперировать информацией, сообщаемой только органами чувств, мы едва ли сможем найти объективные критерии для познания мира. Мы окажемся в том положении, о котором говорил Артур Шопенгауэр: «ИЗвне в существо вещей проникнуть невозможно: как далеко мы ни заходили бы в своем исследовании, в результате окажутся только образы и имена. Мы уподобляемся человеку, который, бродя вокруг замка, тщетно ищет входа и между тем срисовывает фасад»³. Или, прибегая к другому сравнению, мы похожи на героев сказки «Волшеб-

ник Изумрудного города», которым все в городе казалось зеленым из-за надетых на них очков с замком.

Но ведь есть вещи, о которых мы знаем, никогда их не видя: это и безмерно удаленные от нас звезды, и элементарные частицы вещества. Как же человек мог судить о них без помощи чувств? По-видимому, кроме чувств и простейших умозаключений есть иная ступень познания, в которой центральную роль играет отвлеченная мысль.

К объектам, закрытым для непосредственных ощущений, ведет дорога, проходящая через бесплотный мир математических и логических абстракций.

На первых порах отвлеченное мышление, как показал еще в XIII веке Фома Аквинат, неотделимо от чувственных представлений; но, постепенно развиваясь и усложняясь, оно выводит нас из тесного круга эмпирии⁴. Отталкиваясь от чувственного, мысль производит свои операции уже в сфере идеальных, умопостигаемых структур.

«Здравый смысл», обычная логика — эти элементарные средства познания вначале сковывают полет отвлеченной мысли, однако с каждым шагом она все дальше уходит от привычного мира рассудочных понятий. «Рации», обыденный рассудок, уступает место широким горизонтам научного и философского постижения. «Здравый смысл» оказывается на более высоком уровне столь же ненадежным и неподходящим орудием, как и органы чувств. Разумеется, на своем месте, в быту, он верно служит нам вместе со своими спутниками — «шестерицей ощущений», но с определенного момента владения обычной логики кончаются.

Это можно видеть уже на примере естествознания, когда речь идет о замене одной системы понятий другой, более сложной: в частности, о переходе от Эвклидовой геометрии к геометрии Лобачевского или от классической физики Ньютона к физике релятивистской. То, что прежде представлялось единственно возможным и мирно укладывалось в рамки «здравого смысла», оказывается лишь ступенью, этапом в головокружительном устремлении физико-математической мысли в глубь мировой реальности.

В этом отношении характерен афоризм знаменитого датского физика Нильса Бора, который, выступая на обсуждении одной новой теории, сказал: «Все согласны с тем, что предполагаемая теория безумна. Вопрос в том, достаточно ли она безумна, чтобы окантаться еще и верной». Иными словами, противоречие гипотезы со «здравым смыслом» расценивается теперь учеными не как ее дефект, а скорее как достоинство⁵.

Не случайно французский философ Анри Бергсон называл нашу привычную логику «логикой твердых тел»⁶. Она тесно связана с чувственными представлениями, и то, что невозможно наглядно себе представить, с ее точки зрения — ложно. А между тем современная физика микромира оперирует именно «непредставимыми», парадоксальными понятиями⁷. Что, например, может по-

казаться абсурднее, чем утверждение, что, перемещаясь, «атомные объекты не двигаются по траектории»?

По словам английского физика Поля Дирака, квантовая теория строится главным образом на таких понятиях, которые «не могут быть объяснены с помощью известных понятий и даже не могут быть объяснены адекватно словами вообще»⁸. Это убеждение разделяют и советские ученые. «Квантовая механика, — пишет академик М. Омельяновский, — отражает в точных понятиях движение атомных объектов, которое в одних условиях похоже на движение частиц, в других — на распространение волн и которое одновременно коренным образом отличается от них обоих. Вместе с тем, и это надо подчеркнуть со всей определенностью, — такое движение непредставимо»⁹. Таким образом, перед нами и логическое противоречие, и полная невозможность представить объект в виде наглядной модели, однако речь все же идет о действительности.

Нильс Бор подчеркивал, что в исследовании микромира наука ориентируется одновременно на «две взаимоисключающие установки»¹⁰. Это значит, что явление уже невозможно втиснуть в прокрустово ложе старого синтеза; его приходится описывать в противоречивых терминах. На этом строится провозглашенный Бором принцип дополнительности, который, по его мнению, можно приложить и к психологии, и к другим областям знания. Между тем задолго до установления принципа дополнительности в науке аналогичным способом строились и вероучительные формулировки христианства, и антиномичная логика буддистов.

Антиномии религиозных символов напоминают «дополнительное» описание реальности у физиков. Именно это имел в виду немецкий богослов Денцер, когда утверждал, что «теоретико-познавательные следствия из атомно-физической ситуации выходят за рамки физики и далеко вторгаются в современное богословие»¹¹.

* * *

Столь же неуютно почувствовал себя рационализм и в своей старейшей крепости — математике, которую с античных времен считали каркасом естествознания. В начале нашего века математику потряс своеобразный «кризис основ», вызванный обнаружением парадоксов и противоречий, к которым привели, казалось бы, бесспорные методы традиционной логики. Преодолению этого кризиса были посвящены работы Б. Рассела, Д. Гильберта, А. Колмогорова и П. Новикова. Результатом кризиса явилось разделение математики на несколько ветвей, несколько «математик», в зависимости от употребляемых средств доказательства. Так, теорема, бесспорно доказанная в рамках классической математики, оказывается неверной в рамках математики интуиционистской. А в 30-х годах нашего века венский логик Курт Гёдель в своей знаменитой теореме о неполноте показал, что даже среди прос-

тейших суждений об арифметике целых чисел имеются утверждения, которые в принципе нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Иными словами, оставаясь в рамках математической, строго формальной логики, невозможно построить единую непротиворечивую систему утверждений даже о простейших свойствах чисел.

Приведем еще один пример. В 1922 году петроградский математик А. Фридман на основании решения уравнений Эйнштейна пришел к выводу, что Вселенная должна иметь замкнутую форму и что при этом она, по-видимому, непрерывно расширяется¹². Даже сам Эйнштейн, теория которого была положена в основу работ Фридмана, сначала не мог согласиться с подобным, на первый взгляд фантастическим, выводом. Лишь в мае 1923 года он опубликовал заявление, в котором признавал правильность парадоксальных заключений Фридмана (См. приложение 4).

В такое же противоречие с повседневным мышлением вступило и эйнштейновское понятие о времени. Нам кажется вполне естественным, что, если бы материя полностью исчезла, время и пространство продолжали бы существовать. Осталась бы, так сказать, «теоретическая пустота», а часы и минуты шли бы своим чередом; ведь разве можно «остановить» время! На самом же деле, как доказал Эйнштейн, с исчезновением материи исчезли бы и пространство, и время.

Эта мысль выглядит совершенно абсурдной: для «здорового смысла» бытие вне пространства и времени кажется непредставимым и, следовательно, невероятным. Но здесь у «рацио» отнято право на окончательное суждение. То, что оно отбрасывает, оказывается приемлемым для науки.

И, как в случае с принципом дополнительности, выясняется, что религиозная мысль уже давно предвосхитила эйнштейновское понимание природы времени. Еще Августин, один из Отцов Церкви, отрицал существование времени до возникновения материи¹³. Тогда это вызывало у многих философов насмешки, и только теперь стало ясно, насколько он был близок к идеям релятивистской физики. «Время возникло вместе с миром, — пишет, подтверждая мысль Августина, Вернер Гейзенберг, — оно, стало быть, принадлежит миру, и поэтому в то время, когда не существовало Вселенной, не было никакого времени»¹⁴.

Все эти открытия первое время приводили ученых в отчаяние. «Когда я, — признавался Гейзенберг, — после обсуждения предпринимал прогулку в соседний парк, передо мной снова и снова возникал вопрос: действительно ли природа может быть такой абсурдной, какой она предстает перед нами в атомных экспериментах?»

Словом, сама наука приводит человека к факту парадоксальной с е р х р а с с у д о ч н о й структуры мира. То, что для «здорового смысла» несет в себе неустранимое противоречие, подтверждается в высшем типе физико-математического и философского мышления.

Казалось бы, второй путь познания дал так много, что им можно было бы ограничить наши поиски. Но торжествовать еще рано. Ворота замка открылись, однако войти в него мы едва ли можем. Отвлеченное мышление — будь то наука или спекулятивная философия — в силу самой своей абстрактности не может дать окончательного и подлинного познания реальности. «Отвлеченное мышление, — говорит Вл. Соловьев, — есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренне и существенно с ней соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам»¹⁵.

Вспомним в связи с этим, как видел соотношение между отвлеченными конструкциями и живым мироощущением толстовский Левин. Едва только он улавливал, в чем состоит смысл жизни, как теории теряли над ним власть. «Мысли философов, — пишет Лев Толстой, — казались ему плодотворными, когда он или читал, или сам придумывал опровержения против других учений... Но стоило только забыть искусственный ход мысли и вернуться к тому, что его удовлетворяло... и вдруг вся эта искусственная постройка заваливалась, как карточный домик, и было ясно, что постройка сделана из тех же переставленных слов, независимо от чего-то более важного, чем разум».

Эта особенность человеческого познания подтверждает мысль экзистенциалистов, которые считают, что наше мировоззрение зависит от теорий куда меньше, чем мы полагаем. Жизненная полнота познания уходит корнями в это глубинное, загадочное «нечто». Следовательно, возникает необходимость искать какой-то третий аспект в гносеологии, кроме эмпирического и абстрактного. Он не только должен дополнить их, но и позволить реально проникать в самую *сущность* познаваемого, как бы слиться с ним в одно целое и видеть его «изнутри».

Так, например, если мы даже и построим теорию о сознании и мышлении, она никогда не сможет заменить непосредственного живого акта личного самосознания. Тем более идея Верховной Реальности, выведенная путем одного отвлеченного мышления, останется безжизненной теорией и никогда не сможет быть фундаментом для религиозного постижения.

Что же представляет собой этот «третий путь познания»?

В поисках ответа на поставленный вопрос лучше всего взять за исходную точку самопознание. Действительно, что мо-

жет быть дано нам более непосредственно, чем наше собственное «Я»? А между тем мы узнаем о нем вовсе не через органы чувств и не через логические операции. Совершенно очевидно, что наше «Я» заявляет нам о себе без помощи звука, запаха, цвета или других свойств, которые говорят о существовании внешнего мира; однако реальность его настолько бесспорна для нас, что мы можем счесть фикцией все что угодно, к р о м е нашего «Я». Не случайно поэтому Декарт начинал свое размышление о бытии формулой *Cogito, ergo sum* — «Я мыслю, следовательно, существую». «Это, — по словам Сартра, — абсолютная истина сознания, познающего самого себя»¹⁶. Отвлеченное мышление здесь так же бессильно, как и органы чувств. Оно разбивает личность на тысячи аспектов и состояний, будучи не способным объединить их в живое целое, в то время как внутреннее единство «Я» безнадежно ускользает от анализа. Более того, по верному замечанию одного философа, «такое сознание, собственно, нельзя сказать, нельзя определить логически. Природа сознания, его свойства не могут быть описаны; чтобы понять его, как и все психическое, необходимо непосредственно пережить его»¹⁷. Легче слепому объяснить свойства красного цвета, чем в рациональных терминах передать суть самосознания, которое открывается нам в непосредственном акте и н т у и ц и и.

Это наиболее глубинное и полное восприятие реальности превышает, хотя отнюдь не исключает, первые две стороны познания. Человек обладает не только ощущениями и разумом, но и как бы особым «органом» внутреннего постижения, которое раскрывает перед ним сущность бытия. Одних рецепторов и логического анализа недостаточно для того, чтобы понять величие фуги Баха или Владимирской Богоматери. Даже в области «точных» наук интуитивные предпосылки предваряют собой цепь строгой аргументации. «Результат творческой работы математика — доказательное рассуждение, доказательство, — подчеркивает Д. Пойя, — но доказательство открывается с помощью правдоподобного рассуждения, с помощью догадки»¹⁸. Вспомним, что многие научные открытия явились их творцам как мгновенные интуитивные прозрения, которые лишь впоследствии обосновывались фактами и логикой. В свете этого предание о Ньютоновом яблоке не так уж бессмысленно. Д. Менделеев, например, увидел свою будущую таблицу во сне.

«Интуиция, вдохновение, — утверждал В. И. Вернадский, один из самых философских умов среди русских ученых нашего века, — основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся на факты и идущих строго логическим путем, — не вызываются ни научной, ни логической мыслью и не связаны со словом и понятием в своем генезисе»¹⁹.

Выдающийся французский физик Луи де Бройль высказывает ту же мысль. Он пишет, что «человеческая наука, по существу рациональная в своих основах и по своим методам, может осу-

оществлять свои наиболее замечательные завоевания лишь путем опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности, освобожденные от оков строгого рассуждения, которые называются воображением, интуицией»²⁰. Другой современный физик, Вольфганг Паули, признавая, что ни эмпиризм, ни «чистая логика» не способны установить единство между познающим и реальностью, также апеллирует к интуиции. При этом он связывает интуицию со сферой бессознательного, как понимал ее психиатр-философ К. Г. Юнг. Объективная гносеологическая ценность такого предрационального познания вытекает, по мнению Паули, из некоего «порядка во Вселенной», не зависящего от нашего произвола и отличающегося от мира явлений»²¹. Главная особенность интуитивного познания заключается в том, что оно дает познающему с о п р и ч а с т и е пульсу мирового бытия. Естественно, что этот путь познания не мог быть обойден философами на протяжении веков истории мысли.

Понятие об интуиции существовало и в индийском, и в греческом умозрении; о ней говорили средневековые теологи Фома Аквинат и Якоб Бёме. Указывая на последние пределы рационального знания, Декарт писал: «Надлежит, отбросив все узы силлогизмов, вполне довериться интуиции как единственному остающемуся у нас пути»²². Лейбниц называл ее «самым совершенным знанием»; Гёте говорил, что «бытие, расчлененное разумом, всегда дает остаток», и из этого выводил необходимость интуиции. Фихте видел в ней прямой путь к познанию «Я», а, согласно Шеллингу, в интуиции «объект дается совсем не так, как в математике наглядность»²³. Этим он хотел подчеркнуть, что в интуитивном созерцании преодолевается пропасть, которая в опосредованном значении отделяет объект от познающего субъекта.

Вслед за Шеллингом учение об интуитивном пути знания развивал Вл. Соловьев. Он пояснял его специфику, рассматривая процесс художественного творчества.

«Те идеальные образы, — писал он, — которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной, случайной действительности, ни, во-вторых, отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, — иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый или мыслитель мог бы быть истинным художником. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник в и д и т их, как это прямо утверждали про себя Гёте и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных под-

робностях... Если таким образом предметом художества не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочной рефлексией, то этим может быть только сущая идея, *открывающаяся умственному созерцанию*²⁴.

Но подлинное торжество интуитивизму принесло развитие мысли в конце XIX и начале XX века. Основоположителем современных форм интуитивизма может считаться А н р и Б е р г с о н (1859—1941) — один из наиболее оригинальных философов первой трети нашего столетия²⁵.

Бергсон показал, как наша рассудочная логика, наш «интеллект» развивались в процессе эволюции, являясь инструментом приспособления человека к окружающей среде*. Если в борьбе за существование животными руководил инстинкт, то «интеллект» снабдил человека орудиями. Он служил прежде всего для внешнего воздействия на материю, и поэтому наша житейская логика оказалась пронизана механическими принципами. В глубину вещей «интеллект» не в состоянии проникнуть. Интуиция же шире житейской логики, она, по словам Бергсона, «переходит за интеллект»²⁶.

Бергсон исходит из той мысли, что мировая реальность, включая человеческое мышление, есть непрерывный поток, единый процесс. Рационализм, разлагая этот процесс на «составные части», не может постичь его сущность, внутренний импульс. «Анализ, — говорит философ, — всегда оперирует неподвижным, тогда как интуиция помещает себя в подвижность». По определению Бергсона, интуиция — это «род интеллектуальной симпатии**», путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»²⁷.

К понятию интуиции близко примыкает понятие веры, которая представляет собой такое внутреннее состояние человека, при котором он убежден в достоверности чего-либо без посредства органов чувств или логического хода мысли: путем необъяснимой уверенности. Так, в существование материи независимо от нашего сознания мы верим помимо всяких доказательств. С. Булгаков даже прямо отождествлял веру с интуицией²⁸.

Быть может, самым уязвимым пунктом учения Бергсона было его категорическое отрицание роли отвлеченного мышления в деле осмысления интуиции. Хотя он справедливо указывал на утилитарный характер «интеллекта», он все же недооценил значение и силу разума. Совершенно очевидно, что отказаться от него, как и от системы понятий, человек не может. Его познание носит целостный характер, в котором тесно взаимосвязаны все три уровня постижения.

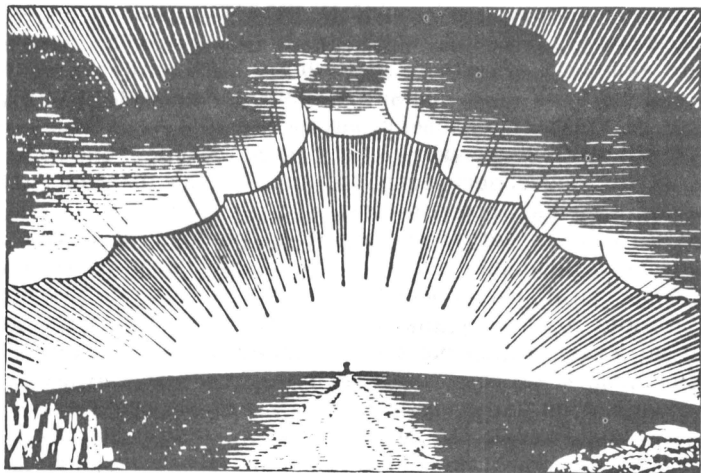
* «Интеллект» в терминологии Бергсона — это форма чисто рационального, рассудочного познания.

** «Симпатия» (греч.) — «со-переживание», «со-чувствие».

Поэтому учение интуитивизма не остановилось на Бергсоне, а продолжало совершенствоваться и развиваться²⁹. Однако во всех его аспектах — будь то «интенция» Гуссерля или «озерение» экзистенциалистов — сохраняется примат глубинного созерцания, которое раскрывает человеку внутреннюю суть вещей. Именно во «вживании», в развитии интуитивных способностей лежит выход из той гносеологической темницы, куда пытались заточить человека Юм, Кант, позитивисты.

То, что Кант поставил вопрос о границах и возможностях человеческого познания в центр всякой философии, является его великой заслугой. Но коренной порок кантианства заключался в том, что оно в своем «анатомическом театре» разума рассматривало не живое динамическое познание, а, по меткому выражению Вл. Эрна, «схематический труп мысли». Именно в силу этого Кант остановился на полпути, признав невозможным для человека познать «вещь в себе». Он не увидел в глубинах духа тех неисчерпаемых сил, которые способны прорвать завесу эмпирического³⁰.

Только в органическом сочетании непосредственного опыта, отвлеченного мышления и интуиции рождается высший интегральный тип познания, в котором господствует, по определению Бердяева, «Большой Разум». Он не ограничивает себя узкими рамками рассудка и способен подняться в сферу парадоксального, антиномичного. Он включает в себя все силы малого разума, как целое — части. Именно это позволяет ему простирать свой взгляд от видимых явлений природы до предельных граней бытия.



Глава третья

НА ПОРОГЕ ПОСЛЕДНЕЙ ТАЙНЫ

Самое важное — это то, что невидимо.

А. Сент-Экзюпери

Итак, мы могли убедиться, что познание мира есть процесс сложный и многогранный, протекающий в трех основных руслах. Если же считать, что человек имеет дело не с фикциями, а с действительностью, то напрашивается мысль о трех аспектах бытия, которым соответствуют три типа познания. Какое же из них ближе всего подводит к последней Реальности?

Эмпирический путь здесь, очевидно, исключен, так как он не проникает глубже поверхности явлений. Спекулятивное мышление может раскрыть больше, но по самой своей природе оно не дает живого соприкосновения с Познаваемым. Идея Бога есть не более чем идея — нечто отвлеченное, абстрагированное от Бытия.

В свое время Лаплас говорил, что для своих физических теорий он не нуждается в «гипотезе Бога». Но даже если бы он и прибегал к ней, как делали другие, она оставалась бы бесконечно далека от живого богопознания, ибо для веры Бог — отнюдь не «гипотеза».

В работе, посвященной проблеме религии и морали, Бергсон указал, что истоки веры восходят не к рациональным спекуляциям, а к интуитивным прозрениям своих гениев и пророков¹. И действительно, если, даже познавая природу, человек во многом опирается на интуицию, то тем более важна она в сфере, относящейся к самой сущности Бытия. Еще великий средневековый мыслитель Фома Аквинат говорил, что если бы путь человека к Богу проходил только через философское, абстрактное мышление, то вера осталась бы уделом ничтожнейшего меньшинства. На деле же мы видим, что религиозность присуща и неграмотному индийскому крестьянину, и европейскому ученому, стоящему на вершине современных знаний. Это происходит именно потому, что духовное познание есть плод живой интуиции.

Религиозный опыт можно в самых общих чертах определить как переживание, связанное с чувством реального присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего Высшего Начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное существование. Это ощущение дается в акте непосредственного «видения», исполненного такой же внутренней достоверности, какую имеет видение собственного «Я». И только проходя через интеллектуальное осмысление, этот опыт, по существу своему невыразимый, кристаллизуется в понятия и символы.

Плотин, выдающийся философ эллинистического мира, так говорил об этом: «Когда мы видим Бога, то видим Его не разумом, а чем-то высшим, чем разум». Без этого живого созерцания и живой веры любое представление о Боге остается мертвой схемой.

* * *

Американский психолог Уильям Джеймс (1842—1910) провел большое исследование природы и особенностей религиозного опыта. Не имея, по собственному признанию, личной мистической одаренности, он подошел к мистической интуиции как объективный исследователь. Джеймс собрал обширный материал, состоящий из «психологических документов», и в своей книге «Многообразие религиозного опыта» выступил защитником религиозных ценностей².

В приводимых им документах есть замечательные образцы попыток различных людей запечатлеть, отобразить свои религиозные переживания. При этом в подборе материалов Джеймс не ограничивал себя ни местом, ни временем; собранные им свидетельства принадлежат людям разных эпох, стран и народов. Они красноречиво говорят о том, что специфику религиозного переживания нельзя свести ни к какой другой сфере человеческого духа: ни к нравственности, ни к эстетике, ни к каким-либо чувствам, взятым в отдельности (например, страху, надежде

и т. д.). Точнее всего его можно определить как чувство благоговения. По словам С. Булгакова, оно «удостоверяет человека в реальности иного, божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с Божеством, кого настигло Оно, на кого излилось превосходящей Своей силой»³.

Выразить в словах любое глубокое переживание, особенно религиозное, трудно, почти невозможно, однако «психологические документы» все же могут пролить некоторый свет на природу мистического сознания⁴. Вот характерный пример одного такого свидетельства, приведенного в работе У. Джеймса.

«Я помню ночь и то место на холме, где душа моя открылась Бесконечному. Это была бурная встреча двух миров — внешнего и внутреннего. От моей внутренней борьбы словно бездна открылась в моей душе и раскрыла другую неисследимую бездну по ту сторону звезд. Я был один с Тем, Кто сотворил меня и все прекрасное в мире, и любовь, и страдание, и само искушение. Я уже не искал Его, я чувствовал совершенную гармонию между Его духом и моим. Обычное ощущение внешнего мира ушло от меня. Остался один экстаз ничем не ограниченной радости. Как описать мое переживание? Это похоже на то, когда все звуки в большом оркестре сливаются в широкую гармонию, в которой тонет все, кроме чувства, переполняющего нашу душу. В нерушимом ночном молчании трепетною жизнью жила тишина, еще более торжественная. И я ощущал в ночной темноте некое Присутствие, тем более для меня ясное, что оно оставалось невидимым. И я не мог больше сомневаться в присутствии Его, раз я чувствовал Его так же ясно, как самого себя. И если была разница в степенях, то лишь потому, что реальность Его я ощущал сильнее, чем мою собственную. Моя высшая вера, моя истинная идея Бога зародилась во мне в тот миг. С тех пор, как я стоял на Горе Видений, я чувствовал, что сила Вечного объяла меня. Никогда с тех пор я не испытывал такого сердечного трепета. И если я когда-нибудь был лицом к лицу с Богом, это лишь в ту ночь, когда я почувствовал, что родился вновь, родился в духе... С этой минуты никакая критика доказательности бытия Божия не могла поколебать моей веры. С этой ночи, когда я ощутил присутствие Его Духа, я никогда не оставался надолго без этого чувства. Твердая уверенность в существовании Бога, какая есть у меня, основана на этом видении, на воспоминании об этом чудесном опыте».

«Я чувствовал себя много раз в тесном общении с Божеством, — пишет другой человек. — Я наслаждался встречами с Ним, никогда о них не прося и никогда их не ожидая. Они,

казалось, состояли только в забвении всех моих мыслей и всех усилий моей обывательской жизни... То, что я испытывал в эту минуту, было временным исчезновением моей личности наряду со светозарным откровением смысла жизни, более глубокого, чем тот, который был мне привычен... Без Бога мир был бы хаосом»⁵.

Яркими свидетельствами, отражающими религиозные переживания, являются бесчисленные произведения литературы и искусства. Гимны Ригведы и библейские псалмы, Марцелловская месса Палестрины и оратория Листа «Христос», «Божественная комедия» Данте и православные иконы, «Исповедь» Августина и песни Тургенева — все они подтверждают мысль, высказанную Максом Шелером, что «путь веры — это внутреннее самораскрытие по отношению к являющемуся в откровении Богу».

Известный историк религии Рудольф Отто (1869—1937) показал, что религиозное чувство рождается в переживании реальности Высшего, которое вызывает у человека благоговейный ужас твари перед безмерностью Божества. В основе культов и верований, пишет он, «есть некий элемент, который может при случае, вне зависимости от них, глубоко затронуть нас и завладеть нашим сознанием с потрясающей силой. Попробуем же со всей симпатией и проницательностью интуиции и воображения проследить за ним всюду, где можно его обнаружить: в окружающей нас жизни и людях, во внешних порывах благочестия и в проявлениях сознания, вызванных этими порывами, в установленной и размеренной торжественности обрядов и литургий, а также в атмосфере, порождаемой старыми религиозными памятниками, зданиями, храмами и церквями. Сделав так, мы увидим, что столкнулись с неким явлением, единственно подходящее название которому «*mysterium tremendum*» — тайна, вызывающая трепет»⁶.

Нередко чувство Бога пробуждается в связи с созерцанием природы. Искусственный мир городской цивилизации часто притупляет духовную чуткость человека, ставит множество помех в приближении к Запредельному. Кроме того, немалым препятствием служит балласт поверхностных знаний, почерпнутых из популярной литературы. Эта литература приучает человека к мысли, что все в мире устроено просто и поддается проверке здравым смыслом, а к области тайны относится лишь то, что еще не успело попасть под скальпель человеческого рассудка. А между тем прав был Эйнштейн, говоря, что «самое прекрасное чувство связано с переживанием Таинственного... Человек, которому это ощущение чуждо, который потерял способность удивляться и благоговеть, — мертв. Знание о том, что есть сокровенная Реальность, которая открывается нам как высшая Мудрость и блистающая Красота, — это знание и это ощущение есть ядро истинной религиозности»⁷.

«Мы ищем Бога, — говорил, предвосхищая мысль Эйнштейна, Джордано Бруно, — в неизменном, непреклонном законе природы,

в благоговейном настроении души, руководимой этим законом, мы ищем Его в блеске солнца, в красоте вещей, исходящих из лона нашей матери-земли, в истинном блеске Его сущности — бесчисленных созвездиях, светящихся на неизмеримом пространстве единого неба, живущих, чувствующих, мыслящих и воспевающих хвалу Всеблагову, Всеединому, Всевышнему»⁸.

Ощущение одухотворенности Вселенной очень близко к этому мистическому переживанию. Приведу описание пробуждения этого «космического чувства» у русского писателя Даниила Андреева. Внутреннее событие, о котором рассказывает автор, произошло в его душе в летнюю ночь на берегу реки Неруссы.

«Темнело. Из-за дубов выплыла низкая иольская луна, совершенно полная. Мало-помалу умолкли разговоры и рассказы, товарищи один за другим уснули вокруг потрескивающего костра, а я остался бодрствовать у огня, тихонько помахивая, для защиты от комаров, широкой веткой.

И когда луна вступила в круг моего зрения, бесшумно передвигаясь за узорно-узкой листвою развесистых ветвей ракиты, начались те часы, которые остаются едва ли не прекраснейшими в моей жизни. Тихо дыша, откинувшись на охапку сена, я слышал, как Нерусса струится позади, в нескольких шагах за мной, но как бы сквозь мою собственную душу. Это было первым необычайным. Торжественно и бесшумно в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле, и все, что могло быть на небе. В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медленно вращаясь, плыли во всемирном хороводе, но сквозь меня, и все, что я мог помыслить или вообразить, охватывалось ликующим единством. Эти древние леса и прозрачные реки, люди, спящие у костров, и другие люди, народы близких и дальних стран, утренние города и шумные улицы, храмы со священными изображениями, моря, неустанно покачивающиеся, и степи с колышущейся травой — действительно все это было во мне той ночью, и я был во всем. Я лежал с закрытыми глазами. И прекрасные, совсем не такие, какие мы видим всегда, белые звезды, большие и цветущие, тоже плыли со всей мировой рекой, как белые водяные лилии. Хотя солнца не было видно, было так, словно и оно тоже где-то вблизи моего кругозора. Но не его сиянием, а светом иным, никогда мною не виданным, пронизано было все это — все, плившее сквозь меня и в то же время баюкавшее меня, как дитя в колыбели, со всеутоляющей любовью. Пытаясь выразить словами переживания, подобные этому, видишь отчетливее, чем когда бы то ни было, нищету языка».

О значении красоты мира для восприятия Божественной Тайны говорит астроном Камиль Фламарион.

«Если вы изучаете природу, небо, в котором бесчисленные миры тяготеют друг к другу в лоне света и жизни, если вам известны законы и общий механизм этой природы, — можете ли вы

не приветствовать Верховный Разум, громко говорящий через материальный покров? Вечерние тени, волнующиеся по склонам гор, благоухание, идущее из леса, склоненные чашечки цветов, глухой, неумолчный шум океана, глубокая тишина звездных ночей — все говорит о Боге красочнее и убедительнее всех человеческих книг»⁹.

Это то чувство, которое нашло свое воплощение в известном стихотворении Лермонтова «Когда волнуется желтеющая нива...», заканчивающемся словами:

Тогда смирятся души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе, —
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога...

А вот интереснейшее признание человека, который, теоретически считая себя неверующим, в течение многих лет своей жизни чувствовал близость Бога.

«В возрасте между двадцатью и тридцатью годами, — говорит он, — я мало-помалу стал неверующим, однако я не могу сказать, чтобы я когда-нибудь терял это так хорошо описанное Спенсером «неопределенное сознание» Абсолютной реальности, которая лежит за миром явлений. Для меня эта реальность была не просто Непознаваемым, как у Спенсера, потому что хотя я и перестал обращаться к Богу с детскими молитвами и никогда ни о чем не просил Неведомое, но по некоторым данным я нахожу, что я часто бывал с Ним в отношениях, подобных тем, какие создаются молитвой... Он был возле меня или я был возле Него, не знаю, как лучше выразиться, во всякую трудную минуту моей жизни; Он укреплял меня и вливал в меня бесконечные жизненные силы, чтобы я мог снова почувствовать Его тайное спасительное присутствие. Это был как бы неиссякаемый источник жизни, справедливости, истины и силы, к Нему я инстинктивно обращался каждый раз, когда ослабевал. И Он всегда выручал меня из беды. И вижу теперь, что между мной и Им было личное отношение, потому что в последние годы, когда я потерял пути к Нему, у меня явилось ясное чувство ничем не возвратимой потери».

Это замечательное признание, приведенное Джеймсом, лишний раз показывает, как интуиция может проявляться независимо от «мировоззрения» и даже вопреки ему*. Внешние доказательства, относящиеся к Тайне тайн, когда мы пытаемся приблизиться к ней на костылях интеллекта, никогда не могут родить веры. Поэтому, говоря словами католического философа Эдуарда Леруа, «откажемся от мысли, что доказательство уже окончено, прежде чем начинается акт веры»¹⁰.

* Как полагают, Джеймс писал о самом себе.

Почему же тогда многие христианские мыслители считали, что разум тоже может нечто сказать о Боге?

Они не хуже других понимали, что непосредственное внутреннее созерцание выше логики, но в данном случае указывали на то, что даже наше ограниченное мышление в какой-то мере способно подвести нас к понятию о Боге.

Нужно помнить, однако, что по самому своему характеру любые логические доказательства носят принудительный характер. Для силлогизмов не существует свободы, они — порождение интеллектуального рабства. А так как духовная интуиция открывает нам высшую Реальность как абсолютную свободу, то закопать и ее в цепи нашего ограниченного мышления было бы незаконным посягательством. Поэтому Кант справедливо считал, что «доказательства» бытия Бога не имеют принудительной силы.

Тем не менее человек испытывает потребность осмыслить свой духовный опыт. Нужно лишь помнить, что речь идет не о «доказательствах» в узком смысле слова, а о свидетельствах, что далеко не одно и то же.

* * *

Прежде всего на этом пути осмысления мы должны еще раз обратиться к самому достоверному, что нам дано: к нашему внутреннему миру. Наше тело есть часть окружающего мира, во всяком случае нечто с ним тесно связанное: оно испытывает на себе закон тяготения, колебания температуры; мы ощущаем боль, голод и жажду — словом, мы «по рукам и ногам» связаны внешней природой. Наши мечты — будь то свободный полет в воздухе или качание под водой — неизменно наталкиваются на сопротивление, напоминающее нам о нашей скованности.

И в то же время этой телесной порабощенности противостоит наш духовный мир. С последней достоверностью ощущаем мы его реальность. И мало того что мысль наша свободно парит в недостижимых пределах, в далеком прошлом и будущем, в пустынях Вселенной и в капле воды, — замечательно, что наша внутренняя жизнь качественно отличается от внешней, живет по своим особым законам. Здесь мы торжествуем над механической принудительностью мира. «По самой природе своей личности, — пишет русский мыслитель В. Несмелов, — человек необходимо осознает себя как свободную причину и цель своих произвольных действий»¹¹.

Подобно тому как наше тело есть отражение материального бытия, духовный наш мир, в свою очередь, говорит о реальности духовного измерения. Человек, этот микроскоп, открывает в себе действительность, которая, по словам Рудольфа Эйкена, «простым сознанием человеческого мышления не может быть:

слишком много приносится ею особых сил и порядков, которых нельзя установить искусственным путем ни теперь, ни когда-либо. Кроме того, она стоит в таком противоречии с интересами естественного благосостояния; требует от человека столько труда и жертв, такого полного перемещения центра тяжести существа его, что к ней никогда не могло привести простое стремление к счастью... Ее можно только понимать как движение всего целого Вселенной, сообщаемое человеку и совершающееся в нем. Жизнь духа совершенно непостижима и никогда не могла бы стать в нас силою, если бы ей не была свойственна независимость по отношению к человеку, если бы единая общая жизнь, проявляющаяся в ней, не принадлежала бы самой действительности и не образовывала реальной связи»¹².

Ученый, жертвующий своей жизнью на пути к открытию, мученик за убеждения, улыбающийся перед лицом смерти, человек, не могущий удержать слез, когда он слушает музыку, — все они, переходя рубеж природной действительности, вступают в сферу реальности духовной. Только благодаря причастности к ней человек становится человеком в подлинном смысле слова. Только в ней мы можем найти оправдание и удовлетворение наших сверхприродных духовных потребностей.

Таким образом, как говорит Несмелов, «человек не просто лишь верит в действительное бытие сверхчувственного мира, а непосредственно знает об этом бытии, потому что себя самого он не может сознать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности»¹³.

Экзистенциалисты атеистического толка утверждают, что «абсурдность» мира выявляется при его столкновении с человеческим «Я», которое, подобно одинокому изгнаннику, тщетно ищет смысла и жаждет высшей гармонии. Но откуда возникли эти поиски и эта жажда? Не они ли сами указывают на иное измерение бытия, которое отражается в человеке?

«Бога создают люди» — таково обычно утверждение атеистов. Но по-настоящему они редко задумываются, почему это происходит и не может ли тут быть какой-то «обратной связи»? Как мы уже видели, одних ссылок на страх, невежество и внешние условия здесь недостаточно. Самое важное, что человек через себя и в себе открывает иное, отличное от природы бытие. И чем интенсивнее и совершеннее процесс его самопознания, тем более достоверным становится этот невидимый мир, который в акте веры обнаруживает себя выходящим за пределы отдельной личности. «Подняться к Богу, — говорил французский философ Г. Марсель, — это значит войти в самих себя, более того, в глубину самих себя, — и себя же самих превзойти»¹⁴.

Если мы обладаем «окнами» в царстве материи, то наше духовное «Я» может стать «окном» в мир вселенского Духа. Гармония между человеком и природой есть основа его жизни на

земле. Единение с Высшим определяет его духовное существование. Поэтому Бергсон видел в мистическом опыте не только прорыв к Божественному Единству, но и залог дальнейшего становления человечества¹⁵.

* * *

Теперь от внутреннего мира человека обратимся к миру внешнему. Прежде всего повсюду в природе мы видим действие закона причинности. Каждое явление имеет для себя, как говорят в логике, достаточное основание, то есть причину, которая оказалась бы способной произвести свое следствие. Из семени, например, может произрасти дерево потому, что оно имеет в себе потенциально все элементы будущего дерева и силу произрастания. Птица может выйти из яйца потому, что яйцо содержит в себе важнейшие элементы будущего организма.

Поэтому издавна люди приходили к мысли, что вся Вселенная, как колоссальная сумма явлений, должна иметь такую Первопричину своего существования, которая заключала бы в себе принципы всего мироздания. Но среди видимых явлений мы этого Первопринципа обнаружить не можем. В мире все относительно, все обусловлено какой-то другой причиной. Поэтому искать Абсолютное, то есть самодовлеющее, безусловное начало, мы должны вне мира. В своей лекции «От относительного к абсолютному» Эйнштейн говорил: «Привести все в сферу относительности так же невозможно, как дать всему определение или все доказать, ибо при создании всякого понятия приходится исходить по крайней мере из одного понятия, которое не нуждается в особом определении; при каждом доказательстве нужно пользоваться каким-то высшим законом, справедливость которого признается без доказательств: так же и все относительное связано в последнем счете с чем-то самостоятельным, Абсолютным (Разрядка моя. — А. М.). В противном случае понятие, или доказательство, или относительность повисают в воздухе. Твердой исходной точкой является Абсолютное; надо только уметь найти его в нужном месте»¹⁶.

Те же, кто пытается распространить на сам Абсолют принцип причинности, обнаруживают непонимание этого принципа. Так, Бертран Рассел с удивительным легкомыслием говорил, что вопрос «А кто сотворил Бога?» привел его к отрицанию принципа Первопричины.

Абсолютное потому лишь и является Абсолютным, что в отличие от относительных вещей оно есть причина самого себя. Только при наличии такой Первопричины становится понятной каузальность мироздания.

Следует подчеркнуть, что, когда мы говорим о Первопричине, или Начале, речь идет не о хронологической причинности, или начале во времени, а о причинности, уходящей корнями

в самую суть явлений. В данном случае Первопричина есть ось, на которой держится мировой процесс и которая связывает все его звенья. Без этой основы Вселенная утратила бы свое единство и превратилась бы в гегелевскую «дурную бесконечность».

* * *

О причине мы можем в какой-то степени судить и по ее следствиям. А Вселенная, как она открывается глазам современной науки, заставляет задуматься о своем происхождении.

В непостижимой по своей необъятности бездне Вселенной текут, подчиняясь точным математическим законам, несметные миры. Гигантские солнца и вереницы планет совершают свой предначертанный путь. Каждый из этих миров — подлинное чудо... И куда бы ни взглянул человек: на космический круговорот небесных тел или на загадочный полет электронов, на закономерности химических процессов или на жизнь крошечной инфузории — всюду он видит печать Разума. И конечно, больше всего заслуживает удивления он сам. Поэтому правы те, кто утверждает, что чем больше мы познаем природу и уясняем себе ее сложность, тем больше она требует объяснения. Простое каменное рубило может быть произведением человека и может оказаться случайной «игрой природы», но совершенное электронное устройство уже немыслимо без своего творца.

Подобное познается подобным. Если разум в состоянии открывать закономерности в природе, не означает ли это, что в своих основаниях она п р и ч а с т н а Разуму и, следовательно, Духу?

Еще двести лет назад Ж. Ж. Руссо писал: «Ум путается и теряется в этой бесконечности отношений, из которых ни одно не запуталось и не потерялось в массе. Сколько нужно абсурдных предположений, чтобы вывести всю эту гармонию из слепого механизма материи, случайно приводимой в движение! Напрасно те, которые отрицают единство замысла, обнаруживающегося в отношениях всех частей этого великого целого, прикрывают свои нелепости абстракциями, координациями, общими принципами, всякими эмблематическими терминами; сколько бы они ни старались, я не могу постичь систему существ, подчиненных столь неизбежному порядку. Я не в силах верить... чтобы слепая случайность могла произвести разумные существа, чтобы немыслящее могло произвести существа, одаренные мышлением»¹⁷.

Прошли века, совершилось множество открытий и переворотов в науке. И тем не менее эти слова философа не утратили силы, о чем свидетельствует хотя бы известное признание Эйнштейна: «Моя религия — это глубоко прочувствованная уверенность в существовании Высшего Разума, который открывается нам в доступном познанию мире»¹⁸.

Многим естествоиспытателям хорошо известно это чувство

и эта уверенность, в силу которых они могут говорить, что наука есть их путь к религии. По словам Чарлза Дарвина, то, что мир покоится на закономерностях, можно считать свидетельством о его Творце¹⁹. Альфред Уоллес, одновременно с Дарвином создавший теорию отбора, писал: «Вселенная, даже в ее чисто физическом и неорганическом состоянии, представляется теперь настолько подавляюще сложным организмом, что внушает большинству умов мысль о существовании некоей Разумной Силы, всюду проникающей и поддерживающей ее»²⁰.

Современный американский астроном Харлоу Шепли, перечисляя важнейшие сущности, из которых складывается мироздание — пространство, время, материю и энергию, — указывает на некую пятую. «Едва ли можно сомневаться, — говорит он, — что она существует... Мы могли бы назвать ее Направлением, Формой, Силой, Всемогушей волей или Сознанием. Но в любом случае это должно быть понятие, соответствующее космическим масштабам»²¹.

Из всего, что наблюдает человек в мире, самым замечательным свидетельством о творческой Силе является, пожалуй, Ж и з н ь. Каким бы образом она ни возникла, само ее существование есть чудо Вселенной. Она развивается вопреки законам неорганического мира, и ее можно считать редчайшим или даже единственным в своем роде феноменом космоса. Строение и функции организмов отличаются поразительной целесообразностью. У животных и растений нет личностного самосознания и разума, но они действуют зачастую так, как будто обладают ими. Примеров тому биология знает бесчисленное множество. Явления симбиоза, регенерации и мимикрии; муравьи, разводящие тлей, «социальное» устройство у пчел и термитов, ультразвуковые аппараты рукокрылых — все это хрестоматийные факты²². Не случайно возникла даже целая наука б и о н и к а, которая использует в технике разнообразные «патенты природы».

Пусть даже все секреты жизни окажется возможным истолковать в свете физики и химии, а целесообразность живых существ объяснить эволюцией — этот подход не исчерпывает проблемы. Ни дарвинизм, ни какая-нибудь другая теория не в состоянии объяснить главного — общей з а к о н о м е р н о с т и в биосфере и вообще во всей природе. А эта закономерность есть факт бесспорный.

По мнению Макса Планка, нет никаких препятствий для того, чтобы «отождествлять мировой порядок науки с Богом религии. После этого Божество, которое религиозный человек старается приблизить к себе наглядными символами, оказывается по своей природе тем же, что и сила естественных законов, о которых до известной степени сигнализирует исследующему человеку ощущение». Точно так же и Норберт Винер считал, что «принципы порядка во Вселенной, вероятно, не очень отличаются от того, что религиозный человек подразумевает под Богом»²³.

Разумеется, для духовного опыта веры Бог — безмерно большее, нежели принцип Порядка. Но в приведенных словах двух ученых важна та мысль, что сила Разума раскрывается в космической закономерности.

Человек знает, что такое закон, порядок, цель, смысл, потому что он осуществляет их в своем труде и творчестве. Сознательная и подсознательная способность его неотделима от разума. Поэтому от созерцания разумно устроенной Вселенной мысль и приходит к понятию о Разуме мировом.

Материалисты ставят на его место нечто, называемое ими «материей». Но если этой «материи» присущ разум, то это уже не материя, и от такой «материи» сами же материалисты будут отрешиваться. Они утверждают, что «материя, реальность, не обладающая сознанием, существовала до разума, реальности, обладающей сознанием»²⁴.

Этот тезис выдается за «последнее слово науки». Однако хорошо известно, что материализм возник в глубокой древности, в те времена, когда наука еще находилась в младенческом состоянии.

* * *

За много веков до нашей эры в Индии, Китае и Греции появилось предположение о том, что мир образовался из некоего материального субстрата. Одни понимали его как скопление частиц, другие — как предвечный Океан.

Это представление было продуктом мифологического мышления. Как мы увидим впоследствии, в религиях первобытных народов огромную роль играла Богиня-Мать*. Первоначально она мыслилась как одушевленное целое всей природы. Она была родительницей богов и людей. Но постепенно боги заслонили ее образ, и она осталась как некая тень позади пантеона. В мировоззрении древних, будь то вавилоняне или греки, она играла роль Судьбы, Рока. Символом ее надолго осталась Бездна Океана. Поэтому некоторые греческие мыслители учили, что мир возник из воды. Постепенно она стала рисоваться как природная Необходимость, Анаanke. Она продолжала стоять выше богов.

Именно из этих мифов и родились первые материалистические учения. Мир стал пониматься как продукт некоей мировой Стихии. Правда, сначала ей еще приписывали внутреннюю духовную жизнь, но в системах Демокрита и Эпикура исчезло и это, и осталась одна материя как первопричина всего космоса.

В новое время материализм опирался на антихристианские тенденции рационализма и «просветительства». Естествознание в ту эпоху, когда были открыты элементарные законы механики, косвенным образом как бы способствовало поверхностному энцик-

* Об этом речь будет идти во II, III, IV, VI тт.

лопедизму «вольнодумцев». Мир стали представлять наподобие большой машины и истолковывать его природу в духе механического материализма. Немалую роль здесь сыграл и культ разума, насаждавшийся «просветителями». «Полные самодовольства — ибо они уже не сжигали ведьм, — они признали добрую старую Библию незамысловатой сказкой для детей, и, вырвав у Господа Бога молнию при помощи франклиновского громоотвода, они объявили нелепым безумием все, что нельзя ухватить пинцетом или вывести из тройного правила» (С. Цвейг).

Отброшенный развитием новой философии, начало которой было положено Кантом, материализм возродился вновь в период кризиса философии Гегеля. Технические открытия и научные теории XIX века на первых порах, казалось, лили воду на мельницу материализма. Тем не менее он неизменно оставался уделом главным образом популяризаторов, а также философов, плохо знакомых с наукой, или ученых, плохо знавших философию. Именно тогда его «украшали» такие имена, как Фохт, Бюхнер, Мошотт²⁵.

Марксистский материализм пытался отмежеваться от них, однако его взгляд на природу по существу остался механическим. В основе мира Энгельс, как и Бюхнер, видел лишь движение вещества и энергии.

В XX веке под давлением фактов, установленных новой физикой и биологией, материализм вынужден был сделать уступку. Если прежде под материей он подразумевал реальность, протяженную, непроницаемую в своих первоэлементах и существующую во времени и пространстве, — то теперь «материей» было объявлено в с е, что имеет объективную реальность²⁶. Эта крайне расплывчатая формулировка была героическим средством для спасения доктрины от натиска науки.

Но главный внутренний «нерв» материализма оставался неизменным. Этим нервом было б о г о о т р и ц а н и е.

* * *

В философии все усилия материалистов, как правило, направлены против «лазеек для поповщины». Поэтому материализм с ожесточением боролся даже против позитивизма, наиболее родственного ему учения, обвиняя его в том, что он «потерял оружие против фидеизма». Все что угодно, кроме возможности допущения Бога, пусть самой малой и проблематичной! В этом вопросе атеизм проявил завидную последовательность и упорство. Таким образом, здесь на первом плане оказываются не научные и философские проблемы, а эмоциональный пафос богоборчества. Только ради этого были выдвинуты в качестве догматических положений такие спорные тезисы, как бесконечность Вселенной во времени и пространстве (к ним мы еще вернемся); эти тезисы, по мнению материалистов, должны были не оставить места Богу.

У Маркса протест против религии диктовался его политической борьбой, так как он отождествлял религию с реакцией. И во имя этого протеста (исторически в чем-то обоснованного) он готов был, пренебрегая всякой логикой, провозгласить источником разума неразумную природу. «Для кого мир неразумен, — писал он, — кто поэтому сам неразумен, для того бог существует. Иными словами: неразумность есть бытие бога»²⁷. В своей книге о Демокрите и Эпикуре Маркс откровенно утверждает человекобожие. По его словам, рядом с человеком «не должно быть никакого божества»²⁸.

Таким же глубоко эмоциональным, далеким от всякой «научности» был и атеизм Ленина. Об этом красноречиво свидетельствует разговор, о котором вспоминает один сотрудник Ленина. Разговор происходил ночью под темным куполом звездного неба. «Я заметил Ленину, — рассказывает его собеседник, — что мысль невольно устремляется к Великому Разуму, когда перед глазами в небесном пространстве бесчисленное количество, мириады звезд. Ленин засмеялся и иронически произнес: «К боженьке!» — «Назовите это как хотите, Владимир Ильич... Разве не прав был Спиноза, который говорил: «Когда передо мною прекрасный часовой механизм, я невольно думаю о мастере, сотворившем его». — «Все это несет поповщиной, — ответил Ленин. — Короче говоря, вы хотите сказать, что все было создано боженькой. Хорошо. Допустим, что все, что существует, всю вселенную боженька создал энное число миллиардов лет назад. Ну, а что он делал раньше — спал, что ли?..»²⁹.

Вот и все, что нашелся ответить этот человек, обладавший пронизательным умом и широким образованием! Эмоциональная неприязнь к самой идее Бога сквозит и в его печатных высказываниях, где он говорит о Боге в таких словах, которые не хотелось бы здесь даже цитировать. Именно в подобных аффектах, а не в науке заключается главный пафос материализма.

* * *

«Научное мировоззрение», на которое ссылается атеизм, само по себе — весьма спорное понятие. Нет доказательств, что в с е бытие подвластно анализу науки. К тому же она еще бесконечно далека от того, чтобы сказать свое по-настоящему «последнее слово». В ней стремительно сменяются гипотезы и теории. Еще недавно классическая механика казалась полным отражением картины мира, а сегодня уже оспаривают и некоторые концепции Эйнштейна. Корни мировоззрения всегда уходят глубже научного уровня — в веру, в то или иное убеждение³⁰. И религиозная вера, и вера атеиста могут принимать выводы науки, исходя при этом из собственного видения мира.

Атеизм, объявляя себя «единственным научным мировоззрением», подкрепляет этот тезис указанием на «конфликт науки

и религии» в истории. Действительно, прошлое знает несколько примеров, когда представители религиозного мировоззрения вступали в борьбу с некоторыми астрономическими или биологическими теориями. Главным образом это касалось гелиоцентризма и дарвинизма.

Причин подобного явления несколько. Во-первых, здесь имели место недоразумения в плане непонимания границ и специфики религии и науки (См. приложение 2). Во-вторых, конфликт провоцировался заведомо материалистическими тенденциями некоторых ученых (например, Геккеля). В-третьих, немало бед принесло возведение ряда научных гипотез в ранг абсолютных непререкаемых догм. И наконец, самое главное: многие представители религиозного мировоззрения в прошлом слишком тесно связывали себя с той или иной естественнонаучной доктриной. С коперниканством спорила не религия как таковая, а старая научная теория, выдвинутая не богословами, а великим астрономом Птолемеем и развитая крупными учеными (Тихо Браге и др.). И против дарвинизма выступали сторонники старой научной идеи постоянства видов, которую поддерживали наиболее выдающиеся биологи той эпохи: Кювье, Агассиц, Оуэн³¹.

Галилей великолепно понимал, что библейское учение по существу не имеет отношения к астрономии. «Библия, — говорил он, — учит нас, как взойти на небо, а не тому, как вращается небо»³². А такой выдающийся христианский мыслитель той эпохи, как кардинал Николай Кузанский, еще до Коперника считал гелиоцентризм вполне приемлемой теорией. Так же и Дарвин, предвидя, что его теорию могут воспринять как атеистическую, протестовал против этого³³. Он был еще жив, когда в России Вл. Соловьев показал, что эволюционизм не только не враждебен христианству, но может занять важное место в религиозной философии³⁴. Однако старые научные идеи с трудом уступали место новым. Многие представители Церкви настолько сжились с незыблемостью геоцентризма и креационизма, что решительно противились теориям о вращении Земли и эволюции. Это была психологическая ошибка, к счастью, уже давно преодоленная.

Теперь уже никто не ищет в Священном Писании ответов на вопросы химии или геологии, а христианство, в свою очередь, не ставит себя в зависимости от непрестанно меняющихся научных представлений. Другое дело, когда в целостную картину религиозного мировоззрения включаются элементы естествознания; но нужно помнить, что эти элементы не являются чем-то существенным и неотъемлемым. Изменяются принципы науки — изменяются и эти элементы. Человек обращался к Богу и тогда, когда считал Землю плоской, и тогда, когда считал ее планетой, находящейся в центре мира, и тогда, когда поставил на это центральное место Солнце; и наконец, сейчас, когда мы знаем, что само Солнце несется по своему пути в просторах Вселенной, — это еще больше заставляет нас задуматься о величии Творца. Теперь даже атеис-

тическая литература вынуждена признать, что «самыми опасными для защитников религии являются не научные факты сами по себе, а теоретические обобщения, мировоззренческие выводы. Фактическую сторону дела можно истолковать в богословском духе»³⁵.

* * *

Главный спор материализма и религии лежит за пределами экспериментального исследования и относится к проблеме начала и возникновения мироздания. Утверждая, что Вселенная бесконечна во времени и пространстве, материализм хочет поразить религию в корне. Но какой научный опыт может проникнуть в беспредельное и безначальное? Чей глаз или чей математический расчет мог доказать это? И есть ли основания утверждать, что творческое Начало, находящееся вне пространства, не могло создать бесконечную Вселенную? В частности, по мнению современного английского астронома Э. А. Милна, именно сотворение бесконечной Вселенной более соответствовало бы величию Творца. Между тем именно наука, а не религия склоняется теперь к мысли о том, что Вселенная ограничена замкнутым пространством. «Границы Вселенной», — говорит Дж. Джинс, — можно установить, ее можно наглядно представить себе и изучать как одно законченное целое. Современному астроному Вселенная представляется, если хотите, чем-то, что можно объехать кругом»³⁶. Оказалось, что пространство имеет кривизну и является замкнутым. «Конечная Вселенная, — по словам английского астронома М. Овендена, — не может иметь какой-то границы с находящимся вне ее пространством. Само пространство должно быть ограничено, как ограничена поверхность Земли. Поверхность Земли не имеет края: если идти по прямой в каком-либо направлении, то в конце концов придешь туда, откуда вышел, при условии, если оставаться на двухмерной поверхности Земли. В замкнутой Вселенной, в каком бы направлении ни идти по «прямой линии» в трех измерениях, придешь в ту же точку, не встретив какой-либо границы. Такую Вселенную трудно себе представить, но, я думаю, не труднее, чем бесконечную в пространстве»³⁷.

Со времен Фомы Аквината богословы высказывали мнение, что Вселенная могла и не иметь «начала» во времени, ибо сам творческий акт по природе своей является вневременным. Астрономия и физика наших дней тоже оставляют вопрос о «начале» открытым, однако они говорят об эволюции Вселенной, которая имела некую исходную точку. Согласно наиболее распространенной сегодня теории, весь пространственно-временной космос возник несколько миллиардов лет назад в результате гигантского взрыва Первоатома, и с того момента началось продолжающееся и поныне стремительное разбегание галактик³⁸. По мнению одних ученых, этот взрыв был единичным событием, другие же полагают,

что Вселенная периодически проходит через циклы сжатия и расширения (См. приложение 4).

Для религиозного взгляда практически не имеет значения, какая из космогоний в конце концов восторжествует. Творение есть сверхприродная тайна, связывающая Абсолютное с обусловленным, тварным миром. Эта тайна относится к самой сущности бытия, а не к тем или иным формам миробразования. Между тем материалисты смотрят на дело иначе. Теорию расширяющейся Вселенной они встретили с еще большим сопротивлением, чем некогда геоцентристы — теорию Коперника. Сначала они отвергли самый факт разбегания галактик. Потом признали его, но объявили частным явлением. Наконец было выдвинуто утверждение, что если расширяется «наша» Вселенная, то за ее пределами может оказаться другая, которая не расширяется. Нет нужды говорить, что это утверждение достаточно голословно.

* * *

Тем временем слова «возникновение физического мира», «творение» стали обычными на страницах научных трудов, посвященных космогонии. Чем больше развивается естествознание, тем яснее становится, что познание самих основ мира лежит за пределами науки.

«Исследуя каждый факт все глубже и глубже, — говорит английский физик Р. Пайерлс, — мы в конце концов оставляем основное «ПОЧЕМУ» без ответа»³⁹. «В ответ на вопрос: почему Вселенная существует? — пишет Х. Шепли, — мы можем только воскликнуть: «Один Бог знает!»⁴⁰.

Создатель квантовой теории Макс Планк говорит: «В многообразии явлений природы, в которой мы, люди, на нашей маленькой планетке играем ничтожно малую роль, господствует определенная закономерность, которая независима от существования мыслящего человека, но которая, однако, поскольку она вообще может быть охвачена нашим сознанием, допускает формулировку, соответствующую целесообразно направленной деятельности. Эта целесообразность представляет собой разумный мировой Порядок, которому подчинены природа и человечество»⁴¹.

«Тридцать лет назад, — пишет Джеймс Джинс, — мы думали, что держим курс на признание последнего фундамента действительности механического рода. Она казалась состоящей из случайного хаоса атомов, предназначением которых было в течение некоторого времени совершать под действием слепых случайных сил бессмысленные танцы, кружиться, чтобы образовать новый мир. В этот насквозь механический мир была случайно, игрою тех же слепых сил, внесена жизнь. Маленький уголок или, может быть, несколько уголков этой Вселенной, состоящей из атомов, достигли случайно на некоторое время сознания, но в конце концов они снова вынуждены будут под действием слепых механи-

ческих сил вернуться к мертвенному покою и оставить позади себя безразличный мир.

Но сегодня довольно единодушно, а физики почти единодушно признают, что поток знаний течет не по пути механического понимания действительности. Вселенная постепенно вырисовывается скорее как великая Мысль, чем как большая машина. Дух обнаруживается в царстве материи уже не как случайный пришелец. Мы начинаем чувствовать, что должны приветствовать его как Творца и Властителя царства материи»⁴².

Английский астроном Артур Эддингтон отмечает, что «новая концепция физического мира дает возможность защищать религию против обвинений, что она несовместима с физикой»⁴³.

По мнению Вернера Гейзенберга, «современная атомная физика столкнула естествознание с материалистического пути, на котором оно стояло в XIX веке». «Развитие физики последних лет, — пишет он, — совершает очень отчетливо — если привести сравнение с античной философией — поворот от Демокрита к Платону»⁴⁴.

Известный физик и философ Филипп Франк говорит, что поскольку познание законов космоса есть познание разумного, то «всякий прогресс в науке есть прогресс в нашем познании управления мира Богом»⁴⁵.

Поль Дирак, конкретизируя эту мысль, пишет:

«Одним из фундаментальных свойств природы является то, что основные физические законы описываются с помощью математической теории, обладающей настолько большим изяществом и мощностью, что требуется чрезвычайно высокий уровень математического мышления, чтобы понять ее... Описывая эту ситуацию, можно сказать, что Бог является математиком весьма высокого класса и в Своем построении Вселенной Он пользовался весьма сложной математикой»⁴⁶.

Поэтому не приходится удивляться тому, что для большинства подлинных творцов науки, для всех, кто содействовал ее движению вперед, идея создания мира Богом была полна глубокого смысла и жизненного значения.

«Пожалуй, самым непосредственным доказательством совместимости науки и религии, — писал Планк, — является тот исторический факт, что именно величайшие естествоиспытатели всех времен, такие люди, как Кеплер, Ньютон, Лейбниц, были проникнуты глубокой религиозностью»⁴⁷.

Карл Линней, создатель биологической классификации, говорил, что в многообразии мира живых существ видел силу Творца. М. Ломоносов называл веру и знание «дочерьми одного Отца». Б. Паскаль, И. Ньютон, М. Фарадей были богословами. Л. Пастер заявлял, что он молится в своей лаборатории.

О Создателе, проявляющем Свою мощь в творении, говорили физик А. Ампер и геолог Ч. Лайель; эмбриолог К. Бэр, химик М. Бутлеров, физик В. Крукс, физик Р. Майер, биолог А. Уоллес

выступали против материализма. Великий хирург Н. Пирогов обратился к вере, не утратив, по его словам, своих научных убеждений. М. Планк говорил о религии как об опоре своей жизни, психиатр Ч. Ломброзо, физики Д. Максвелл и Э. Шредингер защищали идею бессмертия человеческого духа.

Этот перечень можно продолжать без конца. Он свидетельствует о глубокой правоте известного изречения основоположника экспериментального метода в науке Ф. Бэкона: «Малые знания удаляют от Бога, большие — к Нему приближают». Правда, атеисты пытаются умалить этот факт, объявляя то того, то другого ученого своим единомышленником, но при этом они прибегают к натяжкам и даже фальсификациям (См. приложение 3).

* * *

Итак, мы видим, что не только внутренний духовный опыт приобщает человека к высшей Реальности, но и пути Разума, и само развитие науки. В познании мира, в отвлеченном философском мышлении и прежде всего в глубокой интуиции человеку открывается, по словам поэта,

Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины,
Кого никто постичь не мог,
Кто все Собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет,
Кого мы называем — Бог...



Глава четвертая

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД БОГОМ

Религиозный опыт имеет абсолютный характер. Он не подлежит спору и дискутированию. Обладающий этим опытом обретает сокровище, которое приносит уверенность и мир.

К. Г. Юнг

Глубокий смысл заключен в том, что Божественная Реальность остается сокровенной и не подавляет человека необходимой очевидностью. Этим несовершенный дух ограждается от безмерного, от того, что превышает его силы, и это сохраняет нашу свободу перед Богом. Постигание его совершается постепенно, в строгом соответствии с готовностью человека к мистической Встрече. Бог как бы завуалирован, скрыт от элементарного восприятия. Шаг за шагом входит Он в сознание людей через природу, через любовь, через чувство тайны и переживание Священного. С этим связано и историческое многообразие религий, которое отражает различные фазы и уровни Богопознания.

Тем не менее у нас есть право говорить о некоем родстве религий. Оно связано и с единством человеческой природы, и со сходством переживаний, которые вызывают чувство Высшего и мысль о Нем. Пусть зачастую вера затемняется эгоизмом, корыстью,

примитивным страхом — ее подлинное ядро, благоговение, роднит между собой и язычника, и последователя высших мировых религий¹. Даже атеист в какие-то моменты своей жизни оказывается причастным к этому чувству и испытывает близость «неведомого Бога».

Природа едина, но суждения о ней многообразны: теории, догадки, открытия в какой-то степени приближают человека к ее познанию. Здесь есть некоторая аналогия с религиозным постижением. Однако нужно помнить, что есть и существенная разница между научным открытием и религиозным Откровением.

Прежде всего, Откровение ставит человека перед сверхприродным и неисследимым, и поэтому богословы не опасаются лишний раз сказать: «ignoramus» — «не знаем». Между тем в науке речь идет об объектах в принципе познаваемых.

Когда мы имеем дело с открытием, то активность зависит, как правило, целиком от человека. Именно его воля и его разум проникают в тайны вещества и в звездные дали; именно человек ставит эксперименты, наблюдает, сравнивает и делает заключения; природа остается здесь как бы пассивным началом. Если мы иногда говорим, что она «хранит свои тайны», то это не более как фигуральное выражение; на самом же деле какого-то сознательного сопротивления исследующему разуму природа не оказывает. Умственные способности, подготовка и настойчивость ученого безусловно играют огромную роль в открытиях и в познании мира. Словом, в процессе познания, в столкновении человека с природой единственным действующим лицом остается, по существу, он сам.

Иной характер имеет Откровение, то есть познание сверхчуждого бытия, когда две активности входят в соприкосновение между собой. Воля, дух человека встречают другую Волю, другой Дух. И поэтому здесь — процесс, в принципе отличающийся от исследования природы. Откровение зависит уже не только от инициативы одного человека, но и от таинственной активности Запредельного. «Бог не есть объект, который человек может найти и которым он может овладеть для себя в качестве ключа ко всем проблемам. Бог есть Личность, Существо трансцендентное: Личность должна обнаружить Себя, быть понятой и любимой»². В силу этого и субъективные предпосылки воспринимающего Откровение человека должны быть более сложными, чем в первом случае.

Впрочем, здесь все же можно найти и некоторое сходство с научным познанием. Согласно выводам квантовой физики, при исследовании микрочастиц происходит их взаимодействие с прибором, существенно влияющее на объект изучения. Это взаимодействие не может быть сведено к минимуму, как в классической физике, и возрастает по мере увеличения точности эксперимента³. Следовательно, опыт требует особого способа описания явления³.

Нечто подобное происходит и в области духа, в таинстве Откровения. По словам Мартина Бубера, оно состоит в том, что человек «выходит из момента высшей Встречи уже не таким, каким он вступил в него. Момент Встречи — это не «переживание», которое возникает и блаженно завершается в воспринимающей душе; тут что-то происходит с человеком. Иногда это — как дуновение, иногда — как схватка в борьбе, но все равно это происходит. Человек, который выходит из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе нечто большее, выросшее в нем»⁴. Это означает, что Откровение есть процесс, тесно связующий того, кто познает, с Тем, Кто ему раскрывается.

Между Откровением и открытием есть еще одна параллель. Три основных условия: одаренность, подготовка и воля играют немалую роль в обоих случаях. Во-первых, одаренность. Если для одного человека легкодоступны самые сложные формулы высшей математики, а для другого даже простые арифметические действия — трудный, мучительный процесс, то это нисколько не подрывает объективной значимости математической науки как таковой. Если одного человека музыка заставляет плакать, другому доставляет просто удовольствие, а для третьего она может казаться лишь утомительным шумом, — то это вовсе не умаляет ее объективной красоты и величия⁵.

Особенно это различие дает себя знать в отношении к высшим типам познания. Так, если существуют люди, способные «читать» мысли других, то встречаются и такие, которые с трудом усваивают чужую мысль, даже выраженную ясным языком. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди многообразия психических типов должны встречаться люди с различной мистической восприимчивостью и с различной степенью интенсивности духовной интуиции.

Во-вторых, для каждого очевидно, что познание объекта, недоступного простому невооруженному глазу, требует специальной подготовительной работы. Сложнейшие вычисления, тончайшие машины и инструменты, многолетние кропотливые поиски с неудачами и ошибками — все это предшествует тому, чтобы проникнуть хотя бы еще на шаг в царство тайн природы. Но если орудием научного познания являются математическая абстракция и приборы, то в религиозном познании инструментом становится сам человек и от него требуется особая внутренняя, духовно-нравственная подготовка.

На это указывал еще Плотин, говоря, что в мистическом знании «необходимо прежде всего создать орган зрения, похожий на объект созерцания и равный ему... Душа никогда не увидит красоты, если она сама раньше не станет прекрасной, и каждый человек, желающий увидеть прекрасное и божественное, должен начать с того, чтобы самому сделаться прекрасным и божественным». Великие святые потому и были «боговидцами», что их души были действительно инструментом Богопознания. И кроме них такими

инструментами являлись миллионы других чистых сердец, искренне любящих Истину. Быть может, разница в Богопознании религиозных гениев, таких, как Франциск Ассизский, Тереза Авильская, Мейстер Экхарт, Серафим Саровский, и людей обыкновенного уровня заключается в том, что для последних встреча с Богом подобна мгновенной вспышке молнии, за которой нередко вновь наступает мрак, а первые всем своим существом приобщались Божественной жизни и сами становились ее носителями. Их сознание восходит на такие ступени созерцания, где бессильны человеческие слова и мысли. Поэтому-то, когда они пытаются поведать нам об открывшихся им горизонтах, они с трудом выражают лишь тысячную часть.

Указывая на ту дистанцию, которая отделяет прозрения мистиков от нашего «житейского» мышления, Морис Метерлинк писал:

«Здесь мы видим себя у предела человеческой мысли и далеко за границами разума. Тут необыкновенно холодно, тут необыкновенно темно, а между тем вы не найдете здесь ничего другого, кроме света и пламени. Но для тех, кто туда вступает, не приноротив душу к новым ощущениям, пламя это и свет так же холодны, как если бы они были нарисованы. Речь идет здесь о самой точной из наук. Необходимо пройти здесь пространства самые не приветливые и наименее обитаемые... Речь идет здесь о науке очень глубокой, а не о сне; сны не бывают одинаковы, сны не имеют корней, между тем как пламенный цветок божественной метафизики расцветает из корней мистических, находящихся в Персии и в Индии, в Египте и в Греции»⁶.

В-третьих, важнейшим условием постижения Бога является воля к вере, жажда Истины, благоговение перед ней и бестрашие перед лицом как практических, так и теоретических трудностей.

Если один человек, раз коснувшись запредельных глубин, навсегда подчиняет свою жизнь зову оттуда, то другой может не придать ему никакого значения, даже просто не распознать его...

* * *

Голос Незримого, прозвучавший в один из моментов жизни человека, часто воспринимается им через призму предрассудков и недоверия ко всему, что выходит за пределы повседневного. Иногда этот Голос раздается в душе вялой, ограниченной, прикованной к примитивным интересам и целям, в обоих случаях он поистине остается «гласом вопиющего в пустыне», ибо душа, не ответившая на Божественный призыв, есть духовная пустыня.

Встреча с Богом происходит в жизни каждого человека, и религиозный опыт есть опыт универсальный, всечелове-

ский. Разница лишь в том, к какому результату приводит эта встреча, осознает ли ее человек или проходит мимо.

Но даже если внешние или внутренние преграды заслоняют от человека значимость встречи, у него навсегда останется смутная тоска по чему-то высшему и духовная жажда, которую он будет пытаться заглушить или утолить у подножия науки, общества, прогресса и любого другого идола его эпохи.

Велико должно быть наше внутреннее усилие, направленное на то, чтобы сбросить отягчающие цепи и ослепляющие повязки, но велик будет и результат усилия.

«Имеется много определений Бога, — говорил как-то Махатма Ганди, — ибо проявления Его бесчисленны. Они наполняют меня удивлением и благоговейным трепетом и на какой-то момент ошеломляют. Но я поклоняюсь Богу только как Истине. Я еще не нашел Его, но ищу. Я готов в этих поисках пожертвовать всем самым дорогим для меня. Я отдам даже жизнь, если это понадобится». Такое внутреннее состояние является важным шагом на пути к Богопознанию. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся».

В известной книге свящ. Павла Флоренского дана волнующая картина усилий ума и воли ищущих Истину. Философ начинает свои поиски, отталкиваясь от глубокого и безысходного скептицизма. Он показывает, как утомленный разум кружит где-то возле Истины, будучи не в силах ее постичь, показывает, что единственный путь к ней лежит через тонкий мост, висящий над бездной, через волевое усилие, рождающее интуицию веры.

«Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет ничего. Но ведь вступить на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата сил. А вдруг эта затрата ни к чему? Не лучше ли быть в предсмертных корчах тут же, у моста? Или идти по мосту — может быть, идти всю жизнь, вечно ожидая другого края? Что лучше: вечно умирать, в виду, быть может, обетованной страны замерзать в ледяном холоде абсолютного ничто... или истощать усилия, последние быть может, ради химеры, ради миража, который будет удаляться по мере того, как путник делает усилия приблизиться? — Я остаюсь, остаюсь здесь. Но мучительная тоска и внезапная надежда не дают даже издыхать спокойно. Тогда я вскакиваю и бегу стремительно. Но холод столь же внезапного отчаяния подкашивает ноги, бесконечный страх овладевает душой. Я бегу, стремительно бегу назад. Идти и не идти, искать и не искать, надеяться и отчаиваться, бояться истратить последние силы, из-за этой боязни тратить их вдесятеро, бегая взад и вперед. Где выход? Где прибежище? К кому, к чему кинуться за помощью? «Господи, Господи, если Ты существуешь, помоги бедной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь, дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлеки меня!»⁷.

«Царство Божие силою берется, — говорит Христос, — прилагаящий усилие восхищает его». Это усилие должно стимулироваться не гордым и вызывающим самомнением человека, уверенного, что он «может познать все», а искренней и глубокой любовью к Истине.

* * *

Религиозное озарение может быть мгновенным, но одного мгновения, когда человек всем своим существом ощутил присутствие в мире Высшего Смысла, достаточно, чтобы наложить печать на всю дальнейшую жизнь. Более того, это переживание преобразует, делает совсем иным, осмысленным наше повседневное существование. «Я жил, — говорил Лев Толстой в своей «Исповеди», — только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в Него, и я умираю»⁸. Даже те люди, которые пережили религиозный опыт, так никогда и не осмыслив его, подсознательно сохраняют в себе безотчетную веру в высшую разумность жизни и мирового процесса, и именно это чувство, пусть смутное, служит для них великой жизнеутверждающей силой.

Переворот в сознании верующего человека, совершившийся благодаря его встрече с Вечностью, отражается на всем его существе и на его общественной деятельности. Пророк Исайя или Будда, Магомет или Савонарола, Гус или Лютер и другие духовные вожди вносили огромные, радикальные изменения в ту социальную среду, в которой им пришлось жить, и эти изменения пережили века.

«История всех времен и народов, — говорил Макс Планк, — весьма убедительно свидетельствует о том, что из непосредственной, незамутненной веры, которую религия внушает своим последователям, живущим деятельной жизнью, исходили самые сильные стимулы и значительные творческие достижения, причем в области социальной не меньше, чем в области искусства и науки»⁹. Действительно, невозможно переоценить вдохновляющую роль веры в жизни великих мыслителей, поэтов, художников, ученых и реформаторов. А если мы обратимся к миллионам людей обыкновенных, то увидим, что вера вливает в них силу, утешает, ободряет, раздвигает горизонт и позволяет подняться над серой обыденностью. Она остается путеводной звездой и в радости и в печали.

Невозможно охватить мыслью все те духовные кризисы, из которых вывела человеческие сердца вера. Она не изменяет даже там, где все изменило, все бессильно, всему пришел конец; она поднимает упавшего, вселяет надежду в отчаявшегося, укрепляет борца, возвышает униженного. В чем же секрет такой ее силы?

«Существование Бога, — отвечает на этот вопрос У. Джеймс, — является ручательством за то, что есть некий высший гармониче-

ский порядок, который останется нерушимым вовеки. Мир погибнет, как уверяет наука, — сгорит или замерзнет; но если он является составной частью высшей гармонии, то замысел этого мира не погибнет и даст, наверное, плоды в ином мире; где есть Бог, там трагедия только временна и частична, а крушение и гибель уже не могут быть действительным концом всего существующего»¹⁰.

Верующий не закрывает глаза на мировое зло, но при этом он отказывается признать его непобедимым. Он может сказать словами Альберта Швейцера: «Мое знание пессимистично, моя вера — оптимистична». Этот религиозный оптимизм, охватывая все мироздание, в первую очередь распространяется на нашу человеческую жизнь, которая благодаря ему начинает сверкать красками вечности.

Когда мы задумываемся над всем этим, то невольно еще и еще раз возникает вопрос: как можно отбросить такое великое, благотворное, преобразующее начало в человечестве, как религия, объявив его пустым заблуждением? Ведь если уже отвлеченное мышление подводит нас к идее Творца, то духовный опыт людей на протяжении тысячи лет громко свидетельствует о Его бытии.

* * *

Часто приходится слышать, что самым надежным критерием проверки теоретических построений и философских схем является практика. Если это так, то вера подтверждается самой достоверной практикой, какая только может быть, — внутренним опытом человека. Для таких людей, как Паскаль или Августин, связь с Богом — подлинный воздух жизни, ее сущность и смысл. И даже для людей с более ослабленным религиозным чувством вера является могучим фактором в их практической жизни.

«Питая в доступной мне небольшой степени веру в это религиозное представление, — говорит У. Джеймс, — я черпаю в этой вере такое чувство, будто становлюсь более сильным и ближе подхожу к истине. Я могу, конечно, заставить себя вжиться в настроение ученого сектанта и живо представить себе, что не существует ничего, кроме чувственного мира и познаваемых наукой законов и явлений природы; но всякий раз, когда я пытаюсь сделать это, я слышу, как тот внутренний руководитель, о котором писал однажды Клиффорд, шепчет мне: «Прочь отсюда!» Заблуждение остается заблуждением, даже если оно называется наукой, и вся совокупность человеческого опыта, поскольку я могу объективно понять его, непреодолимо влечет меня выйти за «научные» пределы. Да, реальный мир гораздо более сложен, чем это предполагает и допускает естествознание»¹¹.

Но путь к высшей Реальности в человеческом мышлении слишком часто бывает затруднен рядами заграждений, препятствующих движению вперед. Часто даже само слово «Бог» на-

столько пугает из-за неправильного, примитивного понимания его, что встречает упорное психологическое сопротивление. Но почему, когда речь заходит об объективном существовании материи, данной нам через обманчивую призму ощущений и познаваемой опосредствованно, атеизм исповедует непоколебимую веру в ее реальность, а когда говорят об *Объекте* непосредственного, внутреннего религиозного опыта, мы встречаем недоуменные взгляды и замечания о несовместимости знания и веры?

«Разумеется, — говорил Вл. Соловьев, — факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазии и галлюцинации, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психологические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действие на нас Божественного Начала, как его откровение в нас, а оно само является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания»¹².

Поэтому понятие религии естественно должно включать в себя понятие об *Объекте* религиозного опыта, то есть понятие о Перворазуме мира, высшем и конечном Источнике Истины, красоты и добра, понятие об Абсолютном Начале — *Боге*. Это Он действует на человеческую душу, заставляя ее трепетать. Он есть то таинственное Нечто, или, вернее, тот *Некто*, Кто скрыт за всем многообразием явлений мира. Он существует неизменно над непрерывным потоком Бытия. Он определяет ту разумную структуру Вселенной, поражающую всякого, кто не утратил способности наблюдать и изумляться...

Везде я чувствую, везде
Тебя, Господь. В ночной тиши,
И в отдаленнейшей звезде,
И в глубине моей души...
Пока живу, Тебе молюсь,
Тебя люблю, дышу Тобой.
Когда умру, с Тобой сольюсь,
Как звезды с утренней зарей.

Д. С. Мережковский

Эта внутренняя настроенность и это направление ума указывают нам на истоки истинной религиозности. Ощущение человеком присутствия *Бога*, встреча с Ним, любовь к Нему, жажда познания Его и единения с Ним — вот в чем состоит подлинная *сущность*, ядро религии. Или, если перевести это на язык отвлеченного мышления, «вера означает сознание существования в связи с *Запредельным*»¹³.

Это совсем не «гипотеза» и не только определенная система взглядов, а живое реальное соприкосновение.

Фома Аквинат, написавший восемнадцать фолиантов, посвященных философии и теологии, пережив мистическую встречу, сказал, что все написанное кажется ему теперь ворохом соломы. Это та встреча, о которой свидетельствовал Паскаль, записавший на клочке бумаги отрывистые слова: «Огонь... Бог Авраама, Исаака и Иакова. А не философов и ученых. Уверенность... Мир...» Все умозрительные концепции в сравнении с этой живой встречей — не более чем картонные макеты. В вере не только нет слепоты, но, напротив, она есть глубочайшее ясновидение. Пусть рассудок в недоумении бьется над проблемами: Бог и зло, свобода и предопределение — живая вера пребывает уже там, где снимаются все эти противоречия.

В книге французского писателя Роже Мартена дю Гара «Жан Баруа» есть знаменательный эпизод: встреча отца-атеиста с верующей дочерью. Они не видели друг друга много лет, и вот дочь приходит к отцу с тем, чтобы войти в мир его идей. Между ними завязывается беседа:

Б а р у а. Скажите, Мари... вы прочли эти восемь статей: «Почему нельзя верить»?

М а р и. Да.

Б а р у а. А это: «Догматы и наука»? «Истоки возникновения различных религий»?

М а р и. Да.

Б а р у а. Вы все это прочли внимательно и все же то, во что вы верили до сих пор, не показалось вам...

Он хочет сказать: «Вам не убедить меня в том, что все научные труды, плоды всей моей жизни, всецело посвященной борьбе с религией, бессильны перед вашей детской верой!..»

М а р и (*стараясь яснее выразить свою мысль*). Но, отец, если бы возражения могли поколебать мою веру, то это уже не была бы настоящая вера...

Б а р у а. Скажите, Мари, что делает вашу веру такой прочной?

Она вся сжимается, но не уклоняется от ответа.

М а р и. Когда испытываешь то, что испытала я, отец... Не знаю, как вам это объяснить... Присутствие Самого Бога... Бог овладевает душой, наполняет ее любовью, счастьем... Если человек испытал это хоть раз в жизни, все доводы, придуманные вами для того, чтобы доказать самому себе, что ваша душа не бессмертна, что она не частица Бога, — все ваши доводы, отец!..

Баруа не отвечает.

«Касание мирам иным» — это действительность, это факт, это достовернейшая реальность; именно поэтому подлинная вера стоит выше концепций и конструкций ума, хотя в принципе их не отвергает. Не так ли происходит и тогда, когда человек проникает в тайны природы? Ему дается некая действительность, и он должен считаться с ней, даже если его теория подчас не в силах справиться с ней.

Вера меньше всего есть бегство от жизни, замыкание в мире грез. Слово «религия» не случайно происходит от латинского глагола *religare* — «связывать». Она есть сила, связующая миры, мост между тварным духом и Духом Божественным. И укрепленный этой связью человек оказывается активным соучастником мирового созидания.

Те, кто видит в преклонении перед Богом нечто унижительное, бесконечно далеки от понимания подлинно религиозной жизни. Они утверждают, что вера якобы развивает рабское сознание, вырабатывает пассивность. На самом же деле стремление привести свою волю в согласие с волей Божественной есть акт, проистекающий из нашей с в о б о д ы. Бог не порабощает человека, не сковывает его волю, а, напротив, дает ему полную возможность отвергнуть Его, искать своих путей.

Это проявляется во всем: и в том, что Бог не предстает перед нами с принудительной очевидностью (ни в опыте, ни в доказательствах), и в том, что никакое действие Бога в мире по своему характеру не связывает нашей свободы выбора. В единении с Богом человек обретает полноту бытия, а не жалкую покорность. «Когда человек, — замечает историк религии О. Пфлейдерер, — в свободном повиновении отдает себя Богу, он не боится потерять через это свою человеческую свободу и свое достоинство, а, наоборот, верит, что только в союзе с Богом он может поистине стать свободным от тяготы мира, от тисков природы вне нас и от еще худшего ига природы внутри нас... Повиновение Богу есть свобода, сказал уже Сенека»¹⁴.

Для религиозного сознания добро в жизни есть служение высшему объективному Добру, красота — отображение высшей Красоты, и наше восприятие истины есть приобщение к Истине целокупной, обнимающей все, в том числе нас самих.

Поэтому жизнь по заветам религии неотделима от борьбы за торжество добра, борьбы за все светлое и прекрасное; она должна быть не пассивным ожиданием «манны небесной», а мужественным противостоянием злу.

Когда молодой пастор Дитрих Бонхёффер ожидал смерти в нацистской тюрьме, он писал своему другу: «Я хочу говорить о Боге не на границе жизни, а в ее центре, не в слабости, а в силе». Церковь, по его словам, должна быть не только там, «где слабеют человеческие силы, не на окраине, а в центре селения»¹⁵. А о. Максимилиан Кольбе и монахиня Мария, которые отдали свою жизнь за других в аду концлагеря, или пастор Дэвид Уилкерсон, современный «апостол преступного мира», — разве не в вере черпали они силу совершить свой жизненный подвиг?

Религия есть подлинное основание н р а в с т в е н н о й ж и з н и. В природе мы не находим основ для этических принципов. По остроумному замечанию биолога Томаса Гексли, и преступник

и добродетельный человек одинаково следуют природе, причем первый — в большей степени. Могут возразить, что нравственность диктуется долгом перед обществом. Но ведь само сознание этого долга есть, в свою очередь, не что иное, как нравственное убеждение, в то время как именно отрицание осмысленности бытия, отрицание Бога есть путь к торжеству безграничного эгоизма и взаимной борьбы¹⁶.

Но почему, спросят нас, существует немало людей, которые являются безупречными с нравственной стороны, но в то же время остаются неверующими? Спрашивая об этом, забывают, что все эти «добродетельные атеисты» не возникли в безвоздушном пространстве. С детства они были окружены средой и воспитанием, которые всегда имели связь с религиозной культурой. Все «моральные кодексы» наших дней, как бы они от этого ни отрекались, основываются на принципах религиозной нравственности.

Добролюбов, Чернышевский, революционеры прошлого века или герои Сопротивления были людьми замечательной чистоты и самоотверженности; но не следует упускать из виду, что большинство из них вышли из христианских семей или даже семей священников, где они получили нравственную закуску.

* * *

Итак, религия — это связь человека с самим Источником бытия, которая делает его жизнь полной смысла, вдохновляет его на служение, пронизывает светом все его существование, определяет его нравственный облик.

Многие могут возразить на это: «Если бы религия сводилась только к этому своему духовному ядру, было бы прекрасно. Но она дает еще какие-то формулы, догматы, допускает теоретические богословские построения. Не лучше ли все это отбросить, чтобы сохранить лишь чистую религию? Пусть действительно существует некая таинственная Сила, которая оказывает благотворное, вдохновляющее воздействие на человека. Примем это с благодарностью и радостью. Но зачем здесь слова? Ведь они больше мешают, чем помогают».

Такой взгляд отражен в известном «исповедании» Фауста перед Гретхен:

Кто с полным чувством убежденья
Не побоится утвержденья:
Не верую в Него?
Он, Вседержитель
И Всеохранитель,
Не обнимает ли весь мир —
Тебя, меня, Себя?
Не высится ль над нами свод небесный?
Не твердая ль под нами здесь земля?
Не всходят ли, приветливо мерца,
Над нами звезды вечные? А мы
Не смотрим ли друг другу в очи,

И не теснится ль это все
Тебе и в ум и в сердце,
И не царит ли в вечной тайне
И зримо и незримо вокруг тебя?
Наполним же все сердце этим чувством,
И если в нем ты счастье ощутишь,
Зови его как хочешь:
Любовь, Блаженство, Сердце, Бог!
Нет имени ему! Все в чувстве!
И имя только дым и звук,
Туман, который застилает небосвод*.

Действительно, религиозное переживание — это опыт, превосходящий человеческие слова и понятия, и поэтому попытки выразить его всегда ведут к обеднению его содержания. Это относится вообще к любому глубокому внутреннему опыту, например к переживанию прекрасного. «Мысль изреченная есть ложь», — говорил Тютчев. И все-таки в жизни мы не считаемся с этим; хотя наши слова не могут адекватно передать наших чувств, мы не отказываемся от них. Когда мужчина говорит женщине «люблю тебя», он повторяет обычную формулу, однако у каждого отдельного человека за этими словами стоит нечто неповторимое. Слово — с и м в о л, за которым кроется нечто неизмеримо более глубинное... И этот символ — мост между душами.

Быть может, на высших ступенях человеческого духа или в моменты особого внутреннего подъема слова оказываются лишними. Но, как правило, мы не можем обойтись без слов, без понятий, без мышления.

Нетрудно понять теолога Гамильтона или мистика Кришнамурти, которые ополчились против всяких определений Бога и даже против самого слова «Бог», так как слова имеют тенденцию фетишизироваться. Но, с другой стороны, их попытка подняться над словами была заранее обречена на неудачу¹⁷. Человек не только созерцающее и переживающее существо, но и мыслящее, говорящее. Отказ от понятий и слов идет против человеческой природы, против потребности людей осмыслить жизнь и опыт.

Оставаясь лишь в сфере неопределенных внутренних состояний, вера оказывается перед опасностью превратиться в «убежище», которое не имеет никакого отношения к нашим действиям. Голос Божий — это Голос, зовущий к труду, к преодолению, к служению. А все это невозможно без каких-то слов, понятий, символов. Кроме того, ф о р м ы, в которые мы облачаем религиозный опыт (миф, символ, икона), совершенно необходимы для того, чтобы люди могли делиться им друг с другом. Поэтому попытка таких теологов, как Рудольф Бультман, «демифологизировать» христианство столь же бесплодна, как и попытка Кришнамурти¹⁸.

* Перевод Б. Пастернака.

Другой современный богослов, Пауль Тиллих, отвергая представление о Боге, «пребывающем на небесах», предлагал говорить о Нем как о «неисчерпаемой Глубине»¹⁹. При этом он не замечал, что «глубина» есть такое же условное пространственное понятие, как и «небо». Более того, образ неба с его величием и безмерностью — настолько прекрасный символ Божественного, что не теряет значения в любую эпоху. Сторонники «демифологизации» упускают из виду емкость, многоплановость и многозначность религиозной символики²⁰. Если для древнего человека «небо» в какой-то мере было тождественно пространству над землей, то в новое время это понятие приобретает чисто духовный смысл (впрочем, такой смысл вкладывали в него и многие древние).

Вся сила образа или мифа заключается именно в их органической, синтезирующей природе. Они позволяют конкретно обозначить то, чего аналитический язык выразить не в состоянии. Вот почему намерение некоторых теологов изъять из духовной жизни сами понятия «Бог» и «религия» нельзя признать правомерным²¹. Слова, при всей их ограниченности, — вещь не простая и не второстепенная.

Символы и мифы не изобретаются, а естественно вырастают из внутреннего постижения. Человек всегда будет нуждаться в этих знаках, отображающих и различные стороны бытия, и верховную Реальность.

Социальная роль религии немислима без того, чтобы люди не научились тем или иным способом передавать друг другу свой внутренний опыт. Если отказаться от всех путей религиозного общения и поисков взаимопонимания, то религия будет не объединять души, а разделять.

Христианство учит, что Бог соединился с человеком во Христе, но разве эти слова имеют отвлеченное значение? Разве не возносятся они человека на несравненную высоту? Христос говорит, что люди должны быть едины, как едины Божественные Ипостаси.

Не указывает ли это на глубочайшее жизненное значение догмата Троицы? Разве учение о грядущем Царстве Божием не придает смысл и цель всему историческому процессу? Кришнамурти прав в том, что нужно помнить об ограниченности слов. Еще апостол Павел говорил: «Буква убивает, а дух животворит». Тем не менее он проповедовал словом и писал послания.

* * *

Противники традиционной религиозной символики, сами того не замечая, постоянно используют очень старый язык пантеизма, который был хорошо знаком еще дохристианским верованиям. При этом проповедники псевдонового богословия уверяют, что их цель — очистить понятие о Боге от наслоений антропоморфизма. Между тем, если бы они серьезно проанализировали не только

богословие Отцов Церкви, а хотя бы индийскую или Платонову религиозную мысль, они убедились бы, что называют новаторством вещи давно известные²².

Духовный опыт мистиков и умозрения философов привели уже в древности к отрицанию возможности рассматривать Божество как один из объектов бытия. Даже сама категория «существования» оказалась неприменимой к Нему, ибо, по существу, Бог превышает все тварное и условное.

На этом основании за несколько веков до н. э. выросло «апофатическое» (то есть отрицательное) богословие. Оно допускает в отношении Божества только отрицательные понятия о том, чем Бог не является.

Он — «не то и не то», утверждают Упанишады. «Он превосходит самое бытие», — провозглашает Платон. В Ветхом Завете, изобилующем антропоморфными выражениями, тем не менее постоянно подчеркивается, что Бог «свят». На языке Писания это означает, что в глубине Своего существа Бог обладает природой, всецело превосходящей воображение и мысль человека*. Христианство полностью восприняло это учение и раскрыло его в патристическом богословии. «Он выше всего мыслимого», — учит Ориген. По словам Ареопагита, Бог есть «подлинное Ничто», то есть не исчерпывается никаким понятием и никаким видом бытия. «Бог, — согласно св. Максиму Исповеднику, — есть все и ничто, и превыше всего». «Приблизиться к Богу может лишь тот, кто понимает, что Он непознаваем», — говорит кардинал Николай Кузанский²³.

И тем не менее человек не может ограничиться этим «отрицательным» богословием. В его жизни Бог являет Себя столь действительно, властно, жизненно, конкретно, что одного лишь отрицания недостаточно. Для религиозной жизни и мысли нужны и утверждающие слова. Пусть они будут постоянно произноситься с поправками и оговорками, однако они необходимы людям.

Неотделимое от мысли слово позволяет прочнее связать интуитивное постижение со всем нашим мирозерцанием и со всем строем нашей жизни. Мысль о Боге не есть что-то кощунственное.

Напротив, христианское богословие, начиная с апостола Павла, всегда настаивало на значении разума в осмыслении веры. «Ты получил разумную душу, — писал Василий Великий, — которую уразумевашь Бога, проникаешь рассудком в природу сущего, познаешь сладчайший плод мудрости»²⁴. А св. Иоанн Дамаскин указывал на разум как на одну из черт богоподобия человека²⁵. Следует только помнить о том, что богословские понятия всегда приблизительны и метафоричны в сравнении с реальностью. В этом нет ничего, что умаляло бы значение богословия. Как мы уже видели, и наука о природе сталкивается с такими уровнями, на которых моделирование, адекватное выражение в словах — не-

* Этот вопрос освещается в т. V — «Вестники Царства Божия». Гл. IV.

возможно; и тогда на помощь приходят символы. В религиозном же мировоззрении данные внутреннего опыта сочетаются с его осмыслением. И чем гармоничней соединяются эти два элемента, тем совершеннее система религиозных обрядов.

«Оттого только, что мистический опыт непередаваем, — говорит индийский философ С. Радхакришнан, — он не становится менее действенным, чем другие формы познания. Мы можем описать этот опыт только при помощи метафор... Не следует отрицать интеллект, но он нуждается в дополнении. Философия, основанная на интуиции, не обязательно противостоит разуму и пониманию. Интуиция может бросить свет на такие темные места, куда ум не в состоянии проникнуть. Результаты мистической интуиции должны быть подвергнуты логическому анализу. И только при помощи этого процесса взаимного корректирования и дополнения возможно, чтобы каждый мог вести здоровую жизнь. Плоды интеллекта будут тупыми и пустыми, незаконченными и отрывочными, если отсутствует помощь интуиции, в то время как интуитивные провидения будут слепы и немые, темны и странны, если не будут подтверждаться интеллектом. Идеал интеллекта осуществляется в интуитивном опыте, ибо в высшем все противоречия примиряются»²⁶.

Это и есть тот Большой Разум, на котором должны строить свой фундамент реалистическая философия и богословская мысль.

Рациональное осмысление, оперируя с данными опыта и Откровения, ставит преграду, защищая понятие о Боге от ложного понимания. Но при этом разум обязан отчетливо видеть границы своей компетенции. «Познание Бога, — говорит католический богослов Жан Даниелу, — есть одновременно и дело разума, и оно же ставит разум под вопрос. В данном случае «ничто не может быть более разумным, чем непризнание разума». Разум есть необходимое средство этого познания в той мере, в какой он не позволяет помещать Бога там, где Его нет»²⁷.

Необходимо, кроме того, помнить о существенной разнице между философией и догматическими символами. Философия, хотя и опирается на интуицию, формально следует по индуктивному пути и имеет дело не с реальностями, а с идеями. Иное дело — догматический символ. Он не выводится с помощью интеллекта, хотя и выражается на языке понятий. Поэтому глубоко ошибаются те, кто приписывает создание православного Символа Веры греческому рационализму. Истины, выраженные в нем, были даны в такой форме, которая чужда отвлеченному умозрению философов. Это заметил еще Гегель. И вообще, фундаментальные христианские догматы отмечены в н у т р е н н е й п р о т и в о р е ч и в о с т ь ю, парадоксальностью, антиномичностью, которые неустраняемы методами формальной логики. Если бы догматы были плодом философского умозрения, в них скорее всего не было бы этих противоречий: рациональная концепция любит

стройность. Но учения о Троиединстве и Богочеловечестве родились из мистического прозрения, которое на несовершенном языке понятий принимает диалектическую, противоречивую форму. Догматический символ раскрывает то, что дано внутреннему интуитивному созерцанию, умозрительная же философия осмысливает его как ф а к т, который нужно привести в возможное согласие с дискурсивным мышлением²⁸.

Итак, мы не обречены на изолированное существование на островках индивидуального сознания и опыта. Между этими островками мосты: это понятия и знаки, символы и догматы.

* * *

Одна из первых проблем богословия касается того, как наше ограниченное, условное бытие относится к безусловному, абсолютному Бытию Божию.

Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что Бог может быть близок душе самым глубинным, интимнейшим образом. Следовательно, не существует пропасти между Ним и нами. Разве не ощущается в минуты внутреннего озарения Его незримое присутствие во всей природе: в дыхании лесов, в распускающемся цветке, в таинственной жизни земли и неба?..

И Ты открылся мне: Ты — мир,
Ты — все. Ты — небо и вода,
Ты — голос бури, Ты — эфир,
Ты — мысль поэта, Ты — звезда...

Велика правда этого п а н т е и з м а, который нашел свое законченное выражение в Упанишадах, даосизме и в некоторых греческих и западноевропейских философских системах.

Однако всей правды пантеизм заключать в себе не может. Распространенность его связана с тем, что он открывает Бога в мире природы, в том, что доступнее всего наглядному созерцанию. Свою ограниченность он переносит на Абсолют и отождествляет Божество с безликой силой, пронизывающей Вселенную. Между тем безликость — свойство низшего бытия, на вершинах же мировой иерархии стоят личностные, разумные и самосознающие существа.

Человек даже из собственного опыта познает, насколько его «Я», его духовная личность превышает его подсознательную и телесную жизнь. Тем труднее мыслить безличным Бога, Который есть высшее совершенство. В Библии мы имеем прямое свидетельство об Откровении Творца как верховной Личности.

Разумеется, в глубине Своей Божественная Личность бесконечно отличается от личности тварного, ограниченного создания. Безмерная, сокровенная, непостижимая сущность Абсолюта трансцендентна человеку: она превышает как интуитивные, так и дискурсивные его способности. Но Бог, обращенный к миру, Бог творя-

щий, Бог-Логос открывается душе как Воля, Разум и Личность, уничтожая в Своем творческом акте пропасть между Абсолютным и относительным, между Собою и миром. Это Он вызывает тварь к бытию, направляет космогонический и антропогенетический процесс к совершенству, к высочайшей богочеловеческой цели, приобщая мир к полноте божественной жизни.

* * *

Но здесь перед нами неизбежно возникает загадка, которая всегда мучительно переживалась религиозным сознанием: откуда в творении явилось несовершенство? Как совместить Откровение о благодати Божией с фактом зла, царящего на земле? Этот трагический вопрос поднят уже давно; и не Достоевским или Камю, а Книгой Иова и древними религиозными учениями.

Мы пока не будем касаться зла в человеческом существовании*. Прежде чем говорить о нем, нужно обратиться к миру природы. Те гармония и целесообразность, которые всегда изумляют людей в мироздании, не могут заслонить и другой стороны тварного бытия. Борьба и пожирание, страдание и смерть постоянно сопровождают все жизненные процессы. Даже тогда, когда человек еще мало знал о мире, он видел эту мрачную тень, отбрасываемую природой. Демонология древних есть не что иное, как персонификация космического зла. Теперь же, когда наука проникла в ткань материи, размах разрушительных тенденций стал еще более очевидным. Пусть иные справедливо утверждают, что при отсутствии сознания нет ни зла, ни греха, но кто решится отрицать вселенское страдание? Боль и гибель, постигающие любое живое существо, накладывают страшную печать на весь биогенез. Пусть боль в известном смысле играет благотворительную роль как сигнал об опасности, но она появилась именно потому, что опасность для живых творений вполне реальна. И мало того, сферой жизни поле битвы не исчерпывается. Термодинамика открывает в космическом движении тенденцию, противоположную прогрессивному становлению. Она ведет к распаду структур, обесцениванию энергии, увеличению энтропии. «По мере того, как возрастает энтропия, — говорит Норберт Винер, — Вселенная и все замкнутые системы во Вселенной естественно имеют тенденцию к изнашиванию и потере своей определенности и стремятся от наименее вероятного состояния к более вероятному, от состояния организации и дифференциации, где существуют различия и формы, к состоянию хаоса и единообразия»²⁹. Таков рок неживой природы, живое же предстает перед нами как некий исполинский зверь, поглощающий своих детей и сам содрогающийся от мук. Смерть захлестывает жизнь, хаос — организацию. Мир созидания постоянно подрывается силами разрушения.

* Об этом речь пойдет в гл. VIII—IX.

Религиозная мысль издавна признавала наличие этого космического зла. Рассматривала она его, как правило, с трех точек зрения.

Первая — зародилась в Индии. Там философы брахманизма дали монистический ответ на вопрос о мировом несовершенстве. Согласно Упанишадом, оно коренится в недрах самого Абсолюта: призрак эфемерного бытия время от времени возмущает божественного Брахмана*. Изливая свою силу в небытие, он воплощается в тленных оболочках, запутывается в сетях ложного существования. Только в конце огромного периода Абсолют высвобождается и вновь обретает покой безусловного совершенства. Космогенез есть, следовательно, нечто бессмысленное и, по существу, недолжное.

В этом учении смущает и отталкивает отрицание ценности бытия и прежде всего то, что оно делает само Божество источником вселенского зла.

Второй ответ, на первый взгляд более привлекательный, основан на доктрине дуализма. Картина борьбы между извечными принципами Порядка и Хаоса вырисовывалась еще в древнейших мифах человечества. Наиболее последовательно это представление было развито в религии иранского пророка Заратустры, от которого его заимствовали гностики, манихеи и альбигойцы**. Однако дуализм, при всем своем соответствии мировой панораме, главного вопроса в конечном счете не разрешает. Если существуют два извечных противоборствующих начала, то ни одно из них не может быть Абсолютом, к которому стремятся и вера и знание. Последнюю Реальность приходится поэтому искать за их пределами, выше их.

Христианский ответ не отрицает частичной правоты индийского пессимизма и относительной справедливости дуалистического учения. Христианство согласно и с тем, что наличное бытие в самом себе несет черты несовершенства, и с тем, что космогенез неотделим от борьбы полярных начал. Но Библия, говоря о мире как о творении Бога, рассматривает Вселенную в плане динамики, в перспективе ее совершенствования. Ветхий Завет знает о силах Хаоса, но он не обожествляет их, а видит в них лишь тварное начало, которое противится замыслу Творца***. Бог, согласно Библии, не может быть источником зла. Оно есть нарушение тварью божественных предначертаний, а не просто «промедление на пути к совершенству», как выражался Лессинг.

* См.: Т. III. У Врат Молчания. Гл. VI.

** См.: Т. V. Вестники Царства Божия. Гл. XVIII.

*** См.: Т. II. Магизм и Единобожие. Приложение: Библия и учение о Грехопадении.

Образы чудовища Хаоса и Сатаны, которые мы находим в Писании, означают, что катастрофа совершилась в мире духовном. Именно там возник очаг демонического «своеволия», мятеж против гармонии, который отозвался на всей природе. «Вся тварь, — говорит апостол Павел, — совокупно стонет и мучается донныне... потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее» (Рим 8). Эти таинственные слова указывают на зависимость нынешнего состояния природы от космического Грехопадения. Не является ли само необратимое природное время с его жестокой неумолимостью своего рода недугом мироздания? Ведь Апокалипсис предсказывает, что в грядущем космосе его не будет (Рим 10, 6).

Христианские богословы не дают однозначного ответа на вопрос: как совершилось отравление твари злом. Некоторые из них, например Вл. Соловьев, ссылаются здесь на древнее учение о Мировой Душе, полагая, что именно она была захвачена стихией космического зла. Во всяком случае, природа, по учению Библии, не мертвое начало и обладает известной одухотворенностью. Эту мысль разделяют очень многие богословы, философы и ученые. Вполне вероятно, что на невещественном, глубинном уровне природа как-то соприкасается с миром трансфизическим и составляет с ним некое целое. И именно поэтому она оказалась зараженной тлением у самых своих истоков. Хаос и смерть можно рассматривать как результаты искажения духовных параметров Вселенной, которое внесло в космогенез слепые разрушительные силы, действующие вопреки ее поступательному движению. С «момента» космического Грехопадения, говоря словами германского мистика Якоба Бёме, «небесное и адское царство в природе всегда и всюду боролось между собой и пребывали в великом труде, подобно жене в родах»³⁰.

Подобное представление может показаться отрицанием божественного всемогущества. Но христианство учит, что любой акт Бога по отношению к миру есть Его самоограничение, или, как говорили Отцы Церкви, «кенозис» (умаление) Абсолютного. Именно кенозис оставляет место тварной свободе, без которой целокупное бытие явилось бы искажением образа своего Создателя³¹. Самосознание Вселенной — духовные миры и человек — немислимо поэтому без свободы; в том числе и свободы искать «свои пути», отличные от путей Божиих. Единственное, что лежит по ту сторону любого объяснения, — это сам порыв богопротивления, он иррационален по своей природе. Нет таких слов и понятий, которые могли бы осветить эту темную бездну.

«Безрелигиозное сознание, — говорит Н. Бердяев, — мысленно исправляет дело Божие и хвастает, что могло бы лучше сделать, что Богу следовало бы насильственно создать космос, сотворить людей, не способных ко злу, сразу привести бытие в то совершенное состояние, при котором не было бы страдания и смерти, а людей привлекало бы добро. Этот рациональный план творения

целиком пребывает в сфере человеческой ограниченности и не возвышается до сознания смысла бытия, так как смысл этот связан с иррациональной тайной свободы греха. Насильственное, принудительное, внешнее устранение зла из мира, необходимость и неизбежность добра — вот что окончательно противоречит достоинству всякого лица и совершенству бытия, вот план, не соответствующий замыслу Существа, абсолютного во всех Своих совершенствах. Творец не создал необходимо и насильственно совершенного и доброго космоса, так как такой космос не был бы ни совершенным, ни добрым в своей основе. Основа совершенства и добра — в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом, а этот характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбежной мировую трагедию. По плану творения космос дан как задача, как идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души»³².

Силы, заложенные во Вселенную, не могут быть полностью парализованы властью Хаоса. Библия учит о Премудрости, которая есть отображение высшего Разума в творении. Этот принцип на протяжении всего космогенеза постоянно обнаруживается в организации, совершенствовании, порядке, прогрессе. Творение есть преодоление Хаоса Логосом, которое достигает сознательного уровня в человеке и устремлено в Грядущее. Итак, борьба — закон миротворения, диалектика становления твари. О ней говорят пророческие слова поэта:

Бог один есть свет без тени,
Нераздельно в Нем слита
Совокупность всех явлений,
Всех сияний полнота...
Но усилиям духа злого
Вседержитель волю дал.
И свершается все снова
Спор враждующих начал.
В битве смерти и рожденья
Основало Божество
Нескончаемость творенья,
Мирозданья продолженье,
Вечной жизни торжество.

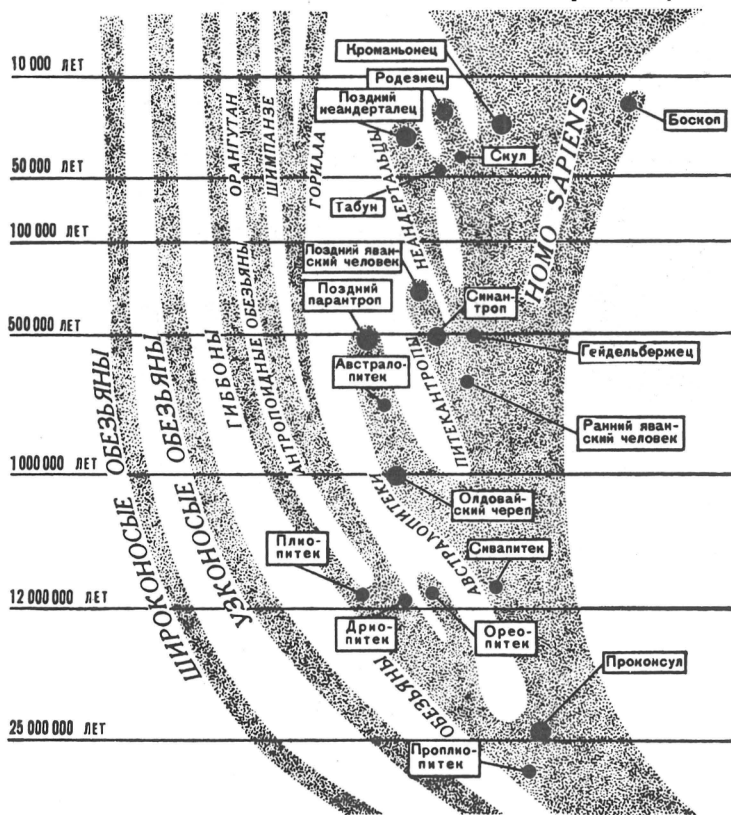
А. Толстой

К этой теме нам еще предстоит вернуться, а сейчас мы должны перейти к вопросу о миротворении, которое одновременно есть и драма борьбы, и возрастание совершенства силой божественного Слова — Логоса.

Часть II

ЧЕЛОВЕК ВО ВСЕЛЕННОЙ

Негроид, Бушмен

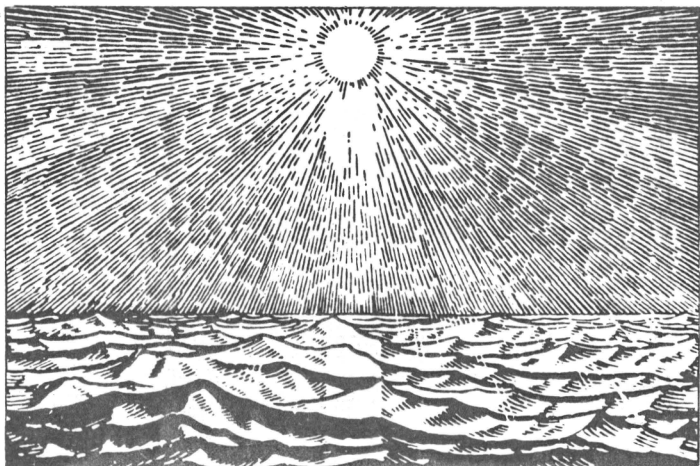


Эволюция человека

ГРАФИЧЕСКАЯ СХЕМА ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Схема в наглядной форме дает современное научное представление о месте человека в эволюции приматов.

Схема заимствована из книги: J. Hawkes. Prehistory. N. Y., 1963



Глава пятая

ТВОРЕНИЕ, ЭВОЛЮЦИЯ, ЧЕЛОВЕК

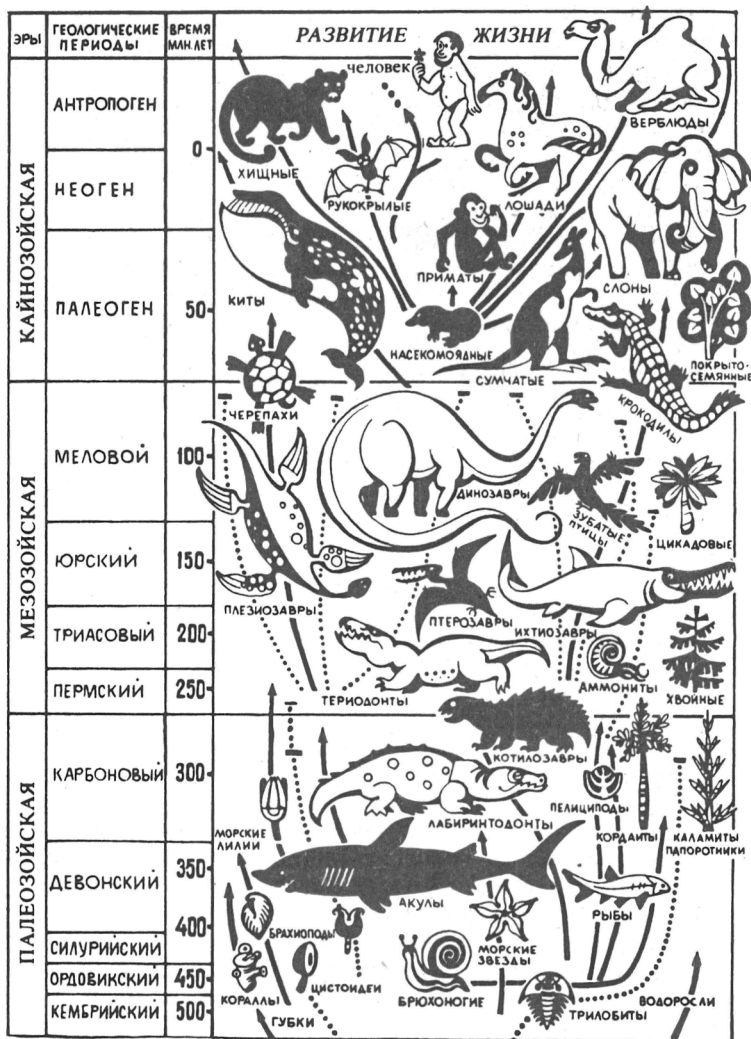
Возникновение человека — это не эволюция, а скорее революция.

Г. К. Честертон

На одном египетском рельефе можно видеть изображение бога Хнума, делающего человека при помощи гончарного круга. И не только египтяне, но и многие другие народы древности представляли себе Творца по образу мастера, который своими руками изготавливает утварь. Это примитивное понятие было не столько результатом наивного представления о природе, сколько следствием грубо чувственного понимания Божества и идеи творения. Согласно другим воззрениям, распространенным в Индии и Греции, возникновение мира было рождением его из недр Божества. Отсюда мифы о Космическом Яйце, из которого вышла Вселенная. В этом случае творческий акт представлялся процессом скорее стихийным, бессознательным, сходным с произвольными процессами в теле человека.

Только библейское учение противопоставило язычеству и пантеизму всех оттенков идею творения как акта божественной Воли, Разума и Любви. Этот акт есть звено, связующее Абсолют со всем тварным. Согласно Писанию, созидательная мощь Слова

СХЕМАТИЧЕСКАЯ КАРТИНА ЭВОЛЮЦИИ ЖИЗНИ НА ЗЕМЛЕ



Божьего, вызвав тварь из небытия, постоянно питает ее и поддерживает ее существование.

Кроме того, Библия рисует космогенез как восхождение по ступеням от низшего к высшему, от неорганического — к человеку. Этот процесс совершался о п о с р е д с т в о в а н н о. В Книге Бытия Бог не представлен «демиургом», мастером, формирующим изделия своими руками. Он придает творческую силу природным стихиям, «земле» и «воде», и те уже как бы спонтанно производят растительную и животную жизнь¹.

Даже такой воинствующий противник христианства, как Геккель, вынужден был признать, что в Библии «можно видеть великую идею постепенного развития и расчленения первоначально очень простой материи. Поэтому, — говорит он, — мы должны восхищаться великим пониманием природы иудейского законодателя»².

Это понимание истоков Вселенной облекалось, естественно, в форму, соответствующую уровню знаний и типу мышления той далекой эпохи, когда писалась Книга Бытия³. Однако дело здесь не только в эпохе. Священный автор говорит о тайне, которая в силу своей природы лучше всего может быть выражена символически.

«В начале сотворил Бог небо и землю...» Эти слова Писания не есть констатация научного факта; они возвещают Откровение, говорят о чуде творчества, которое непостижимым образом связует Абсолютное с относительным. Язык первой главы Библии — это язык Мифа в высочайшем и священном значении этого слова. Картина, образ, символ, которые там заменяют абстракцию, есть способ выражения, необходимый для веры и присущий языку всех религий.

Интуитивные прозрения, облеченные в миф, нередко опережают и развитие науки на много веков; для того чтобы понять ценность этих прозрений, мы должны брать не их преходящую оболочку, но самую суть, сердцевину.

Библейское повествование по своей форме подчиняется законам симметрии, свойственным ближневосточной поэзии⁴. Уже одно это показывает, что Писание не претендует на научное изображение конкретного хода миротворения. Если же мы обратимся к ядру библейской геогонии и биогонии, то найдем тезис о творении при посредстве стихийных сил, творении, имеющем этапы возрастания. Слово «бара» — «сотворил» — библейский мудрец употребляет, только когда говорит о создании Вселенной, Жизни и Человека⁵. Иными словами, космогенез имел три особых момента, определяемых творческим Словом.

* * *

Долгое время поэтический язык Книги Бытия понимали буквально — как точное описание всех процессов миротворения. Хотя Отцы Церкви (св. Василий Великий, Августин и др.) боролись

против этого буквализма, он надолго восторжествовал. Только с эпохи Фомы Аквината, когда началась необходимая дифференциация научной и религиозной сфер, открылся путь к различению в Библии формы и содержания⁶. На таком различии настаивал в XVII веке великий астроном Иоганн Кеплер. «Это достойное порицания злоупотребление Библией, — писал он, — когда в ней ищут ответов на вопросы естествознания»⁷. Однако изживание старой ошибки потребовало еще немало времени. Когда стала распространяться идея эволюции, одни с упорством отстаивали буквальность «шести дней творения», а другие находили повод насмехаться над библейским учением.

А между тем именно в Библии, в отличие от греческих, вавилонских, индийских писаний, мы впервые находим понятие о мире как об Истории, Становлении и Процессе. Мифы и философские системы древности по существу стояли вне прошлого и будущего; для них Вселенная вместе с богами, людьми и низшими существами пребывала в бесконечности круговоротов и циклов. Библейским же пророкам первым открылась внутренняя устремленность мира к совершенству.

Казалось бы, идея развития Вселенной и жизни могла гармонически сочетаться с этим учением Библии. Но в средние века был слишком велик авторитет античной науки, которой трансформизм был чужд. От ее гипноза долго не могли освободиться философы и богословы. Это тем более понятно, что ученые от Аристотеля до Линнея и Кювье считали постоянство видов бесспорным фактом; а теории эволюции, которые предлагали Гёте, Бюффон, Сент-Илер, Эразм Дарвин, Ламарк, Лайель, Спенсер, долго не встречали поддержки в научном мире⁸.

Успех эволюционизма следует приписать не столько книге Дарвина, сколько интеллектуальному климату Европы середины XIX века. Теория Дарвина отвечала общей тенденции искать естественное объяснение происхождению мира и человека. Многие уже в силу одного этого принимали дарвинизм на веру и с ожесточением обрушивались на библейские «дни творения». Дарвинизм стал жупелом, которым пугали благочестивых людей. Основатель эмбриологии Карл Бэр вполне справедливо называл эти нападки на древнюю форму библейского учения «комическим анахронизмом».

Не менее смешно выглядели, в свою очередь, те, кто во что бы то ни стало стремился отстоять буквальное толкование Библии. Понося дарвинизм, эти люди воображали, что «спасают» Св. Писание. Находились и такие ревнителы, которые, не имея возможности прибегнуть к репрессиям, пытались приостановить распространение эволюционизма цензурными методами. Об этих ревнителях, воображавших, что величию Творца более соответствует «изготовление» Вселенной в течение рабочей недели, остроумно писал А. Толстой:

Способ, как творил Создатель,
Что считал Он боле кстати,
Знать не может председатель
Комитета по печати.

Когда первые споры и страсти утихли, стали понимать, что дарвинизм, который только вскрыл некоторые механизмы биологического развития, противоречит вере не больше, чем теория вращения Земли (См. приложение 5).

Прежде всего, сущность процесса не меняется от того, с какой скоростью он происходит; прав был Г. К. Честертон, когда изумлялся наивности тех, кому «смутно кажется, что все становится на свои места и тайна исчезает, если мы растянем процесс творения». Познание сложнейших закономерностей, которые управляют мировой эволюцией (дарвинизм не открыл и сотой их доли), приводит нас к Творцу еще скорее, нежели старые понятия о творении. В самом деле, никто не станет сомневаться, что работа инженера, отдающего приказание за пультом, есть процесс более сложный и совершенный, чем работа плотника, своими руками изготавливающего табуретку!

Между мифом о Хнуме, который мастерит человека на гончарном круге, и грандиозной картиной мировой эволюции лежит не столько научная, сколько религиозная пропасть*.

Одним из первых, кто понял подлинно религиозное значение эволюционной идеи, был не кто иной, как дед Чарлза Дарвина — поэт и натуралист Эразм Дарвин.

«Мир, — писал он в своей «Зоономии», — развивался... образовался постепенно из небольшого начала, увеличивался благодаря деятельности присущих ему сил... Какая это возвышенная мысль о безграничной мощи великого Зодчего, Причины всех причин, Отца всех отцов, Существа существ! Ведь если бы захотели сравнивать бесконечность, то должны были бы признать, что больше бесконечной силы нужно для создания причин действия, чем для создания самих только действий». В этих словах заключена самая суть христианского подхода к эволюции.

* * *

Но есть ли достаточные основания для того, чтобы считать эволюцию не умозрительной гипотезой, а прочно обоснованной теорией? Некоторые факты, говорящие в ее пользу, были известны задолго до Дарвина, но в его эпоху число их возросло и с тех пор постоянно увеличивается.

Классификация живых существ показывает иерархическую и

* Когда эта книга была уже вчерне написана и в ней была намечена концепция религиозного понимания эволюции, вышел посмертно основной философский труд о. П. Тейяра де Шардена. Его христианский эволюционизм в целом оказался очень близким к тому пониманию, которое изложено в этом томе. Однако близость не исключает ряда расхождений. Этот вопрос рассмотрен отдельно в приложении 10.

генетическую связь между ними: в строении организмов обнаруживается общий план и гомологичные органы; у многих животных (змей, протеев, китообразных) обнаружены рудиментарные органы, потерявшие свое значение, но игравшие роль у их предков. Эмбриология доказала, что на известных стадиях развития зародыш сохраняет черты строения предшествующих классов (так, человек имеет в эмбриональный период жабры и хвост). Укрепили трансформизм и биохимия, и генетика. И наконец, находки костей и отпечатков вымерших животных убедительно показывают, что некогда обитатели Земли были иными, чем теперь. Палеонтология позволяет связать между собой классы, отряды и виды животных. Так, ископаемая птица археоптерикс несет на себе еще многие признаки рептилии⁹.

Геология и астрофизика показали, что развитие присуще также миру неорганическому. Теперь можно говорить об эволюции звезд, об эволюции всей Вселенной, которая носит целостный характер, ибо процессы, совершающиеся во внеземном пространстве, оказывают воздействие на жизнь биосферы¹⁰.

То, что творение осуществляется путем эволюции, — факт огромной важности. Он означает, что разрушительное действие Хаоса преодолевается принципами организации и прогрессивного усложнения.

Это противоборство есть видимый аспект того, что можно назвать победой Логоса на Хаосом.

Говоря об эволюции, необходимо раз и навсегда установить, что ее частные механизмы играют для религиозного взгляда роль второстепенную. Имело ли место при зарождении жизни особое творческое «вмешательство», или чудо, или же она была соткана силами, имманентно укорененными в материи, — в любом случае последние основы бытия и жизни восходят к божественному Сверхбытию. Христианство в этом отношении далеко от деизма, который ограничивал творческий акт лишь «начальным мгновением».

Во-первых, согласно Библии (Пс 103, 29—30; Ин 5, 17), само существование мира зависит от Творца и постоянно питается Его созидательной мощью. Отсюда — понятие о «продолжающемся творении»¹¹.

По образному сравнению одного современного теолога, родник не только однажды произвел реку, но неустанно пополняет ее водою.

Во-вторых, эволюция для христианского сознания есть не просто движение вперед, но и возвращение твари на пути, предначертанные Творцом, ибо поток развития направлен к созданию человека, чье призвание — одухотворить мир и сделать его открытым для новых творческих деяний Бога. Таков смысл развития с точки зрения веры; наука же лишь изучает формы и этапы становления природы.

Бросим теперь беглый взгляд на результаты этого изучения.

Несмотря на многие открытия, в картине биогенеза остается еще немало белых пятен. Можно считать бесспорными лишь основные вехи. Так, не вызывает теперь сомнений, что возникновение биосферы было исключительным, е д и н и ч н ы м событием. Ничтожно малый вирус и гигантское чудовище моря, одноклеточная водоросль и древовидный папоротник, исчезнувший миллионы лет назад, — все они только ветви и листья на о д н о м филогенетическом древе. Формы жизни всегда и повсюду обнаруживают, так сказать, «кровное родство», и все ее дети генетически связаны между собой. С того дня, когда на Земле появилось первое существо, жизнь происходит только от жизни.

Наука все еще далека от того, чтобы раскрыть до конца все закономерности эволюции. Дарвиновский естественный отбор только бракует (да и то не всегда) неприспособленные виды. Поэтому важно было найти причины самих видовых вариаций. Дарвин и Ламарк полагали, что образ жизни и условия среды могут произвести изменения в организме и что эти изменения должны передаваться по наследству. Ламарк при этом выдвигал на первое место упражнение органов, а Дарвин — случайные незаметные изменения¹².

Однако после того, как получила распространение работа чешского монаха Грегора Менделя, стало ясно, что наследственность есть нечто стойкое. Она может меняться главным образом лишь под влиянием изменений самого наследственного вещества.

Разработка Гуго де Фризом теории м у т а ц и й, или «взрывов», привела к новому пониманию развития. Оно оказалось связанным с перестройкой в генотипе — материальном носителе наследственности. «Эволюция, — пишет А. Бергсон, — выступает с этой точки зрения как ряд неожиданных скачков»¹³. Стало понятным теперь, почему один вид не «переливается» плавно в другой и почему палеонтологи не находят цельных «линий» исчезнувших существ, а только «точки». Один вид от другого отделяют мутационные процессы, которые кладут начало устойчивой наследственности новообразовавшейся группы.

Ученые до сих пор бьются над вопросом о том, какая сила вызывает мутации. Указывали здесь и на радиацию, и на химические вещества, но всего этого недостаточно для исчерпывающего объяснения механизма мутации. Характерно, что вообще не все реакции главного генного компонента ДНК могут быть предсказуемы¹⁴. Быть может, в своих последних причинных основаниях они столь же парадоксальны, как «поведение» микрочастиц. Эти реакции уходят своими корнями к тем рубежам ядерных структур, где исследователь в силу известного «принципа неопределенности» вынужден остановиться¹⁵.

«Пятьдесят лет постоянных наблюдений, — признался известный американский палеонтолог Г. Осборн, — лишь укрепили меня в

давнишнем моем убеждении, что действительные причины эволюции неизвестны, и мое убеждение в данный момент таково, что вряд ли они когда-нибудь будут известны»¹⁶. Неясным остается и соотношение целесообразных мутаций со случайными. А ведь именно целесообразные и являются одним из основных двигателей развития.

Вообще, сама жизнь представляет собой нечто исключительное во Вселенной. Как бы подтверждая библейское учение о трех основных фазах творения (Материя, Жизнь, Человек), наука чем дальше, тем более открывает неповторимое своеобразие жизни. Даже материалисты уже отказываются сводить ее только к физико-химическим процессам, как они пытались это делать прежде. Выступая против учений о специфической «жизненной силе» (витализме), они, однако, не могут предложить взамен ничего лучшего, как окрестить жизненные процессы «физиологическими», полагая, что новый термин уже и есть ответ.

Ряд современных исследователей пытается стереть качественную грань между живым и неживым¹⁷. Другие усматривают в биосфере наличие особых «информационных» принципов, ведущих к созиданию упорядоченности¹⁸. Но какие бы убедительные гипотезы и эффективные опыты ни появлялись в данной области, для религиозного мировоззрения это будет лишь указанием на то, каким сложнейшим путем осуществлялся биогенез. Для христианина научная реконструкция этого процесса означает то же, что и слова Библии: «Да произведет вода душу живую».

* * *

Одно из замечательных свойств жизни — ее тенденция к совершенствованию и усложнению, которая особенно поражает на фоне мощного регрессивного потока. Этот процесс восхождения Дарвин объяснял исключительно необходимостью для организмов приспосабливаться к окружающим условиям. Однако, с одной стороны, мы видим, что многие животные, обитая в той же самой среде, могут либо претерпевать эволюцию, либо оставаться неизменными. Так, например, некоторые плеченогие, медузы и моллюски просуществовали в водах океана почти без изменения миллионы лет, в то время как обитавшие рядом с ними другие животные (черви, ракообразные, рыбы) непрерывно изменялись. С другой стороны, первые существа, обитавшие в воде, — простейшие микроорганизмы — вряд ли нуждались в дальнейших приспособительных механизмах. Напротив, в процессе эволюции они нередко их теряли. Микроорганизмы типа корненожек (а тем более вирусов) способны переносить сильнейшие охлаждения и высокие температуры; они могут безболезненно пребывать в самых разнообразных средах и сохранять жизнеспособность после сотен лет капсулирования. Они практически бессмертны, так как размножаются делением. Скорость их размножения — самая высокая среди всех других живых существ.

Одним словом, наиболее примитивные существа оказываются и наиболее приспособленными. Спрашивается, какая же необходимость была у этих существ в эволюционировании?

Отмечая эти факты, известный французский биолог П. Леконт де Нуи пишет:

«Эволюционирует не тот, кто лучше приспособлен, а, наоборот, тот, кто, являясь менее адаптированным, чем другие, обладает определенной неустойчивостью, которая позволяет ему трансформироваться дальше. Одна-единственная линия... эволюционировала от неустойчивости к устойчивости, чтобы наконец превратиться в человека, который, возможно, наименее адаптирован из всех живых существ и нисходит по прямой линии к формам, которые в силу их менее совершенной адаптации продолжали трансформироваться. «Выживание сильнейшего», придуманное Дарвином, не является фактором эволюции, наоборот, это фактор стагнации, фиксации»¹⁹.

У дарвиновской «борьбы» появляется и свой антипод в виде симбиоза, сообществ, то есть взаимопомощи организмов. Они играют в эволюции прогрессивную роль, которая до сих пор все еще недостаточно оценена²⁰.

Многие ученые, отвергая и господство случайности, и фатальное давление среды, видят в эволюции целенаправленные потоки особой энергии, ведущие к усовершенствованию²¹. Здесь нет «цели» в узком, конкретном смысле слова, ибо такая цель свойственна только сознанию, но эволюция обнаруживает тенденцию двигаться к тем пределам, где кончаются чисто биологические закономерности и новые сверхприродные законы вступают в свои права.

Развитие в сторону сложности, по словам Г. Осборна, «есть творческий процесс создания из генной плазмы новых наследственных признаков. Это есть совершающееся в порядке творение»²². Подобно тому как в теле матери эмбрион человека проходит индивидуальный путь развития, так и мировая эволюция ведет через бесчисленные стадии к антропогенезу.

После возникновения материальных структур вторым чудом природы стала жизнь, которую Эрвин Шредингер называет «самым прекрасным шедевром, когда-либо достигнутым по линии Господней квантовой механики»²³.

Третьим чудом явился человек.

* * *

Подведем теперь итог. Мысленно представим себе картину творения путем эволюции в свете веры и свете познания. Откровение говорит нам о сущности и направлении процесса, наука пытается уяснить его конкретное содержание.

В НАЧАЛЕ СОТВОРИЛ БОГ НЕБО И ЗЕМЛЮ. ЗЕМЛЯ ЖЕ БЫЛА БЕЗВИДНА И ПУСТА, И ТЬМА НАД БЕЗДНОЮ.

Несколько миллиардов лет назад состояние материи было мало похоже на нынешнее. Она являлась, как полагают, сгустком сверхплотного вещества, в котором, как в зародыше, таились энергетические потенции всего будущего мироздания. Что «было вне» этого Первоатома? Ничего, так как и время, и пространство были замкнуты в нем*. Быть может, именно в таком сингулярном виде мир впервые вышел из рук Творца...

ДА БУДЕТ СВЕТ!

Вот в пустоте небытия вспыхнуло пламя материи. Космический взрыв неопишуемой силы вывел ее из первичного состояния. Из его центра развернулось пространство как исполинская сфера, в ней пронеслись массы раскаленного вещества, с каждой секундой увеличивая скорость своего полета. Это произошло несколько миллиардов лет назад.

Хотя уже тогда космический прогресс стал тормозиться деструктивными силами, потоку, увлекающему Вселенную к смерти, противостояли принципы порядка. Элементарные частицы, атомы, молекулы с их поразительной сложностью и гармонией возвестили о начавшемся упорядочении мировых структур.

Галактики, звезды, планеты, наша Земля... Сотни миллионов лет пронеслась она по предначертанному пути в мировом пространстве, совершая свой неустанный бег вокруг Солнца. Миллионы лет она была безжизненным камнем, затерявшимся в пустынях космоса. Но ее ждала необычайная судьба — стать островом Жизни и очагом Разума. Из всех планет нашей системы только она была по своим условиям как бы подготовлена для этого.

Быть может, мы когда-нибудь узнаем, что подобное же произошло и в других галактиках, однако в любом случае ничто не в состоянии умалить величия события, совершившегося на Земле.

ДА ПРОИЗВЕДЕТ ВОДА ДУШУ ЖИВУЮ.

Тот день, когда в теплых водах первобытного океана появились первые мельчайшие живые существа, стал моментом вторжения в мир новой, невиданной доселе творческой энергии. Жизненный импульс, возникший в потоке природных сил, сделал материю способной к эволюции нового типа. И она начала созидать, как бы томясь в родовых муках, повинаясь властному призыву, влекущему ее вперед. От первичных существ протянулись нити к бесчисленным видам, населившим море, сушу и воздух.

Немало прекрасных и чудовищных форм породила буйная сила жизни: по болотам двинулись драконы, увенчанные рогами, шипами, исполинскими гребнями; в небо взмыли гигантские ящеры. Проходило время, и они исчезали: жизнь сметала их с лица земли. На смену им появлялись все новые и новые творения. В мастерской жизни кипела работа. Поднимались непроходимые

* В силу этого прошедшее время употреблено нами условно.

тропические дебри, полные ароматов, звуков и ослепительных красок, по саваннам неслись необозримые стада слонов, антилоп, диких лошадей...

Но как в произведениях художника всегда чувствуется основная тема, основное направление и смысл его творчества, так и в миротворении мы можем различить центральный ствол, столбовую дорогу. Все виды, которые приспособлялись к какому-либо определенному образу жизни, отдалялись от центрального ствола, заходя в тупик в своем развитии. Этот процесс легко проследить хотя бы на примере эволюции конечностей позвоночных. Первые позвоночные животные, вступившие на сушу, обладали пятипалыми конечностями с противопоставленным большим пальцем. У плавающих эти конечности превратились в ласты (водяные ящеры, тюлени, китообразные), у хищных — в лапы с когтями, у летучих мышей — в крылья, у травоядных — в копыта. И только существа, которые на протяжении всех геологических эпох сохранили исходное строение конечностей, избежали узкой специализации. Они-то и положили основание той цепи животных, которая дала начало телесной форме человека²⁴.

Третий творческий акт потряс мироздание тогда, когда высокоорганизованное существо стало носителем духовной личности и благодаря этому перестало быть животным. Среди диких человекоподобных существ с убегающими лбами и мрачно нависшими надбровными дугами появился Homo Sapiens — Человек Разумный...

Это было еще более чудесным переворотом, чем возникновение жизни. Впервые в истории планеты та Сила, которая движет мирами, — космический Разум, скрытый за миром явлений, — отобразилась в личностном, тварном существе. До сих пор мироздание, и мертвое и живое, только слепо-бессознательно следовало по пути эволюции, но с появлением человека Вселенная в его лице стала обладательницей духа, разума, творческого дара, и ей открылся путь высочайшего восхождения.

* * *

Думается, нет необходимости доказывать, что человек глубоко отличается от окружающей его природы. Можно даже сказать, что расстояние, отделяющее корнеюжку от орангутанга, меньше, чем расстояние, отделяющее орангутанга от Гёте. И никто не станет оспаривать того, что это колоссальное отличие заключается не в физическом строении и функциях тела; в этом отношении человек несомненно принадлежит миру природному и прочно с ним связан. Достаточно указать на то, что он, подобно всем позвоночным, имеет скелет, устроенный по тому же плану, что и у животных, что анатомия и функции мышц, кожного покрова, желез, легких, сердца, печени, кишечника, органов чувств у человека и млекопитающих во всем аналогичны. Так же, как и они, он вскармли-

вает своих детей молоком, так же, как и они, имеет постоянную температуру тела, волосистой покров, ушную раковину; его питание и пищеварение происходит по тем же физиологическим законам. У человека и млекопитающих общая биологическая основа дыхания, размножения, сна.

Еще Карл Линней, анализируя структуру человеческого тела, вынужден был отнести человека к отряду приматов. Находки костей ископаемых приматов убедительно показывают, что на Земле некогда обитали существа, очень близкие к человеку по строению, более близкие, чем все сохранившиеся доныне виды (См. приложение 6).

И все же человек — это таинственный Незнакомец среди животных. Во всем подобный им, связанный с ними кровным родством, он стал иным; ибо даже такой изумительный аппарат, как его мозг, не столь резко отличается от мозга млекопитающих, как духовная природа человека от психической жизни животных.

Успехи современной зоопсихологии делают все более очевидным качественное отличие человеческого мышления от психики животных, которое в свое время недооценил Дарвин.

Укажем, в частности, на работы известной исследовательницы Н. Н. Ладыгиной-Котс, которая проделала серию ценных наблюдений, сравнивая поведение ребенка с поведением детеныша шимпанзе. «К концу исследования, — писала она, — оказывается, что мост, который я старалась перекинуть через психическую бездну, разделяющую шимпанзе и человека, затрещал». В экспериментах с макакой она установила, что способность обезьяны к интеллектуальному развитию «чрезвычайно тупо-узко-специально ограничена по сфере и масштабу своего выявления»²⁵. Правда, в аналогичных опытах Келер и Иеркс пытались доказать, что шимпанзе и другие антропоиды обладают мышлением, качественно однородным с человеческим²⁶. Но эта позиция встретила серьезную критику не только со стороны Ладыгиной-Котс, но и со стороны И. П. Павлова, который доказал близость обезьяньего интеллекта к интеллекту собаки. Касаясь «неудач» обезьян во время опытов, Павлов писал: «Надо думать, что к решению той же задачи человек приходит потому, что имеет общее понятие (Разрядка моя. — А. М.) о форме, а у обезьян этого, очевидно, нет. Обезьяна каждый день начинает снова»²⁷.

Работая со старожилем московского зоопарка шимпанзе Парисом, Ладыгина-Котс обратила особое внимание на орудийную деятельность обезьяны. Эти опыты еще раз подтвердили «отсутствие у шимпанзе способности к установлению причинно-следственных смысловых связей»²⁸.

Замечательно, что в результате опытов среди черт, отмеченных в качестве специфически человеческих, были выделены воображение, чувство юмора, стремление к творчеству (рисование).

Русский зоолог Д. Н. Кашкаров совершенно справедливо подчеркивает, что «разум есть исключительное свойство человека;

разум отличает его от животных. Поэтому совершенно ошибочны представления о животных, допускающие у них способность к рассуждениям. У животных не может быть сознания личности с ее постоянным интересом к себе, к другим и к организованному обществу»²⁹.

Древние недаром называли человека микрокосмом. Его конструкция как бы представляет собой высочайший плод эволюции, вмещище всего многообразия физических, химических и биологических процессов. Но он есть микрокосм еще и потому, что обладает духовным началом, которое может отображать и познавать Вселенную. «Одна только возможность спросить себя: имеет ли человек душу? — тем самым доказывает ее существование, так как душа есть не что иное, как это типично человеческое средоточие, обращенное к бесконечности мира, способное чувствовать себя в какой-то мере независимым от него, могущее смотреть на себя со стороны, ставя подобные вопросы», — справедливо замечает один из современных богословов Жан Обер³⁰.

Психическая деятельность животного главным образом отражает запросы его тела: питания, размножения, самосохранения. Нелепо отрицать, что это свойственно и человеческой психике. Но есть в существе человека нечто находящееся в глубоком несоответствии с жизнью тела и даже идущее вразрез с важнейшими физическими потребностями. Человек не только способен подняться выше абсолютной зависимости от этих потребностей, но именно в этом освобождении, в этой власти над собственной психофизической природой заключена основа истинно человеческого. В известном смысле можно даже сказать, что человек становится самим собой только при обуздании своей психофизической природы и господстве над ней. Сознательный героизм, бескорыстная жажда знания, переживание прекрасного, чувство благоговения и чувство юмора — все эти проявления внутренней жизни человека стоят выше его природной сферы. Следовательно, именно одухотворенность создает человека как такового, и благодаря этому мы можем определить его как «животное, наделенное духовным началом».

Подобно возникновению жизни, антропогенез был уникальным явлением, и все современное человечество представляет собой один вид³¹. Однако каким образом произошел этот качественный скачок, установить едва ли возможно. По-видимому, эволюция психики не может заполнить пробел между разумом высшего животного и личностным интеллектом человека. Этот шаг, по верному замечанию П. Тейяра де Шардена, «должен был совершиться сразу». «Или надо, — говорит ученый, — сделать мысль невообразимой, отрицая ее психическую трансцендентность относительно инстинкта, или надо решиться допустить, что ее появление произошло между двумя индивидами»³². Разумеется, развитие умственной деятельности приматов подготовило среду и условия для этого переворота. Но дух, самосознание личности

как таковые — чудо в мире природы, и именно они делают человека человеком. Это особенно ясно видно, если рассмотреть те факторы, которые обычно считают решающими для антропогенеза.

* * *

Согласно одной теории таким фактором явился труд. «Труд создал самого человека» — гласит знаменитая формула Энгельса³³. Между тем при ближайшем рассмотрении оказывается, что труд в смысле продельвания физической работы свойствен и многим животным. Следовательно, под трудом мы должны понимать с о з н а т е л ь н у ю творческую деятельность, и поэтому сознание, то есть духовное начало в человеке, оказывается первичным элементом, предшествующим труду³⁴.

«Животное, — утверждает Энгельс, — только пользуется внешней природой и производит в ней изменения в силу своего присутствия; человек же вносимыми им изменениями заставляет ее служить своим целям, господствует над ней. Это является последним существенным отличием человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду»³⁵.

Но здесь возникает порочный круг: ибо если у человека есть свои сознательные «цели», которым служит его труд, то без этих целей нет и настоящего труда. В человеческой созидательной деятельности, как справедливо указывал Маркс, «в конце процесса получается результат, который уже перед процессом труда (Разрядка моя. — А. М.) имелся идеально, то есть в представлении работника». У обезьяны нет сознания, нет «идеальных представлений», как нет у пауков или пчел, которых Маркс противопоставлял архитектору³⁶.

То, что специфические особенности человеческого духа превращают работу в труд, — не гипотеза, но очевидный для каждого ф а к т. Ему противопоставляют лишь реконструкции процессов, которые навсегда скрыты в прошлом и которые никто не наблюдал. Быть может, и была когда-то «обратная связь» между мышлением и трудом, но это отнюдь не означает, что труд действительно «создал человека». Известно, что обезьяны иногда изготавливают некое подобие орудий³⁷. Изготавливали их и вымершие предки человека. Но где основания считать, что эта орудийная деятельность намного выходит за пределы обычных инстинктивных процессов? Бобры, например, делают плотины, пчелы — соты, птицы не только строят, но даже «украшают» свои гнезда, осьминоги в качестве орудий употребляют камни, но ни в одном из этих случаев не имеет места п о д л и н н ы й труд. Он невозможен без сознания, без человеческого разума³⁸.

Выдвигается также гипотеза, что возникновение человека обусловлено его с о ц и а л ь н о й ж и з н ь ю. Действительно, отдаленные предки человека, по-видимому, жили сообществами, как

живут теперь многие современные антропоиды. «Труд, — говорят нам, — вызвал потребность в социальном общении между людьми»³⁹. Однако вспомним, что сложная социальная жизнь свойственна и крысам, и попугаям, и гагарам, и многим другим видам высших и низших животных. Но ни у одного из них, хотя они живут сообществами миллионы лет, мы не обнаруживаем сознания, подобного сознанию человека.

В животном мире можно найти и признаки «альтруизма», который служит сохранению рода. Но, как признают современные исследователи этого явления, альтруизм «принял у человека о с о з н а н н у ю (Разрядка моя. — А. М.) форму, явившись основой морали или формируясь в тесной взаимосвязи с ее развитием — этого чисто человеческого свойства»⁴⁰. Разумеется, влияние общества на сознание огромно, но тем не менее именно сознание превращает стадо в общество, делает социальную жизнь осмысленной, а совместный труд — творческим. Без него наши предки недалеко ушли бы от обезьяньих «коммун», населяющих джунгли.

Другая попытка определить специфику человека связана с именем И. П. Павлова, который подходил к психологии с точки зрения физиолога. Он считал решающим в становлении человека «чрезвычайную прибавку к механизму нервной деятельности»⁴¹ — вторую сигнальную систему, то есть речь и словесное мышление. Но при этом Павлов совершенно обходит вопрос о том, как возникла эта «прибавка». Авторы, развивающие его положения, опять-таки связывают возникновение второй сигнальной системы с коллективным трудом. Но, как мы уже говорили, настоящий человеческий коллектив и целенаправленный труд требуют сознания в качестве своей предпосылки.

Р е ч ь облакает сознание в словесные формы, но это вовсе не означает, что оно фатально с ней связано и что сознание возникло из речи. Причинно-следственная связь может осознаваться человеком образно. Более того, самые глубокие моменты духовной жизни человека: переживание своей личности, чувство мистического, красоты и многое другое — зачастую совсем не нуждаются в словах. Духовное начало в человеке настолько же шире речи, насколько интуиция шире формальной логики.

Существует мнение, согласно которому главенствующую роль в формировании человека отводят р у к е — орудию труда. Однако, как установлено теперь, рука человека — совершенный аппарат не столько по строению, сколько по функциям⁴². Пятипалая конечность сохранилась у целого ряда позвоночных, хотя рукой в полном смысле слова ее не назовешь. Если бы осьминог обладал сознанием, то его гибкие щупальца послужили бы ему не менее совершенным орудием труда. Следовательно, главным здесь является не орган, а его применение, которое, в свою очередь, зависит от сознания.

Есть также теория, утверждающая, что г о л о в н о й м о з г как орган сознания и мысли развивался в процессе естественного

отбора. Эту точку зрения отстаивал Ч. Дарвин, который полагал, что «разница в уме между человеком и животным, как она ни велика, представляет собой лишь разницу в степени, но не в качестве»⁴³.

Согласно дарвиновской теории отбора, в природе происходит непрерывная выбраковка менее приспособленных существ и победа существ более приспособленных. Животные, обладающие полезными для сохранения вида свойствами, например быстротой бега, защитной окраской, высокоразвитым слухом и т. д., побеждают в жизненной борьбе. Благодаря этому в природе в конце концов торжествует целесообразность, так как все нецелесообразное истребляется в процессе естественного отбора.

Мы не будем сейчас говорить о том, что отбор далеко не объясняет сложного механизма эволюции и возникновения с а м и х целесообразных реакций организма. Важно в данном случае то, что в общем и целом отбор — действительно один из существенных факторов в истории жизни на земле. Этот фактор Дарвин попытался применить к проблеме возникновения человека. Но уже Альфред Уоллес (1823—1913), который развил теорию отбора независимо от Дарвина и одновременно с ним, поставил его трактовку под сомнение.

Уоллес указал, что человеку присущи такие качества, которые не могли возникнуть в процессе естественного отбора и вовсе не были решающими в биологической жизни вида. «Чувства абстрактной справедливости или любви к ближнему, — писал он, — никогда не могли быть приобретены таким образом (то есть путем отбора), ибо эти чувства несовместимы с законом выживания сильнейшего»⁴⁴. Уоллес доказал далее, что нравственные чувства, как и чувства прекрасного и мистического, вовсе не являются поздними продуктами цивилизации, как думал Дарвин, а, напротив, присущи «дикарям» на самых низших ступенях культуры. Уоллес решительно отверг старое представление об умственной неполноценности так называемых «дикарей». И в этом он получил полную поддержку современной антропологии, так как попытка Фохта, Геккеля и других расистов объявить отсталые племена переходной формой между человеком и обезьяной была признана совершенно беспочвенной.

Что же касается настоящего первобытного человека, то теперь известно, что во времена палеолита у него уже существовали и религия, и великолепное искусство.

Если бы антропогенез не выходил за рамки обычных эволюционных закономерностей, итогом его скорее всего было бы существо, похожее не на нас, а на саламандр Карела Чапека, трудолюбивых, рационально мыслящих, коллективно спянных, но бездуховных, лишенных веры, искусства, фантазии.

Уоллес ставил вопрос: для чего природа наделила первобытного человека такими свойствами, как, например, математические или музыкальные способности? В конце концов он пришел

к выводу, что «умственные и нравственные способности... должны были иметь другое происхождение, и для этого происхождения мы можем найти достаточную причину в невидимом духовном мире»⁴⁵. По его словам, «Высшее Разумное Существо давало определенное направление развитию человека, направляло его к специальной цели, точно так же, как человек руководит развитием многих животных и растительных форм».

* * *

Уоллес считал, что эволюция человека должна была отличаться некоторыми своеобразными чертами. Находки антропологов подтвердили это, показав, что развитие предков человека имело графически вид крутого, почти отвесного подъема; причем эволюция мозга завершается скачкообразным переходом его к высшей ступени организации.

«В настоящее время, — пишет американский антрополог Лорен Эйсли, — мы должны в споре Уоллеса с Дарвином стать на сторону первого. Быстрое исчезновение археологических доказательств существования примитивных орудий по мере нашего углубления в нижнечетвертичную эпоху, наряду с существованием ископаемых человекообезьян, обладающих самыми различными пропорциями тела и по объему мозга мало чем отличающихся от современных обезьян, дает возможность утверждать, что эволюция головного мозга протекала гораздо стремительнее (Разрядка моя. — А. М.), чем предполагали дарвинисты. Ведь тогда нередко высказывалось предположение, что эскимосы являются предками миоценового человека, существовавшего 15 миллионов лет назад. Напротив, по современным гипотезам, человек появился недавно и развивался чрезвычайно быстро. Все говорит за то, что, какова бы ни была природа сил, вызвавших развитие человеческого мозга, появление у всех народов мира одинаковых умственных характеристик не могло быть просто результатом длительного медленного соревнования между отдельными человеческими группами. Существовал некий другой фактор, ускользнувший от пытливого взора науки. Страшное потрясение, испытанное нашими предками при скачке от животного к человеку, все еще гулким эхом раскатывается в глубинах нашего подсознания. Это перевоплощение, вероятно, потребовало от человека быстрого приспособления к среде»⁴⁶.

Та бездна, которая разверзлась тогда между человеком и животным, приводила некоторых к мысли о полной независимости человека от природы. В то же время невозможно представить себе, что человек возник «из ничего». Библия подчеркивает связь его с природным миром, говоря, что тело человека образовано из «праха земного». И действительно, как мы видели, по своему физическому строению человек — дитя земли, сын при-

роды. Начиная со своего эмбриогенеза, он несет на себе явные следы животного происхождения.

Пусть палеонтология еще не обнаружила остатков нашего прямого биологического предка, изучение боковых ветвей развития существ, стоявших очень близко к человеку, в какой-то степени помогает представить тот изумительный ход эволюции, который завершился возникновением на Земле ноосферы*, или сферы разума, как назвал человечество Вернадский.

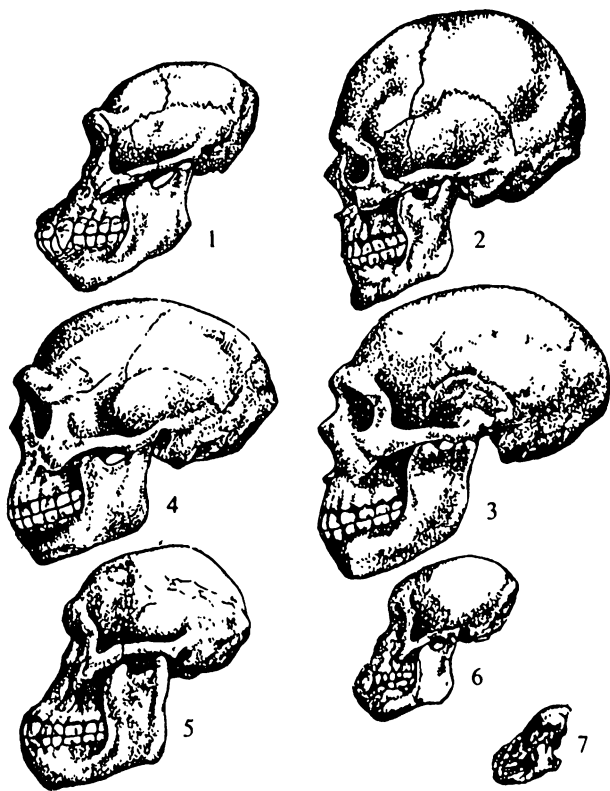
Однако самый решающий момент в превращении животного в человека лежит за пределами антропологии и биологии. Наука может пытаться восстановить последовательные ступени в развитии мозга — но не более того. Сам же мозг был лишь необходимым инструментом, способным уловить тончайшие вибрации нематериального плана бытия, стать орудием духа. Вся эволюция, как и развитие нервного аппарата, есть, по словам Вл. Соловьева, «необходимый путь к совершенству. Никто же не станет доказывать, что моллюски или губка могут познавать истину или свободно согласовывать свою волю с абсолютным Добром. Значит, нужно было, чтобы вырабатывались в мире все более сложные и утонченные органические формы, пока не создана была такая форма, в которой может раскрываться сознание и желание совершенства... Капля живой протоплазмы, создание которой потребовало тоже немалых творческих сил, хотя и включает в себе возможность человеческого организма, но осуществление этой возможности человеческого организма потребовало целого биологического процесса, весьма сложного и продолжительного»⁴⁷.

До того, как этот вопрос достиг духовного рубежа, мы еще находимся в царстве животных. Здесь действуют инстинкты и чисто природные законы и факторы. Лишь в тот момент, когда в существе, обретшем форму человека, впервые вспыхнул свет сознания, когда он стал личностью, произошло соединение двух мировых сфер: природы и духа.

«Прах земной» (как называет Библия психофизическое естество человека) сделался носителем «души живой» (Быт 2, 7).

Задолго до Дарвина и Уоллеса в христианской мысли уже высказывалось такое понимание библейского сказания. В 1816 году митрополит Филарет отмечал важность того, что в Книге Бытия человек создан «не единократным действием, но постепенным образованием»⁴⁸. Св. Серафим Саровский, объясняя текст Библии, говорил: «До того, как Бог вдунул в Адама душу, он был подобен животному»⁴⁹. А во второй половине прошлого века известный русский подвижник епископ Феофан писал в связи с этим: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой — и из животного стал человек»⁵⁰.

* От греч. «нус» — разум.



ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕРЕПА ПРИМАТОВ

Приматами («первенствующими») называется высший отряд млекопитающих, включая полуобезьян, некоторые виды обезьян и человека. На рисунке изображены черепа следующих приматов: 1 — современный шимпанзе; 2 — современный человек; 3 — неандертальский человек; 4 — синантроп; 5 — австралопитек; 6 — проконсул африканский; 7 — лемур.

При сравнении черепов приматов бросается в глаза постепенное возрастание объема черепной коробки и соответственно уменьшение нижнего отдела черепа от обезьяны к человеку.

Именно тогда кончается антропогенический процесс и начинается история человечества. Новый обитатель Земли отныне будет жить среди природы подобно пришельцу и подобно властителю. Он может сказать о себе:

Частица целой я Вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей Ты телесных,
Где начал Ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.

Г. Державин

Итак, мы видим, что величественная картина мировой эволюции, увенчанной созданием человека, не только не ослабляет религиозный взгляд на творение, но обогащает его, раскрывая бесконечную сложность становления твари. Библейские «дни творения» предстают теперь перед нами в виде грандиозного потока, который вынес животное — природное существо на уровень миров сверхприродных.



Глава шестая

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

Не тем, Господь, могуч, непостижим
Ты пред моим мятущимся сознанием,
Что в звездный день Твой светлый серафим
Громадный шар зажег над мирозданием...
Нет, Ты могуч и мне непостижим
Тем, что я сам, бессильный и мгновенный,
Несу в груди, как оный серафим,
Огонь сильней и ярче всей Вселенной.

А. Фет

«Человек создан по образу и подобию Божию» — такова суть библейской антропологии.

Мыслители древности прекрасно понимали ее смысл; однако в наши дни он нередко оказывается затемненным. Так, в очерке одного палеонтолога мы встречаемся с таким изумительным по своей наивности замечанием: «Невежественные древнееврейские жрецы утверждали, что человек создан по образу и подобию Бога. Современная наука с несомненностью доказывает, что человеческое лицо состоит из тех же элементов, что и лицо гориллы, и что как у человекоподобных обезьян, так и у человека костный остов лица состоит из элементов, унаследованных от длинного ряда низших позвоночных»¹.

Автор приведенных строк упускает из виду, что Библия всегда говорит о Боге как о Начале невидимом. Это знает каждый, кто хотя бы поверхностно знаком с Библией. Книги пророков, например, полны резкой критики язычества, пытавшегося «узаконить» чувственно-конкретное представление о Божестве. Следовательно, сфера человеческого богоподобия не может иметь никакого отношения к «костному остоу лица».

Хотя на всей организованной материи можно видеть отпечаток ее разумного происхождения, разум в природе — это, скорее, незавершенная «программа», он безлик, «диффузен», распылен. Только на человеческом уровне он становится подлинным «образом и подобием» своего Творца. Вселенский божественный Разум — Логос, проявляющий себя в эволюции мира, более всего отображен в личностном разуме и сознательной воле человека.

Религиозному опыту Божество открывается как Сила, превышающая механическую причинность мира: как высшая Свобода и высшее Творчество. Мы увидим далее, что и то и другое присуще человеку.

И наконец, Бог, открывающийся как абсолютное Совершенство, приобщает человека к процессу вечного совершенствования. Разумеется, этот процесс не может ограничиться малым отрезком временного бытия; бессмертие человеческой личности есть залог ее богоуподобления.

* * *

Однако атеизм восстает против учения об «образе и подобии», пытаясь доказать, что высшие свойства человека — продукт материи, лишенной разума.

Полтора века назад среди материалистов существовало убеждение, что мысль есть не что иное, как один из видов вещества. Здесь они выступали как продолжатели древнего учения Демокрита, который полагал, что душа состоит из атомов. Французский врач Кабанис (XVIII в.) всерьез думал, что мысль выделяется мозгом точно так же, как желчь — печенью². Защитники этого взгляда нашлись и в XIX веке. Среди них наибольшую известность приобрели Бюхнер, Молишотт и Фохт³.

Между тем совершенно очевидно, что мысль человека и его сознание не имеют пространственной формы. Мы не можем говорить о круглой или желтой мысли, о мысли, имеющей запах или вес. Никакой прибор не регистрирует ее содержание. Физиологические процессы, протекающие в мозгу, являются, разумеется, процессами материальными, но само мышление при всем желании невозможно «взять в руки», как это утверждает защитник материализма.

Чувствуя шаткость своей позиции, материалисты одно время пытались привлечь для объяснения сознания электромагнитные

явления. Они считали возможным «уловить во внешнем пространстве мысль в виде электромагнитной волны». Однако эта попытка потерпела полный крах.

Не менее произвольным было отождествление сознания и мысли с биотоками мозга. Почти 40 лет назад была разработана методика, которая помогла констатировать усиление биотоков при напряженной работе мозга.

Но как выяснилось позднее, биотоки вовсе не являются чем-то возникающим лишь при мышлении. Не говоря о том, что они сопровождают активные процессы в нервных тканях любой части тела, они свойственны даже тканям растений. И поэтому бесполезно видеть в них «пойманную мысль».

Еще в XVIII веке великий немецкий математик и философ Лейбниц наглядно показал невозможность тождества мысли и материи. Он предлагал совершить воображаемую прогулку по нашей собственной «мыслительной машине». «При осмотре ее, — говорил он, — мы не найдем внутри ее ничего, кроме частей, толкающих одна другую»⁴.

За полвека до открытия биотоков мозга Вл. Соловьев, развивая мысль Лейбница, писал:

«Если бы посторонний наблюдатель получил возможность видеть все происходящее в нашем мозгу, вроде того, как это изображается в сказке Бульвера «The Strange Story», то что бы он увидел? Он увидел бы структуру мозга, колебания мельчайших мозговых частиц, увидел бы, может быть, световые явления («красное и голубое пламя», как описывается в сказке), — но ведь это было бы совершенно не похоже на тот образ, который вы себе в эту минуту представляете, часто даже ничего не зная о мозговых движениях и электрических токах. В то же время посторонний наблюдатель только это и видит: отсюда прямо следует, что между тем и другим формального тождества нет»⁵.

Итак, исследование электрических процессов в мозгу не есть исследование самого сознания как такового. Это теперь признали и материалистически ориентированные авторы. «В электроэнцефалограммах, — пишет один из них, — может отражаться то или иное функциональное состояние мозга. С помощью электрофизиологических методов можно дать более полную характеристику физиологической деятельности головного мозга... Отыскивание непосредственных корреляций электроэнцефалограмм с качественно разнообразными психическими явлениями теоретически не оправдано»⁶. Поэтому один из крупнейших нейрофизиологов нашего века Чарлз Шеррингтон справедливо считает, что если естествознание должно изучать работу мозга, то сознание как таковое лежит вне его компетенции⁷. Американский нейрофизиолог П. Бейли утверждает, что мы «не имеем научного права исследовать психику при помощи физиологии»⁸. Среди исследователей, которые признали невозможность естественнонаучного анализа

мыслительных процессов, такие выдающиеся ученые, как Экклс, Уолш, Косса, Пенфилд, Эдриан, Ле-Гро-Кларк и др.

Материалисты вынуждены постоянно пересматривать свои позиции, чтобы найти новые принципы и новые формулировки и спасти свои основные положения. Тождество материи и сознания ими теперь отвергнуто. «Что в понятие материи надо включить и мысли... это путаница, ибо при таком включении теряет смысл противопоставление материи духу»⁹. «Объяснение субъективного данными одной физиологии приводит к метафизической теории тождества психического и физического»¹⁰. Таковы новые установки материализма, который отказался от старинного уподобления мозга печени. Ведь теперь стало достаточно ясно, что и печень и желчь — пространственные физические предметы, а мысль — реальность нефизическая. При этом вспомнили, что и классики марксизма не решались ставить мышление в фатальную зависимость от физиологических процессов, утверждая, что сознание возможно «лишь благодаря предметному развернутому богатству человеческого существа... Человечность чувств возникает лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря о ч е л о в е ч е н о й природе»¹¹. Тем не менее материалисты не отказались от идеи, что этот «предмет», то есть внутреннее существо человека со всем его богатством, есть все же п р о и з в о д н о е м о з г а. Мысль, говорят они, «неотделима от своего субстрата — мозга, так же как неотделима, например, белизна лежащего перед мной листа бумаги от этой самой бумаги»¹². Иными словами, мысль есть не что иное, как с в о й с т в о материи.

Однако легко увидеть, что это суждение основано на недоумении. Ведь, как говорит известный русский психолог Г. И. Челпанов, «когда мы произносим слова: сила, свойство, способность, то не нужно думать, что мы признаем за ними какую-то реальность, — это только слова для обозначения мыслимых отношений между вещами»¹³. Говорить о белизне как о свойстве бумаги означает не вскрыть нечто реальное, а лишь создать обобщение некоторых вполне материальных взаимосвязей. Можно не говорить слово «свойство», а просто изложить на языке физики и химии, к а к и м о б р а з о м наши зрительные рецепторы воспринимают бумагу белой, как во взаимоотношении молекул, света и глаза рождается ощущение «цвета». Точно так же, не прибегая к понятию «свойство», можно раскрыть любой материальный процесс. Нет какой-то абстрактной силы тяготения, а есть реальное физическое взаимодействие материальных тел. Закон же тяготения есть наша констатация фактов и их о б о б щ е н и е. Но поскольку трудно сомневаться в том, что наша мысль есть нечто реальное, а не просто обобщение или абстракция, то, чтобы доказать тезис о сознании как «свойстве» мозга, нужно показать, к а к именно оно непосредственно возникает из физического движения молекул мозга. А между тем этого-то и невозможно сделать.

Конечно, материалист может заявить, что «в мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, чем в пространстве и времени», и, следовательно, выяснение взаимозависимости сознания и мозга — вопрос непринципиальный; но приведенные слова — лишь догматическое утверждение, ничем не доказанное. Более того, оно плохо согласуется со взглядом самих материалистов на сознание как на особый вид реальности.

Дальнейшее отступление материализма только еще более запутало его позиции. С одной стороны, его защитники утверждают, что «создаваемый в голове человека образ предмета не сводим ни к самому материальному объекту, ни к тем физиологическим процессам, которые происходят в мозгу», а с другой — по-прежнему настаивают на том, что «сознание является функцией мозга»¹⁴. Когда речь идет о «функции», налицо причинная зависимость. Если же она существует, то возникает неразрешимое противоречие.

Старый материализм в лице Бюхнера и Геккеля выходил из этой трудности путем предположения, что сознание присуще уже атомам¹⁵. Но материализм не захотел ставить этой точки над «и», а оказался повисшим между признанием материи единственной реальностью и дуализмом. На международном философском конгрессе в 1958 году на это указал известный философ-томист Густав Веттер. Он вскрыл всю противоречивость такой позиции, при которой отбрасывается старый материализм и признается реальность сознания и в то же время оно опять-таки сводится к «материи». Ему отвечали, что в этом-то весь секрет диалектики. Но тогда создается впечатление, что подобная «диалектика» служит лишь способом ускользания от критики оппонентов.

Правда, материалисты пытались здесь опереться на так называемую «теорию отражения», согласно которой мышление и познание есть «фотографирование, копирование внешней действительности»¹⁶. Но это не более как плохое сравнение. Ведь если в зеркале или на чувствительной пленке совершается материальный процесс преломления лучей и т. д., то как происходит «отражение» в сознании, материализм показать не может.

Столь же мало ясности в вопрос вносит и теория рефлексов. Не говоря уже о том, что она опять-таки не способна вскрыть глубинную связь духовного и физического, она не претендует на распространение своих методов на все сознание человека. Увлечение рефлексологией в применении к психологии, к счастью, осталось позади даже в отечественной науке; это увлечение было данью уродливым условиям научной работы, которые существовали у нас четверть века назад. Теперь уже признано, что рефлекс — «форма явно не единственная, и, во всяком случае, она не оставляет возможности конструировать из рефлексов сложные формы активного поведения»¹⁷.

Наименее догматичной может считаться концепция, которая в недалеком прошлом получила название психофизического параллелизма.

Она оставляет простор как для научных исследований в области физиологии мозга, так и в сфере специфики сознания, но при этом избегает метафизических предпосылок. Принцип этой теории гласит: «Каждому процессу сознания соответствует процесс движения в большом мозге, оба эти ряда процессов протекают параллельно друг другу»¹⁸. Но сами сторонники психофизического параллелизма чувствовали, что их теория остановилась на полпути, что нужно искать более определенной формулы соотношения физического и духовного. Это соотношение должно быть двусторонним. И действительно, не только физиология оказывает воздействие на дух и психику, но сознание способно влиять на телесные процессы.

В качестве примера остановимся на так называемых гипнотических явлениях. Например, известны эксперименты, когда внушение чувства сытости вызывает пищеварительный лейкоцитоз, а внушение чувства голода вызывает уменьшение лейкоцитов в крови, как при реальном голодании. Внушение представления об обильном питье вызывает повышение диуреза. При внушении ощущения холода возникают «мурашки» на коже. Можно внушить и повышение температуры тела и даже мнимый ожог, когда на коже вздувается настоящий волдырь. Хорошо известно из медицинской практики, что воля к жизни резко повышает сопротивляемость организма и его борьбу за выздоровление. При пониженном психическом тоне в организме ослабевает иммунитет. Отметим характерный случай, когда врач, долго изучавший сердечные болезни, настолько вжился в них, что едва сам не оказался действительно больным.

Яркое воображение нередко воздействует на тело. Это видно из биографий писателей-реалистов, которые входили во все подробности описываемых ими событий и состояний. Так, Бальзак, рисуя битву, слышал стоны раненых; Флобер, описывая сцену отравления Бовари, ощущал во рту вкус мышьяка. Горький, работая над сценой преступления в своем романе, упал в обморок и на теле его появился кровоподтек в том месте, куда герою был нанесен удар ножом.

Состояние гипноза и самогипноза производит огромные изменения в организме. Может возникнуть «восковая гибкость членов» или, наоборот, изумительная твердость мышц при каталепсии. Теперь уже весь европейский мир убедился в способности йогов по своей воле влиять на работу мышц, обычно воле неподвластных. Они задерживают биение сердца и могут привести себя в состояние, близкое к клинической смерти. Это состояние после ряда дней они способны прекращать¹⁹. Хорошо проверены случаи,

когда йоги лежали на битом стекле под огромной тяжестью, но оставались без единой царапины. Одним словом, многие обычные законы природы переставали здесь действовать, замещаясь неведомыми нам другими законами.

Достаточно хорошо известны и зрительные галлюцинации, вызываемые внушением. Так, доктор А. Д. рассказывает, что ему «удалось вызвать галлюцинацию» у своего друга У. Р. одним усилием воли. Находясь как-то у него, он начал думать, что лампа потухает, и напряг свою волю для того, чтобы передать У. Р. свою фиктивную галлюцинацию. Понижая в своем воображении свет лампы, он заставлял его несколько раз усиливать в ней свет. Сосредоточенно думая, что температура в комнате понижается, он заставлял его увеличивать огонь в камине²⁰.

«Все эти явления, — говорят материалисты, — вполне объяснимы с позиций павловского учения. В частности, гипноз представляет собой частичный сон, при котором торможение захватывает не все отделы коры больших полушарий и не распространяется на центры, лежащие под корой головного мозга». Можно согласиться с тем, что эти явления могут быть объяснены, но то, что они уже объяснены, — есть тоже род самовнушения. Так, по Бехтереву, основная особенность гипноза состоит в подавлении самостоятельной деятельности гипнотика. Но мы знаем примеры самовнушения, когда эта деятельность не подавлена, а, наоборот, весьма активно напряжена. Важен в данном случае тот факт, что психическое состояние при внушении или при самовнушении оказывает сильное воздействие на физиологические процессы.

Итак, рассмотрение фактов обнаруживает, что сознание не есть какая-то бледная тень или «отражение» физиологических процессов, а могучая активная сила. Ведь зеркало не может творчески изменять объект, который оно отражает, а сознание оказывается на это вполне способным.

Не является ли, однако, нарушение в мозге и следующее за ним нарушение душевной жизни доказательством того, что мозг рождает мысль? Это такое же доказательство, как если бы, разбив лампу и погрузившись в темноту, заявили, что именно она и есть источник электричества.

* * *

Материализм в качестве союзницы в споре о душе привлекает теперь кибернетику, которую еще совсем недавно клеймили как «фашистско-поповскую лженауку».

Человек конструирует «думающие машины»; это, говорят нам, наглядно показывает, как материальный субстрат порождает мысль. На первый взгляд этот аргумент звучит убедительно, но при ближайшем рассмотрении и он оказывается весьма слабым.

Прежде всего, «мышление» машины есть в конечном счете лишь продолжение человеческой мысли, заложенной в электронно-счетное устройство. Ведь именно человек есть создатель машины. Если человеческий разум проявляется и в создании любой машины, то «электронный мозг» есть только более совершенное воплощение человеческого разума и его потенций. «Разум машины, — говорит кибернетик А. Сэмюель, — предписан человеком, и для составления такого предписания необходима более высокая степень мышления, чем для его выполнения»²¹. «Машина, — вторит ему советский ученый И. Б. Новик, — какой бы сложной и «умной» она ни была, — это не более чем посредствующее звено, связывающее человека с природой»²².

Тенденция к упорядоченности есть свойство эволюционирующего мирового целого. Она проявляется повсюду во Вселенной и «объективируется» в структуре мироздания. Особенно высокого совершенства эта объективация мирового Разума достигает в явлениях жизни, в «саморегулирующихся системах» организмов. Но они слепо подчиняются природным законам. Поэтому инстинкт, который руководит животными, есть, скорее, сила целого, тенденция вида. Животное как отдельный индивид не является носителем разума. Оно живет в лоне разумности природного целого. Иное дело — человек. Здесь, как мы не раз уже подчеркивали, разум воплощается в личности, в духе, который есть активное, живое, познающее нематериальное начало. «Будучи реально одним из множества существ в природе, — говорит Вл. Соловьев, — человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (Логос) всего существующего, является в идее как все, и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»²³.

* * *

Как же происходит в человеке координация природного и духовного начала?

«Можно думать, — писал французский зоолог А. Сабатье, — что мозг представляет собой механическое орудие, деятельность которого необходима для обнаружения мысли и воли, чтобы они действительно создавали эти проявления (Разрядка моя. — А. М.) духа. Ведь тот механизм, который приводится в движение паром, не есть источник и основа силы пара, которая должна приводить его в движение, но этот механизм необходим для того, чтобы вызвать известное проявление этой паровой силы... Если мозг не способен производить дух посредством того, что не имеет ничего общего с духом, то есть если мозг не может создавать духа, то он может произвести дух от духа, накопить его как силу, развить его, организовать, обработать мысль, чувство

и волю, образовать ту прочную связку, которая становится чувствованием, мыслью и волею, организовать, усилить сознание и наконец мало-помалу создать психическую индивидуальность и личность, являющуюся его наивысшим достижением. Действуя таким образом, мозг работает нисколько не иначе, как механизм, который, утилизируя и накапливая какую-нибудь силу, приводит в порядок ее проявление»²⁴.

Далее, при ссылке на кибернетические устройства игнорируют тот факт, что человеческое сознание и мышление качественно отличаются от «мышления» ЭВМ. «Работы в области «умных машин», — пишет один из специалистов по кибернетике, — не учитывают истинных данных о природе и способности «человеческой системы»... Более глубокая природа системы скрыта от наблюдения»²⁵.

«Нет большого смысла утверждать, — говорит профессор Колумбийского университета М. Таубе, — что функция мозга — это игра в шахматы или языковой перевод и что машины-шахматисты и машины-переводчики тем самым служат успешной моделью человеческого мозга»²⁶. Машине недоступна интуиция, ее мышление чисто формально, а между тем именно на пути интуиции проявляются, как мы видели, высшие способности человека.

В повести, принадлежащей перу советского инженера, герой рассуждает о кибернетических машинах:

«Ну, пусть они будут мыслить. Ну и что же? Все равно ведь хозяин — человеческий ум. И был, и останется. Он гибче, сильнее. И не скоростью вычислений или объемом памяти. Вовсе нет. Он сильнее точным ощущением цели — не промежуточной, а конечной, умением мыслить нелогично и, на первый взгляд, даже неразумно; сильнее юмором, сердечностью, которая диктует подчас сумасбродные поступки; словом, тем единством духовных процессов, которое я назвал бы душой, если бы не боялся впасть в идеализм и поповщину».

Это поистине замечательное признание! «Идеализм и поповщина» — вот тот барьер, который не дает сказать последнего слова.

Но если сознание и мысль во всей своей сложности оказываются чем-то самостоятельным, живущим по своим законам, отличным от законов материи, то в каком отношении стоят они к мозгу как своему органу или носителю? Как решает современная нейрофизиология эту проблему? Выдающийся ученик Шеррингтона Эклс так формулирует ответ на этот вопрос:

«Связь сознание — мозг идет в двух направлениях, от мозга к сознанию в такой же степени, как от сознания к мозгу в волевых актах. Имеющиеся данные о мозге дают основу для гипотезы влияния сознания на мозг. Обратный путь — как специфические колебания активности мозга воспринимаются сознанием — более темен: по-видимому, если сознание может оказывать влия-

ние на динамические пространственные формы колебаний, то можно ожидать, что оно будет доступно для действия в обратном направлении»²⁷.

Экклс разработал исключительно сложную и тонкую методику для изучения работы нервных клеток. Благодаря этой методике, ученым в какой-то степени стал доступен тот грандиозный и изумительно совершенный мир, который состоит более чем из 10 миллиардов живых нервных клеток. Экклс тщательно изучал процессы торможения и возбуждения, а также механизмы взаимодействия нейронов²⁸. Вслед за Шеррингтоном Экклс отметил высокую чувствительность аппарата мозга, в силу которой он оказывается способным воспринимать воздействие сознания. Само же сознание, согласно Экклсу, хотя и воздействует на мозг, по существу своему может быть независимым от него. Если, с одной стороны, при ожоге, например, рецептор передает сигналы по цепи нервной системы и вызывает рефлекторное отдергивание руки, то с другой — сознание, возбуждая работу тончайших аппаратов центральной нервной системы, передает сигнал к органу, который производит акт сознательного волевого характера.

Иными словами, мозг и душа — системы, находящиеся в определенном взаимодействии. И особая сложность мозга необходима именно для того, чтобы он оказался способным на это взаимодействие. Значение эволюции мозга заключается в его усложнении до такого уровня, на котором он мог бы стать «проводником» духовной жизни.

* * *

Мы впали бы, однако, в грубую ошибку, если бы отождествили сознание с мышлением. Мышление есть лишь часть того широкого потока, который охватывает мысль «сверху» и «снизу». С одной стороны, этот поток смыкается с бессознательным, с тем, что присуще животному миру (ведь и животным присущ род интуиции, называемой инстинктом). С другой стороны, он восходит к глубинам духовного бытия, и этим объясняются те громадные возможности человеческого духа, которые даже мышление человека неспособно охватить.

Здесь — корни высшей интуиции, мистической одаренности и таинственных способностей человеческого духа. Мышление — это, по образному сравнению одного психолога, та часть плавучей льдины, которая видна над водой, большая же ее часть скрыта в глубине. Именно поэтому в состояниях транса, гипноза и экстаза более всего проявляются скрытые способности человека. Эта «подводная» часть охватывает всю совокупность человеческой высшей природы.

«В сокровенных недрах нашего существа, — по словам немецкого философа Карла Дюпреля, — пребывает недоступный

нашему самосознанию трансцендентный наш субъект, корень нашей индивидуальности; он отличается от чувственной половины нашего существа как формой, так и содержанием своего познания, так как находится в других отношениях к природе, то есть воспринимает от нее другие впечатления, а следовательно, и реагирует на нее иначе, чем наша половина»²⁹.

Учение йогов, так же как и западные мистические доктрины, указывает, что между глубинным «Я» и физической природой человека существует несколько промежуточных уровней, которые отражают различные степени материализации и таким образом заполняют пропасть между духом и телом. Познание этих планов бытия в человеке не может осуществляться при помощи методов психологии и тем более физиологии. Однако эти уровни все же, вероятно, доступны исследованию. Разумеется, методы этого исследования должны быть особыми: в нем на первый план выдвигаются самонаблюдение, внутреннее созерцание и сосредоточение.

Христианская антропология признает в человеке три уровня, которые соответствуют трем основным аспектам познания и тройственной структуре реальности. Первый, наиболее связанный с внешней природой уровень — т е л о; второй, пограничный — д у ш а, или психика; третий, самый глубокий — д у х³⁰. Дух образует человеческое «Я» и те высшие свойства человека, в которых отражен «образ и подобие Божие». Первые два измерения — общие у человека и других живых существ. Духом же обладает лишь он один среди всех известных нам творений. Тело и психика могут быть изучаемы естественнонаучными методами (тело, во всяком случае, подлежит их сфере всецело); дух же раскрывается преимущественно в процессе интуитивного постижения и самопознания.

* * *

Все особенности духа объединяются тем, что он реализует себя через «Я», через личность, причем личность не изолированную, но живущую во взаимосвязи с другими личностями. Эту связь христианское сознание никогда не рассматривало как нивелирование. Оно настаивало на бесконечной ценности каждой отдельной личности, но при этом указывало на необходимость единения между индивидами, образующими высшее духовное Целое. «Основное понятие единения, — говорит Тейяр, — не имеет ничего общего с явлениями слияния разнородного в однородное»³¹. Парадоксальную структуру человеческого «единице» православные богословы именовали иногда «соборностью», то есть таким состоянием Целого, в котором все части сохраняют свое безусловное значение³².

Другим свойством духа является сознающий себя разум. Именно он способен воспринимать и осмысливать мировые зако-

номерности, причинно-следственные связи бытия, смысл происходящих в нем процессов. Он вычленяет из природного целого то, что родственно ему самому, объемлет умопостижимый аспект сущего и Самого Божества. Сознательная, разумная активность настолько отличает людей от природы, что для обозначения человечества был принят термин **но о с ф е р а**.

Третье свойство духа — **с в о б о д а**.

В то время как в окружающем мире человек повсюду находит детерминизм и внешне обусловленные процессы, в себе самом он открывает свободную **альтернативу** для действия. Свобода познается людьми непосредственно в наблюдении и в самоанализе. В ней тоже действует причинность высшего духовного порядка.

Естествознание не имеет дела с такого типа причинностью: перед ним находятся объекты, которые подчинены жесткой механической обусловленности. Правда, некоторые физики говорят о «свободе воли электрона», поведение которого якобы не детерминировано. Даже если это и так, у человека свобода выбора совсем иная, ибо коренится в его сознании. Пусть движение элементарных частиц и не может быть предсказано однозначно, как в классической механике, они тем не менее не обладают свободой в духовном смысле. Ее нет и в мире обычных макрообъектов. Камень, брошенный рукой, не может не упасть, человек же, оказавшийся в определенной ситуации, может поступить так или иначе; и двигателем его поступка будут его сознание и воля. В какой-то степени различное поведение при одних и тех же обстоятельствах можно видеть и в мире животных. Но там это происходит на уровне инстинктивном, а не по мотивам осознанной индивидуальной воли. Только человек может быть «хозяином своих поступков» и нести за них ответственность. Поэтому лишь одна внешняя причинность в приложении к человеку, его внутреннему существу, оказывается бессильной объяснить его поведение.

«Наши размышления, — пишет Макс Планк, — приводят нас к выводу, что причинное рассмотрение несостоятельно как раз в том пункте, который является важнейшим в нашей жизни... В качестве необходимого дополнения к науке здесь выступает этика. Она связывает причинное «можно» с моральным «должно», она ставит рядом с чистым познанием суждения о ценностях, для которых является само по себе чуждым причинное научное рассмотрение»³³. Воля человека способна торжествовать над его склонностями как природного существа. Она действует **в о п р е к и** природе как в самопожертвовании, так и в самоубийстве. Животное не выбирает — выбирает лишь человек. Только для него существует **н р а в с т в е н н а я** дилемма.

Материализм и здесь стремится принизить человека, сводя его душу и волю к «совокупности общественных отношений» (при этом, естественно, он прибегает к таким странным понятиям, как «феодалная философия», «прокапиталистическая теория познания»

и т. д.). Но в таком случае остается неясным, почему люди, живущие в одинаковой общественной среде, могут иметь совершенно противоположные волевые устремления? Почему люди, даже воспитанные в одной семье, попадая в одну и ту же ситуацию, могут поступать по-разному? Почему даже поступки одного и того же человека могут оказаться противоречивыми?

Разумеется, не следует забывать, что сила волевой энергии человека и свобода его от природного детерминизма тесно связаны с уровнем его духовного развития. «Человек, — отмечает Эрих Фромм, — несет ответственность до того момента, пока он еще свободен выбирать свои собственные действия»³⁴. Только благодаря росту, упражнению, воспитанию в себе высших задатков человек способен реализовать свою потенциальную свободу. В противном случае он как бы отрекается от своего дара.

Тогда действительно над ним тяготеют низменные инстинкты и общественные условия. Он оказывается неспособным противопоставить что-либо ни своей биологической природе, ни своему окружению. Ведь разум есть также потенциальная способность человека, и если он не подвергается воспитанию и развитию, то потенция остается в зачатке. Примером этого могут служить дети, которых вскармливали животные. Несколько таких случаев известно и изучено. Выяснилось, что великий дар разума остался у них подобен зерну, которое бросили в почву, лишенную влаги и питательных веществ.

Итак, индивидуальное становление, рост человека есть обязательное условие для выявления высшей его природы.

Одна из основных особенностей человека и заключается именно в преодолении чисто биологических рубежей. На это указывают хотя бы такие его запросы, которые неведомы животному. Природа человека такова, что изобилие земных богатств «не удовлетворяет его желаний и не сдерживает его страстей». Человек ищет полноты и совершенства, которых не может ему дать одно лишь природное бытие. И дело тут совсем не в обществе и не в «общественных отношениях». Познав свою свободу, человек уже не может не тяготеть к зовам сверхприродным. В этом — залог его бесконечного развития.

Желание обрести свободу настолько сильно в человечестве, что даже марксисты, склонные к детерминизму, грезят о «прыжке из царства необходимости в царство свободы». Мало того, Маркс утверждал, что это царство «лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»³⁵. Тем не менее он продолжал считать «базисом» свободы социальное и экономическое переустройство. Нет сомнения, поиски оптимальных общественных систем могут служить делу подлинной свободы, но опыт показал, что без признания прав личности и духовных оснований этих прав идея освобождения превращается в свою противоположность: в диктат, насилие, рабство.

Эта деградация связана еще и с тем, что в человеке наряду с потребностью в свободе живет боязнь ее. Без ориентации на Вечное свобода может пугать и вызывать тоску по рабству. «Человек обречен на свободу», — говорил Сартр, и в этих словах ощущается скрытый ужас. Но подлинная вера не страшится свободы. Она сознает всю трудность этого дара и радостно идет ему навстречу. Пусть даже иные представители религии превращают ее саму в спокойную клетку для извращения веры. «Комфортабельный атеизм и комфортабельная вера, — по словам Э. Мунье, — встречаются в одном болоте». Для того, кто верен Евангелию, остается всегда живым завет апостола Павла: «К свободе призваны вы, братья».

* * *

Реализацию духовного начала мы видим и в стремлении к творчеству, которое неотделимо от истории человеческой культуры.

Как уже было отмечено в главе II, творческий процесс не есть продукт простого воспроизведения или абстрактной рефлексии. В нем порыв человеческой интуиции и воли непосредственно приобщается к живой реальности и исходя из нее создает нечто новое. Здесь участвуют все силы человеческой души и духа.

Пусть машины действительно способны писать стихи и сочинять музыку, но их «произведения» остаются, однако, лишь мертвенной пародией на подлинное творчество, которое реализует не только формальные способности человека, но и неисчерпаемое богатство его духовного бытия. К сожалению, в широкой публике это нередко забывается под влиянием фантастической литературы, которая склонна подчас ставить знак равенства между человеком и роботом. Но необходимо помнить, что в подобной литературе всегда есть нечто не только от науки, но и от чистого вымысла, и поэтому, признавая полную свободу творчества за самими авторами-фантастами, мы не должны забывать, что далеко не всегда есть смысл черпать из их книг философские идеи.

Для того чтобы глубже проникнуть в самую сущность подлинно человеческого творчества, лучше всего обратиться к свидетельствам самих творцов культурных ценностей. Они раскрывают перед нами ощущение сопричастности высшему духовному бытию, которое отчетливо сознавали поэты, писатели, художники. Остановимся на некоторых примерах подобного самосвидетельства.

«Иногда, — пишет Н. О. Лосский, — в моменты наиболее плодотворного мышления целые длинные ряды мыслей развиваются как бы сами собой».

Нередко поэты сами описывают процесс своего творчества как что-то «данное», что-то такое, в чем они играют лишь роль зрителя, восприимчика.

Еще более определенно говорит об этом мыслитель-поэт С. Н. Булгаков. По его словам, «направляет художественное внимание стихия таланта... Человек-художник невольно становится придатком своего таланта»³⁶.

Н. Бердяев в своей книге «Смысл творчества» полагает творчество главной отличительной чертой человека, «позволяющей ему прорываться через этот мир к миру иному». Это подтверждается тем, что нередко творцы бывают неспособны охватить во всей полноте свое создание.

«Иногда, — пишет французский психолог Г. Жоли, — даже сам великий человек, взирая на горизонты, которые открывает перед ним его же собственная идея, повергается в изумление и восхищение перед нею и полагает, что она снизошла к нему свыше от какой-то незримой верховной силы». Примеров этого имеем бесчисленное множество. Так, Микеланджело, работая своими фресками, видел в этом труде священнодействие, которое руководит Дух Божий.

По словам Г. Флопера, художники являются «органами Бога, посредством которых Он Сам открывает Свою сущность»; Мицкевич в своем творчестве чувствовал «силу, не от людей идущую». Бетховен свидетельствовал, что в моменты музыкальных озарений «Сам Бог говорил над его ухом». Красота, по словам В. А. Жуковского, есть «ощущение и слышание душою Бога в созидании». «У меня были времена, — пишет в своем Завещании Лев Толстой, — когда я чувствовал, что я становлюсь проводником воли Божией».

Такие свидетельства можно было бы продолжать без конца. Они говорят о том, что в процессе творчества человек приобщается к мировому духовному бытию и тут с необычайной силой проявляется его богоподобная сущность.

Ценность всякого художественного произведения заключена прежде всего в том, что автор его создает некий новый, свой собственный мир. Краски и формы, звуки и слова становятся языком духа.

Не случайно творчество для христианства имеет значение космическое: в нем человек как бы продолжает божественное дело созидания. Это уже не «Земля» или «Вода» с их темной стихийной жизнью, а сознательное существо, творящее свой «второй космос» и тем самым соучаствующее в творчестве Бога.

Именно поэтому созидательный процесс открыт беспредельному совершенствованию. Именно поэтому каждый мастер, закончив свой труд, испытывает не удовлетворенность, которая побуждает его к новым творческим поискам.

Давно замечено, что персонажи у многих писателей — лишь перевоплощения одного героя, который ищет и не находит своей окончательной формы. Этим же объясняются и лейтмотивы в произведениях художников: чувствуя несовершенство созданного, они не могут остановиться и успокоиться на достигнутом.

В конечном счете все наше земное творчество есть радость, переплетенная с глубокой тоской по совершенству и идеалу. Мы ощущаем в себе огромные возможности, осуществить которые полностью нам не дано. Горизонт и устремления безграничны, а человеческая жизнь коротка, как мгновение. Это касается не только творчества, но и свободы, и разума.

Откуда же такое несоответствие? Является ли оно неустрашимой трагедией духа? Если бы наше тяготение к истине, добру и творчеству имело бы лишь призрачную основу, оно не владело бы человеком с такой силой. Поскольку эти порывы вложены в нас, они должны иметь возможность для реализации. Только в перспективе бесконечного развития человеческой личности, далеко за пределами ее нынешних условий бытия, обретает она подлинный простор. Только тогда разум, совесть, свобода, творчество не остаются бесполезным авансом, а приводят ее к вершинам подлинного богоуподобления. Иными словами, вопрос о возможностях человека есть вопрос о его б е с с м е р т и и.



Глава седьмая

НООСФЕРА: СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ

Человек — это Мессия природы.

Новалис

Человек ведет двоякую борьбу:
за жизнь и за бессмертие.

Н. Бердяев

Хотя теория «бессмертия зародышевой плазмы» в том виде, как ее развивал Август Вейсман, теперь оставлена, можно считать установленным фактом, что единый поток жизни не прерывается на Земле на протяжении вот уже сотен миллионов лет. Сопротивляясь лавине разрушения, биосфера в самой себе заключает принцип борьбы со смертью. Организмы как бы бросают ей вызов тем, что еще до своего распада передают потомкам негаснущий факел жизни. Эстафета наследственности упорно защищает филогенетическое древо от гибели.

Эта замечательная особенность живых систем есть один из признаков победы творческого начала во Вселенной, но победы все же частичной, так как она относится только к цел о м у, к родовому, общебиологическому. Она далека от завершения, и поэтому жизнь должна постоянно поддерживать борьбу против натиска смерти.

Каждый этап эволюции — своего рода ступень к преодолению хаоса и разложения, а на вершине этой лестницы возникает очаг дотоле неведомой Земле новой жизненной энергии. Если в биосфере полем битвы является материальный слой мироздания, то на уровне ноосферы в бой с дезинтеграцией вступают существа, вооруженные духовным зарядом. В лице человека преграду умиранию и хаосу ставят уже не только генофонд и физиология, но и иное трансфизическое измерение бытия. Оно обнаруживается в человеческой личности, которая концентрирует в себе мысль, сознание, творчество и свободу. Разум реализует свой жизненный принцип иначе, нежели организм, духовная деятельность спасает свои плоды от когтей времени более совершенным способом, чем наследственная информация генов. Именно это уникальное явление выводит человека за пределы биологического развития.

* * *

Сознание неразрушимости духа всегда было присуще людям. Его можно считать таким же древним, как и самого человека. Какие бы формы это убеждение ни принимало, подобно религии, оно — универсально и связано с самыми различными системами взглядов, от наиболее примитивных до самых сложных.

О начальных фазах веры в бессмертие говорят уже следы ритуальных погребений у охотников каменного века¹. А в наши дни даже у такого «первобытного» (в смысле цивилизации) народа, как, например, бушмены, представление о посмертии имеет вполне определенные черты. Согласно их религии после кончины дух умершего еще некоторое время живет у могилы человека и может время от времени приходить и разговаривать с родственниками мертвеца, оставаясь невидимым. Душа, которую Гау* поместил в человеке в день рождения, возвращается после его смерти в «другой мир, мир Гау»². Этот взгляд, при всей его кажущейся элементарности, уже содержит в себе основы учения о бессмертии, характерного для большинства мировых религий.

Повсеместное распространение веры в то, что смерть не влечет за собой полного уничтожения личности, — факт, заслуживающий внимания. Он свидетельствует о почти врожденном чувстве бессмертия «Я», пусть даже не всегда ясно сознаваемом. Иногда его пытаются связать с инстинктом самосохранения, и, разумеется, какая-то связь здесь действительно существует. Однако мысль о бессмертии — отнюдь не просто биологический феномен. Прежде всего, она — проявление духа, интуитивно ощущающего свою неразложимую природу.

Герой Достоевского Кириллов уверял, будто страх смерти есть не что иное, как боязнь боли. На самом же деле боязнь

* Верховное божество бушменов.

эта рождается в теле, между тем как дух страшит не столько боль, сколько само небытие, которому он всеми силами противится.

В то же время человек невольно как бы выносит за скобки самую возможность своего исчезновения: она не умещается в его сознании. Эту коренную особенность человека, отмеченную еще Ч. Дарвином, признают даже материалисты. «Психоаналитическая школа, — писал З. Фрейд, — позволила себе высказать убеждение, что по сути дела никто не верит в собственную смерть; или, говоря иными словами, в своем бессознательном каждый из нас убежден в собственном бессмертии»³.

Можно ли считать такое убеждение случайной иллюзией? Не говорят ли слова о «вечной славе», о «бессмертии в делах и памяти потомства», которые атеисты чертят на своих памятниках, о неодолимой жажде подлинного человеческого бессмертия?

Понять эту жажду можно; гораздо труднее, на первый взгляд, понять пафос отрицания вечности. Что может вдохновлять человека становиться апостолом небытия?.. По мнению Фрейда, здесь действует регрессивный инстинкт, влекущий живое назад, к неживому. Но более вероятно, что «воля к смерти» есть лишь парадоксальная реакция на чувство страха. Нередко именно ужас перед опасностью толкает к ней навстречу. Этот «механизм противоречия» проявляется и в других случаях: например, когда человека, взобравшегося на вершину, притягивает пропасть или когда в вынужденном молчании возникает навязчивая потребность нарушить его. Человек, охваченный тревогой за себя или за свои поступки, как бы мысленно «разыгрывает» самый пугающий вариант событий и зачастую оказывается слишком втянутым в эту игру.

Немалую роль в апологии небытия играет и смутная боязнь ответственности, которая беспокоит людей, знакомых с религиозными учениями о посмертном воздаянии. Отрицая их, человек чувствует себя «освобожденным» и может утвердиться в мысли, что «все позволено»⁴.

Иррациональное стремление к «ничто» материализм, как правило, старается подкрепить логическими доводами.

Первый из них сводится к тому, что бессмертие духа вне тела трудно представить и не может быть экспериментально подтверждено. Но «непредставимость» для науки не может служить аргументом против реальности какого-либо факта: как мы видели, физика уже давно рассталась с грубыми моделями и примитивной логикой. Что же касается эксперимента, то, во-первых, не исключено, что его еще смогут осуществить в будущем, а во-вторых, вопрос отпадает, если в данном случае мы имеем дело с областью, где обычный эксперимент в принципе невозможен.

Второй аргумент имеет эмоционально-нравственный характер. Он исходит из того, что вера в потустороннее ослабляет волю человека, отвлекает его от земных задач. В значительной степени этот довод порожден извращениями той идеи, которую он ос-

паривает. Ведь не случайно и Ветхий Завет, и Евангелие столь скупко говорят о посмертии: человек призван в этом мире осуществлять свое призвание, а отнюдь не пассивно ожидать загробной жизни. Горизонт бессмертия только делает перспективу еще более широкой и труд — более осмысленным. Лишь плохо понятое учение о вечной жизни может подорвать творческую активность людей на Земле.

Третий аргумент основан на том, что вера в бессмертие возникла просто в качестве «утешения», придуманного человеком для защиты от непереносимого ожидания смерти. Но так могут думать только те, кто незнаком с древними формами этого учения. В действительности же картины загробного мира, которые мы находим в книгах древнего Востока и Греции, почти всегда проникнуты леденящим душу ужасом. Гомеровский Аид, вавилонскую преисподнюю или еврейский Шеол меньше всего можно назвать утешением*. Очевидно, вовсе не «утешительство», а приоткрытие каких-то страшных сторон посмертия явилось источником подобных представлений. Известный швейцарский психиатр К. Г. Юнг полагает, что эти представления люди черпали за порогом сознания. Поэтому он придавал большое значение сновидениям, которые облачают в образы реальность, ведомую подсознанию⁵. Другими словами, первичен здесь особый опыт, через который человек соприкасается с областью бытия, лежащей по ту сторону видимого.

Как обычно, материалисты связывают веру в бессмертие с уровнем науки прошлых эпох. «У людей, живших тысячи лет тому назад, — говорят они, — эти представления возникли в результате незнания законов природы и общества. Они не знали биологических причин смерти, не могли научно истолковать человеческое сознание»⁶. Однако, не говоря уж о том, что ссылка на «законы общества» здесь едва ли уместна, остается непонятным: почему же развитие знаний не убило идеи бессмертия. Ведь трудно предположить, что такие ее защитники, как Дж. Томсон, открывший электрон, или Э. Шредингер, создатель волновой механики, знают законы природы меньше, чем пещерный человек или древний египтянин. Напротив, как утверждает английский физик Дж. Максвелл, «прогресс научный (в вопросе о смерти с физической ее стороны) вынуждает к глубокому различению между видимой частью человеческого существа, которая погибает на наших глазах, и между той, которая составляет наше «Я», и к усвоению того положения, что человеческая личность как по своей природе, так и по своему назначению лежит за пределами научной области»⁷. Неудивительно поэтому, что большинство крупнейших представителей человеческой мысли от Платона до Бергсона и Тейяра де Шардена разделяли и философски обосновывали учение о бессмертии.

* См.: Т. II, IV, V.

Человеческий дух выступает на фоне органической эволюции как нечто и н о п р и р о д н о е по отношению к материальным структурам и в то же время — тесно с ними связанное. Но если это так, то не распространяется ли закон разложения и на сознание? Уже давно люди задумывались над этим вопросом. Выдающиеся мыслители прошлого: Платон, а вслед за ним Фома Аквинат и В. Лейбниц — решали его в отрицательном смысле⁸. Их выводы не потеряли силу и сегодня, получив развитие в современном мышлении.

В самом деле, после физической смерти организм распадается на те элементы, из которых был образован. Между тем духовное начало качественно отличается от телесного. Его нельзя рассматривать в виде комбинации частей и элементов.

«Душевная жизнь, — отмечает С. Л. Франк, — не есть агрегат или комплекс отдельных психических явлений или процессов. Она есть, напротив, некое первичное неразложимое е д и н с т в о (Разрядка моя. — А. М.). Какую бы отдельную сторону душевной жизни мы ни изучали, такое исследование в принципе в с е г д а направлено на целостную душевную жизнь, должно всегда учитывать тот общий фон или ту общую почву, в которую погружено все частное. Признание наличности «души» в этом смысле есть не произвольное допущение и не помеха для опытного познания душевной жизни, а, напротив, необходимое его условие»⁹.

Это единство духа есть предпосылка его неразложимости, как показал Э. Шредингер. Он писал:

«У каждого из нас есть неоспоримое представление, что сумма его собственных переживаний образует некоторую единицу, ясно отличающуюся от такой же единицы любого другого человека. Он ссылается на нее как на свое «Я». Что же такое это «Я»? Если вы будете правильно анализировать это «Я», то вы придете к заключению, что оно представляет собой все же нечто большее, чем простой набор отдельных восприятий и воспоминаний, и служит именно той канвой, на которой они накапливаются. При внимательном самонаблюдении вы неминуемо придете к выводу, что то, что вы реально принимали за «Я», — это и есть основа, на которой собираются все эти переживания. Вы можете уехать в другую страну, перестать видеть всех своих друзей, можете почти забыть их: вы приобретете новых друзей, будете интенсивно участвовать в общей жизни с ними, как когда-то со старыми. Все менее и менее важным будет для вас, живя новой жизнью, продолжать вспоминать старую. Вы, может быть, скажете о своем прошлом в третьем лице: «Юноша, которым я был». Герой читаемого вами романа может стать ближе вашему сердцу и значительно более живым и знакомым, чем этот юноша. Однако здесь

не было промежуточного перелома, не было смерти! И даже если искусный гипнотизер сумеет совсем вычеркнуть из вашего сознания все ваши ранние воспоминания, то и тогда вы не будете считать, что он убил в а с. Но ни в коем случае здесь нет потери личного существования, которую надо оплакивать. И никогда не будет!»¹⁰.

Русский философ Н. О. Лосский разработал даже особый метод самонаблюдения, которое в состоянии опытно установить внутреннее единство «Я» в качестве «сверхвременного» и, следовательно, сверхматериального начала¹¹. Здесь мы подходим к откритию, имеющему далеко идущие последствия.

* * *

Материалисты обычно говорят, что со смертью сознание «угасает». Но это не более чем плохая метафора. Ведь и в чисто физическом плане бытия «угасание» отнюдь не означает аннигиляции, а лишь переход одной формы материи или энергии в другую. Поэтому, если даже принять подобную аналогию, правильное будет сказать, что гибель тела открывает сознанию путь к переходу в другую форму существования.

Поскольку дух, как мы видим, способен оказывать огромное воздействие на жизнь тела, то вполне возможно представить его как силу, использующую центральную нервную систему в качестве своего инструмента. Мозг в данном случае окажется чем-то отдаленно напоминающим трансформатор или конденсатор.

Когда приемник или электрическая установка выходят из строя, это вовсе не означает, что радиоволны или электроэнергия «испарились», «исчезли». Нечто подобное происходит, по-видимому, в соотношении мозга и духа. «Единственная причина, — говорит А. Бергсон, — полагать, что сознание уничтожается по смерти, состоит в том, что мы видим, как разрушается тело, но эта причина не имеет ценности, если независимость сознания по отношению к телу, хотя бы частичная, является фактом опыта»¹². А такая частичная независимость обнаруживается уже всем характером нашей внутренней жизни. Каждый раз, когда человек действует, чувствует и мыслит вопреки велениям тела, он доказывает свободу и самобытность своего духа.

Разумеется, смерть и разложение мозга нарушает его контакт с духом. Но значит ли это, что дух больше не существует? Может ли доказать это «молчание могил»?

«Предположим, — говорит русский философ и математик П. Успенский, — что сознание умершего человека (то есть человека, мозг которого перестал работать) продолжает функционировать. Как мы можем убедиться в этом? Н и к а к. У нас есть средства сообщения (речь, письменность) с сознаниями, находящимися в одинаковых условиях с нами, то есть действующими

через мозг, — о существовании этих сознаний мы можем заключить по аналогии с собой. Но о существовании этих же сознаний, не действующих через мозг — есть они или нет, безразлично, — мы никакими средствами убедиться не можем»¹³.

Таким образом, отрицание бессмертия строится на чисто негативных предпосылках, изъяны которых становятся очевидными перед лицом специфических особенностей духа как начала нематериального и личности как феномена сверхвременного и внепространственного.

Такое новообразование должно было занять исключительное место в мировой эволюции. Однажды загоревшись во Вселенной, огонь духа, подобно жизни, не мог угаснуть. Но, мало того, воплотился он не только в коллективном сознании вида, но в каждой его единице, высочайшем шедевре миротворения — личности.

Единый организм биосферы растет, одолевая смерть, но одна за другой отмирают и сменяются его клетки. Иное бессмертие в ноосфере. Для нее части столь же важны, как и целое. Она выступает не как безликая масса, а как единство мыслящих и идущих.

Смерть настигает животное и делает его своей жертвой, и в человеке гибнет только животное. Дух же его, говоря словами Тейяра, «ускользает и высвобождается». То, что он оказывается в состоянии *п е р е ж и т ь* распад тела, есть закономерность и важнейший шаг космоса на пути к сверхприродным мирам.

* * *

Но если бессмертие — настолько важное для эволюции свойство духа, если оно так вождельно человеку, то почему наши представления о дальнейшей судьбе личности столь неясны и бедны содержанием? На это существует два ответа. По мнению одних, человечеству еще суждено когда-нибудь глубже проникнуть в эти тайны; они лишь мало исследованы, но в принципе — рационально познаваемы*. Согласно другой, более вероятной точке зрения, здесь проходит рубеж, который мы не можем преодолеть, находясь по эту сторону бытия. Как невозможно эмбриону, ведущему чисто биологическое существование, понять всю сложность и многогранность человеческой жизни, так и в нашем ограниченном бытии трудно представить другие миры иначе, как в виде символов.

«Надобно помнить, — замечает Н. О. Лосский, — что временной ряд событий и безвременное бытие суть два глубоко различных мира, а человек, хотя он стоит одною ногою в одном из этих миров, а другую — в другом, все же развивает в себе уме-

* Сторонники этого взгляда нередко ищут обоснования его в данных парапсихологии (См. приложение 9).

ние отчетливо наблюдать только один из этих миров, именно — временной; поэтому, когда речь идет о вечном «Я», мы умеем только указать его наличность, но не рассказать о его безвременном содержании; между тем это содержание должно существовать и быть гораздо более богатым, чем временная жизнь»¹⁴.

И все же развитие личности уже здесь приближает ее к созерцанию сверхчувственного мира. Начало онтогенеза человека не отличается от такового у животных. Но на следующих ступенях он становится все более способным отражать в себе свет Высшего.

Поразительные взлеты человеческой личности, мысль философа — все это есть уже предчувствие и переживание бессмертия «здесь и теперь». Это как бы луч света, который освещает и путь отдельной души, и историю всего человечества. Вопреки тем, кто хочет похоронить человека и убедить его, что конец жизни — это «лопух на могиле», дух в самом своем бытии открывает перспективу вечности. Маленький отрезок, который ему предстоит пройти по земле, раздвигается в безмерность, когда человек ощущает свое бессмертие и единение со Вселенной и Богом. Он трудится, зная, что все прекрасное и подлинное, возникшее в этом мире, достигает в грядущем высочайшего расцвета.

Посмертие невозможно представить себе пустым бездействием, томительной и однообразной «прогулкой в райских садах» — оно явится процессом непрерывного становления и восхождения к вечному совершенству.

«Уверенность в том, что мы продолжаем жить вечно, — говорил Гёте, — вытекает у меня из самого понятия деятельности. И если я, не зная усталости, буду деятелен до самого конца, то природа, когда теперешняя моя форма уже не сможет выдержать тяжести моего духа, обязана будет указать мне новую форму существования. Пусть же Вечно Живой не откажет нам в новых видах деятельности, аналогичных тем, в которых мы уже испытывали себя. А если Он по-отцовски дарует нам воспоминание обо всем справедливом и хорошем, к чему мы стремились и что уже создали, тогда и мы, конечно, очень быстро ухватимся за зубцы мировой шестерни»¹⁵.

Эти слова великого поэта и мыслителя напоминают нам о том, что посмертие тесно связано со всей земной жизнью, подобно тому как наследственность и условия существования в теле матери влияют на рождение и жизнь человека. Земное существование дано нам не случайно и не бесцельно. Формируя свой дух на путях жизни, мы готовим его к вечности. И эта подготовка должна выражаться в нашей деятельности на земле. Еще философы Индии и Греции поняли, что кроме физических законов существуют и законы духовно-нравственные и что они действуют с определенной последовательностью. Каждый несет в посмертие то, что он уготовил сам себе здесь. Семя с черво-

точиной никогда не даст здорового растения. Зло и духовная убогость на земле эхом отзовется в нашем запредельном бытии. Поэтому призвание каждого человека, который серьезно и с ответственностью подходит к проблеме жизни и смерти, — уже здесь, говоря евангельскими словами, «собирать себе небесное сокровище». В стремлении к «спасению своей души», то есть приобщению к Божественной Жизни, мы должны видеть не эгоизм, а естественную, заложенную в человеке потребность. Эгоизм же, напротив, есть препятствие к этому приобщению.

* * *

Но Библия открывает нам и нечто большее. Символ «Древа Жизни», который появляется на первых ее страницах, означает потенциальное бессмертие всего человеческого существа, а вместе с ним и всей природы. Человек, согласно Писанию, есть духовно-телесное единство*. Поэтому его роль в мироздании не может ограничиться сохранением и совершенствованием одного духа среди общего разложения материи. Незримая энергия, которой он наделен, еще далеко не реализовала всех своих возможностей.

Через свое тело человек слит с природным космосом, и его восхождение есть одновременно и восхождение всей твари. Эволюция биосферы — это побег от смерти, история же человека — это путь к воскресению и одухотворению материи. Следовательно, неразрушимость духа есть лишь этап, а не вершина прогресса. Эту мысль с парадоксальной резкостью выразил Н. Бердяев, когда писал:

«Вера в естественное бессмертие сама по себе бесплодна и безотрадна, для этой веры не может быть никакой задачи жизни, и самое лучшее поскорее умереть, смертью отделить душу от тела, уйти от мира. Теория естественного бессмертия ведет к апологии самоубийства. Но великая задача жизни предстоит в том случае, если бессмертие может быть лишь результатом мирового спасения, если моя индивидуальная судьба зависит от судьбы мира и человечества, если для спасения моего должно быть уготовано воскресение плоти»¹⁶.

Хотя в этих словах, очевидно, есть спорные оттенки, однако они справедливо указывают на более высокое призвание человека, чем просто выход за пределы материального мира. Преодолеть силой духа косность материи, преобразить ее, возвести через себя на высшую ступень развития — в этом космическая задача ноосферы, а венец ее устремлений есть победа над телесной смертью в природе¹⁷.

Первозданное человечество должно было найти путь к целокупному бессмертию, стать в мироздании «первенцем из мерт-

* См.: Т. V, VI.

вых». Но это не произошло. Избегает распада лишь дух; смерть же по-прежнему сохраняет свою власть над ноосферой, разрушая тело человека, как любую другую структуру. То, что человек назвал горестным именем «темницы», возвращается в общий круговорот вещества...

Что же явилось причиной этого надлома? Что затормозило движение и роковым образом повлияло на духовную жизнь и историю мира?

Христианство называет эту катастрофу Первородным грехом или поврежденностью человеческой природы.

Часть III

ПЕРЕД ЛИЦОМ СУЩЕГО



Глава восьмая

ПРОГРЕСС И ПАДШИЙ ЧЕЛОВЕК

Двадцатый век... Еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла.
Что ж, человек? — За ревом стали,
В огне, в пороховом дыму,
Какие огненные дали
Открылись взору твоему?
О чем — машин немолчный скрежет?
Зачем — пропеллер, воя, режет
Туман холодный — и пустой?

А. Блок

Возвышая человека как «владыку твари», Библия тем не менее весьма далека от его идеализации. Она одинаково отрицает как приравнивание его к животному, так и лжегуманистическое его обоготворение. Очевидную раздвоенность природы человека, выраженную в поэтической формуле: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог», Библия связывает с особым рода духовной болезнью, постигшей человечество на заре его существования. Именно она ослабила и частично парализовала силы, изначально заложенные в ноосферу, отдалила людей от Бога, поставила их в отношения вражды с природой и самими собой¹.

Гармоничный ход развития человека был, таким образом, нарушен, чем и объясняется многое в его истории и современном состоянии.

Это библейское учение встречает оппозицию со стороны двух направлений: теории однолинейного прогресса и той разновидности гуманизма, которая считает зло в человеке лишь результатом неблагоприятных условий жизни.

Надо оговориться, что сама вера в прогресс, в обязательное наступление «лучшего будущего» есть искаженный вариант мирозерцания, выраженного в Библии*. Большинство древних концепций мира исходило из представления о вселенских круговоротах и циклах, в которых все неизменно повторяется и возрождается вновь. В религиях Вавилона и Индии, в философии Платона и Аристотеля Земля и человечество не имеют истории в подлинном смысле слова. Природа мироздания понималась в этих системах как нечто в принципе неизменное, лишенное перспективы возвыситься над своим уровнем. Только в Библии учение об эсхатологическом Царстве Божиим открыло динамику человеческого и вселенского в о с х о ж д е н и я к совершенству². Но Писание не изображает историю в виде процесса, в котором имеет место лишь увеличение добра. Подобно тому как миротворение являлось противоборством Логоса и Хаоса, история с самого начала стала ареной столкновения добра и зла в человеке; оба они имеют тенденцию к возрастанию. С каждой эпохой антагонизм между ними становится все более напряженным.

Секулярная же теория прогресса в целом рассматривает историю односторонне: как поступательное и неуклонное усиление положительных начал в человечестве. Развитие знаний, общественных институтов и этики движется, по мнению «прогрессистов», в основном только вперед, а все темное и злое в человеке с веками идет на убыль. Это воззрение, естественно, исключало возможность высокого духовного уровня первых людей, которое предполагает Библия, и игнорировало ее учение о росте зла в человеческом обществе. Согласно теории прогресса оно не знало никакого падения, а только постепенное усовершенствование.

Схема эта, с одной стороны, опиралась на аналогию с эволюцией жизни. Однако механическое перенесение на историю законов биологии совершенно неоправданно, так как в обществе действуют уже свои собственные законы³. А с другой стороны, ссылались на сведения о народах, сохранивших «первобытный» уклад жизни, как на доказательство их примитивности, которая предшествовала более высоким ступеням развития.

Вспоминая о своей встрече с огнеземельцами, Ч. Дарвин писал: «Люди эти были совершенно голые и вымазанные краской, длинные их волосы были спутаны, рот покрыт пеной, выступа-

* См. выше. Гл. V.

ющей от возбуждения, выражение лица дикое, ошеломленное и недоверчивое. Они едва ли обладали каким-нибудь искусством и, как дикие животные, питались тем, что сумели поймать»⁴. Именно так, по мнению Дарвина, и выглядели наши отдаленные предки. Только тысячи лет прогресса цивилизации сделали их настоящими людьми.

Библия отнюдь не считает цивилизацию изначальной, не говорит она и о том, что первые люди были существами всецело совершенными. Их внутренний мир представлен, скорее, как зерно, заключающее в себе лишь потенцию великого будущего. Но поскольку из Библии вытекает, что Первородный грех ослабил эту потенцию и открыл простор злу в человеке, первозданное его состояние должно мыслиться более гармоничным, нежели после Падения, хотя в этот исходный период люди с точки зрения цивилизации, по-видимому, были «дикарями». Это вполне согласуется и с тем, что теперь известно о «примитивных» народах. Выяснилось, что элементарные формы быта и культуры еще не означают элементарности в сфере сознания*. Напротив, переход к более сложным ступеням хозяйства и социального строя нередко даже вел к упадочным явлениям в духовной и нравственной области.

Для защитников теории однонаправленного развития культуры от низшего к высшему остается загадкой то важнейшее (и единственное) свидетельство о внутреннем мире доисторического человека, каким является его искусство. Художники, рисовавшие бизонов в пещерах Альтамиры или вырезавшие фигурки из оленьей кости, не могли быть существами духовно примитивными. Экспрессия, сила и лаконизм линий, умение подчеркнуть самую суть изображаемого отличают эти произведения мастеров каменного века. «Искусство первобытных людей по существу вовсе не примитивно — при всей примитивности их хозяйственных форм и всего образа жизни»⁵. Эта мысль известного искусствоведа Герберта Кюна получила сейчас всеобщее признание. И что особенно замечательно: это высокое искусство принадлежит д р е в н е й ш е й поре человечества и в следующую эпоху приходит в упадок.

И вообще, духовная культура развивается иначе, нежели материальная цивилизация. Если химия вытеснила алхимию, если древнюю повозку вытесняют современные средства сообщения, то можно ли говорить, что Роден вытеснил Фидию, а Ясперс — Платона?

Биологическая эволюция и техника движутся главным образом вперед; история же духа постоянно обнаруживает явления регресса. Летописи мира знают немало эпох, когда культура и нравственность приходили к самому жалкому вырождению. Кривая роста здесь крайне причудлива и совсем не похожа на

* См. ниже. Гл. X.

линию, победоносно уходящую ввысь. Говоря об одновременном увеличении и добра и зла, Библия дает картину куда более реалистическую, чем теория прогресса.

И прогрессисты, и христиане верят в грядущее совершенство человечества. Первые ссылаются на науку, которая, однако, не может претендовать на познание тайн будущего. Библия же говорит о Царстве Божием, черпая свою уверенность в победе над злом из Откровения, превышающего обычное земное познание.

Второй довод против учения о Первородном грехе строится на вере в гармонию человеческой природы. Эта вера восходит еще к античным временам. В средние века она выразилась в протесте против крайностей аскетизма, а в эпоху Ренессанса были сформулированы ее главные положения. Типичным представителем такого «гуманизма» явился Рабле, которому все человеческое казалось прекрасным и естественным. В XVIII веке «просветители» стали третировать учение о Первородном грехе как «клевету на человека». В это же время Руссо развил свою концепцию о совершенстве человеческой природы, которая искажается ростом городской цивилизации. «Естественный человек» был объявлен мучеником, нуждающимся в освобождении. Едва только он скинет с себя бремя условностей, как жизнь его расцветет во всем своем блеске и величии. Французская революция (во многом — детище Руссо) провозгласила своей религией братство людей и надеялась изменением общественного строя дать миру вожделенную свободу и счастье. Но на практике, как и в других аналогичных случаях, «братство» обернулось террором. Это и понятно, ибо подлинное братство невозможно без «отцовства», без чего-то высшего, объединяющего людей. В противном случае люди становятся не братьями, а орудиями в руках фанатиков, лжецов и честолюбцев. Это доказала и история социальных движений, которые в XIX веке пришли на смену энциклопедизму; социалисты, отвергнув пасторальную утопию Руссо, усвоили его главную мысль: общественные, экономические и политические — то есть внешние — перемены вполне достаточны для того, чтобы человек обрел самого себя и победил терзающие его злые силы.

Однако в том же XIX веке эти теории обнаружили зияющие пробелы. Убыстрение прогресса цивилизации, улучшение условий жизни не сделало людей более благородными, счастливыми и добрыми. Напротив, чем дальше шел материальный прогресс, тем яснее вырисовывалась мрачная картина духовных кризисов и опустошенности. Тоска по высшим ценностям, страх перед лицом Молоха грядущей технизации и душевного измельчания ощущается во второй половине столетия не меньше, чем его комфортабельный оптимизм. Это отражено и в симфониях Чайковского, и в драмах Ибсена, и в философии Э. Гартмана, и в афоризмах Ницше, и в романах Достоевского. Человеческая природа

оказалась весьма далекой от той мифической «гармоничности» и «доброты», которую предполагали в ней «гуманисты». Даже такой поборник идеи прогресса, как Э. Золя, признавал: «Думать, что счастье будет царить, когда у всех будет хлеб, — какая глупая надежда!»

Постепенно тускнели старые идеалы секулярного гуманизма, а новые оказывались столь жалкими, что едва ли могли заполнить пустоту. «На этом маленьком судне, — писал Мопассан, — которое качается на море и которое волна может затопить и опрокинуть, я знаю и чувствую, как ничто не существует из того, что мы знаем, так как земля, плавающая в пустоте, еще более одинока, еще более затеряна, чем эта лодка в волнах. Их значение одинаково, их судьба свершится...»

А человек! Каким страшным, уродливым и злобным предстал он перед самим собой. Вспомним пессимистические рассказы позднего Льва Толстого, в которых сквозит мысль о бессилии человека перед собственными темными стихиями. Но никто, пожалуй, ярче Достоевского не вскрыл глубоко ту бездну чудовищной душевной извращенности, которая кроется в людях. Он показал, какие уродливые формы принимает стремление людей к самоутверждению. «Человеку надо одного — только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего». И напрасны были бы тут ссылки на то, что Достоевский описывает лишь патологические характеры. Если бы это было так, творчество его интересовало бы одних психиатров; но оно находит широкий отклик во всем мире потому, что переживания его героев близки большинству людей, что в каждом из нас сидят лебядкины, голядкины, смердяковы. Достоевский перестал льстить человеку и сказал о нем правду. И он был не одинок. Не воспевал ли Ш. Бодлер «цветы зла»? Не звучали ли эти же мотивы в поэзии Ж. Лафорта? В те самые годы, когда Достоевский создавал галерею самых своих страшных героев, Артур Рембо написал «Пьяный корабль» — эту бредовую фантазмагорию о жизни и человеке, а Ж. Гюисманс приоткрыл в своих романах завесу над миром диких извращений и кошмаров.

Итак, совершилось новое «открытие человека», и оно оказалось открытием, могущим привести в отчаяние. Постепенно начали догадываться, что тайна людского зла коренится отнюдь не только в социальной среде, которая, скорее, сама является результатом этого зла.

С каждым десятилетием это становилось яснее, ибо никогда прежде люди не имели столь благоприятных условий существования и никогда прежде духовный кризис не достигал такого катастрофического размаха. А ведь если человеческая природа сама по себе не испорчена, то улучшение материальных условий должно высвобождать все ее положительные качества и давать ей

возможность развиваться. Те свойства, которые принято называть «зверем в человеке», под влиянием цивилизации должны, казалось бы, отступать на второй план. Между тем ничего подобного не происходило и не происходит теперь. Кто осмелится утверждать, что «зверь» проявляется больше в пигмее из итурийских джунглей, чем в нацистском палаче, оснащенном по последнему слову техники?

* * *

В XX столетии получили невиданное развитие пути сообщения, человек поистине стал властителем суши, моря и воздуха. Медицина победила множество опасных недугов, техника произвела настоящую революцию как в средствах производства, так и в быту. Человек овладел многими тайнами своей планеты и устремился в космос.

С точки зрения гуманистического культа человека эти перемены должны были наконец возвести людей на невиданную духовную высоту, ибо было устранено бесчисленное количество факторов, вносящих зло в их жизнь. Даже многих представителей христианства завораживала картина триумфа секулярной цивилизации. Д. Бонхеффер говорил о «совершеннолетии» человека, который отныне способен решать все свои проблемы без веры. Ему вторит и ряд других богословов. Однако их мышление, при всей своей нацеленности на современный мир, глубоко анахронично. Они видят прогресс через призму старого респектабельного оптимизма. Поразительно, что Бонхеффер писал свои слова тогда, когда его страна была одержима неистовством и шла на поводу у безумцев. Это ли называется «совершеннолетием»?..

Панорама нашего века включает в себя не только успехи: урбанизация и техническая революция имеют свою страшную оборотную сторону. Средства массовой информации, несущие лживую пропаганду, оглушение толп, кормящихся сенсациями, бросающихся от моды к моде, — разве это одичание не есть плата за «сладкую жизнь»?

Историк будущего (если верить, что у нашей цивилизации еще есть будущее), изучая XX столетие, найдет много прекрасного. Но это прекрасное — вечно; оно проявлялось в людях всегда, даже тогда, когда они не имели телевизоров и ракет. А подлинно новое наших дней ужаснет историю.

Мировые войны, уносящие десятки миллионов жизней, массовые убийства мирного населения, тоталитарные режимы, вырастающие из новых всплесков стадных инстинктов, небывалое озверение и ненависть сословная и национальная; солдаты, в упор расстреливающие женщин и детей; врачи, проводящие каннибальские опыты над людьми; колючая проволока лагерей, за которой заживо гнило и было замучено бесчисленное множество невинных; ядерное оружие, сеющее страх и угрожающее самому

существованию человечества; радиация, незримой отравой постепенно обволакивающая земной шар; примитивность мышления, стиснутого штампами; фантастический рост преступности, коренящейся не в тяжелых материальных условиях, а в любви к преступлению; растерянность среди молодежи «потерянного поколения»; невиданное распространение психических заболеваний, садизма, сексуальной мании; патологическая погоня за наживой, захватывающая не только профессиональных предпринимателей, но и самые широкие слои общества, — вот что идет рука об руку с техническим прогрессом.

Поистине сбываются пророческие слова Тютчева: «Не плоть, а дух растлились в наши дни». Нигилисты прошлого века глумились над Апокалипсисом, называя его «произведением сумасшедшего». Могли ли они предполагать, что эпоху, которую они так ждали, придется описывать терминами этой пророческой книги?

Еще в двадцатые годы Альберт Швейцер писал: «Страшная правда, заключающаяся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются, осталась неосознанной»⁶. И как это было прежде, литература и искусство не могли не отразить болезни цивилизации: бредовые видения Салваторе Дали, романы Камю, Сартра, Саган, Мёрдок достаточно ясно говорят о ее симптомах.

* * *

Но было бы неверно объяснять современную трагедию технической революцией и другими внешними особенностями нашей эпохи. Подобно тому как все доброе и прекрасное в любые времена выходило из сердца человека, так и причины его недугов коренятся главным образом в нем самом. Это он оказался способным не только подниматься на великую духовную высоту, но и отравлять все, к чему он прикоснется. Это он смог именем Евангелия создать инквизицию или — террор во имя свободы, равенства и братства. Это он, прославляя разум, повергал весь мир в безумие...

Неудивительно, что многие современные мыслители и ученые, даже настроенные враждебно по отношению к религиозному мировоззрению, вынуждены были отказаться от представлений о человеке как о гармоничном и добром существе. Зигмунд Фрейд и его школа вскрыли это с особенной убедительностью. Психоаналитический метод разверз перед современным человечеством кошмарную бездну его искаженной, извращенной и больной душевной жизни. Фрейд показал, что человеческий разум еле справляется с мутными волнами подсознательных демонических инстинктов, которые трудно изгнать и которые, даже будучи подавленными разумными усилиями, дремлют в каждом из нас, как спора болезнетворной бациллы.

Человек бежит от себя, как бы страшась своего высшего призвания. Его внутренние конфликты, его «неврозы», как называют психоаналитики грех, не есть просто наследие животных предков. Животные убивают, как правило, для насыщения или для защиты. Человек же поистине одержим злом.

«Зло, — говорит Эрих Фромм, — по своей сути чисто человеческое явление. Это попытка возвращения к дочеловеческому состоянию и разрушения того, что является по природе человеческим: разума, любви, свободы. Но зло — не просто человеческое явление, оно трагично. Даже если человек возвратится к самым архаическим формам своего опыта, он не может перестать быть человеком»⁷. Обращая взгляд в прошлое, атеист Фрейд признается, что, по его мнению, «демонологические теории древности и средневековья в конечном счете оправдались»⁸.

Работы Конрада Лоренца и других современных зоопсихологов показали, что иерархия подчинения, чувство собственности, национальная ксенофобия имеют свои прообразы в животном мире. Но у человека все эти инстинкты из естественных реакций переросли в уродливый самоубийственный сатанизм. Прогресс технической цивилизации оказывается здесь бессильным или, напротив, только усугубляет трагедию. «Инстинкт хищного зверя, — говорит американский писатель-социолог Роберт Ардри, — который никогда не находился полностью под контролем разума, может теперь, освободившись от всех тормозов, толкнуть нас на бесконечные конфликты вплоть до того момента, пока род *Homo Sapiens* не вымрет окончательно»⁹. Трудно вообразить что-либо более далекое от теории прогресса...

Так рухнули наивные представления об идеальном «естественном человеке»; язва, разъедающая нашу природу, стала очевидной даже для людей науки.

Но то, к чему пришли современная психология и социология, уже в древности было известно людям. В коллективном сознании человечества веками жило чувство неудовлетворенности и ощущение тяготеющего над ним греха.



Глава девятая

ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ

Высшее, что вообще может быть сделано для всякого существа, — это сделать его свободным.

С. Кьеркегор

История религий свидетельствует о том, что даже во внебиблейском мире издавна жила смутная мысль о какой-то трагедии, создавшей преграду между Богом и человеком и обрекшей людей на умирание. Так, согласно бушменскому мифу человечество стало смертным, потому что не поверило Божеству. Подобные же сказания есть и у других африканских племен¹. Шумерийские и вавилонские легенды повествуют о счастливых первобытных временах, когда люди и боги жили в мире; египтяне говорили о древнем грехе человека перед Солнцем, который повлек за собой суровое возмездие. Греки считали, что род людской несет на себе бремя вины титанов, восставших против Неба. Можно указать на аналогичные представления и у жителей древней Персии, Тибета и других стран². Таким образом, говоря словами Шарля Секретана, следует признать, что «сознательно или бессознательно религии признают некоторый беспорядок, некоторое нарушение, которое следовало бы восстановить»³. Это

ощущение есть один из источников мистического страха и сознания вины, которые жили в человеке. Общечеловеческое чувство вины перед Богом порождало первые попытки искупить ее. Не с ним ли связано широкое распространение в древности ритуальных запретов? Так называемое табу есть не что иное, как наивная, предпринимаемая вслепую попытка избежать нарушения высшей Воли⁴. Она есть неясный отголосок того переломного момента, когда человек осознал себя отдаленным от Бога.

Невозможность игнорировать это универсальное чувство греховности вынуждает безрелигиозную мысль искать ему «естественное» объяснение. Так, Фрейд предположил, что сознание вины, а вслед за ним религия и мораль возникли в «первобытной орде» после некоего коллективного преступления. Над людьми в то время якобы властвовал жестокий и ревнивый отец клана, приберегающий для себя женщин и изгоняющий подросших сыновей. «В один прекрасный день, — продолжает свою реконструкцию Фрейд, — изгнанные братья соединились, убили и съели отца»⁵. Воспоминание об этом убийстве и поедании отца положило в конце концов основание тотемизму, табу и первичной религии, в которой отец стал божеством.

Такого рода теория Первородного греха кажется более чем странной, ибо заставляет думать, что подобное событие происходило во всех примитивных семьях, а также что первобытный человек отличался какой-то особенной совестью (а ведь, по Фрейду, сама совесть восходит к этому древнему преступлению). Трудно в этом случае объяснить и то обстоятельство, что многочисленные отцеубийцы в последующей истории отнюдь не были склонны создавать новую религию или мораль. Одним словом, очевидно, что Фрейд предлагает собственный «научный» миф, который, в свою очередь, нуждается в подтверждениях и толкованиях. Тем не менее уже то, что отец психоанализа принужден был искать объяснение вере в Первородный грех, показывает, что с ней приходится считаться даже противникам религии.

Неофрейдизм пытается предложить более убедительные теории, чтобы пролить свет на это загадочное явление. Эрих Фромм признал сам факт дисгармоничности (или, как говорит христианское богословие, — «поврежденности») человеческой природы. Он поставил ее в связь с антропогенезом. По его мнению, человек болезненно переживает свой разрыв с природой, над которой его поднял разум⁶. Это уже гораздо ближе к библейскому пониманию, которое считает искажение человеческих связей с миром одним из последствий грехопадения.

Другой психоаналитик, К. Г. Юнг, указывает на глубинные источники мифа о падении. Он говорит о «коллективном подсознательном», которое, подобно грибнице, связывает человеческий дух в единое целое⁷. В этом скрытом слое запечатлено все прошлое человечества; поэтому мифы должны рассматриваться

не просто как продукт фантазии, а как отображение истории всего вида Homo Sapiens. Гипотеза Юнга рассматривает, однако, не самую суть мифа, а лишь условия его формирования и развития.

* * *

В Библии Откровение, данное древнему Израилю, проходит через пласт народного мифотворчества, отливаясь в конкретные образы, имеющие многоплановый смысл. С одной стороны, Писание усматривает в Грехопадении определенное с о б ы т и е, которое, подобно антропогенезу, имело место во времени, с другой же — оно описывает его не как обычный исторический факт, а пользуется символическим языком мифа.

Первозданный человек представлен там как «хранитель и возделыватель» того, что Бог «насадил», как существо, поставленное «владычествовать» над остальными тварями (Быт 1,26; 2,15). Это означает, что призванием человека была не праздность, но созидание и продолжение дела Божия. Как посланник Логоса в мир вражды человек имел великое космическое предназначение. Нам остается лишь догадываться, насколько далеко оно простиралось. Возможно, человек оказался бы в состоянии начать коренную перестройку материи, которая привела бы к началу нового космоса, гармоничного и совершенного. Во всяком случае, его воздействие на среду обитания было бы благотворным для всей природы и не несло бы на себе черт разрушительной тирании.

Как назвать это? Цивилизацией духовного типа? Неосуществившимся вариантом истории? Дело не в названии. Не лучше ли оставить старое библейское — Рай, или Э д е м?

Согласно Книге Бытия, пока человек был в Эдеме, тварь не противилась ему. Сын Земли и Неба, он трудился для всего мироздания, над которым был поставлен. Поэтому Творец одарил его силами, превосходящими всю природу, а живое единение с Богом должно было постоянно питать и развивать эти силы. То, что до Грехопадения Первочеловек говорит с Богом лицом к лицу, означает его полную открытость Божественному.

Но если человек был бы не в состоянии избрать иной путь, кроме следования воле Божией, если бы он вынужден был следовать добру, то он являлся бы жестко запрограммированным механизмом, марионеткой, а не богоподобным существом. Тем, что движение к Богу и совершенству не зависело бы от его воли, человек принижался бы до уровня бессловесных.

Поэтому Библия и христианство так настойчиво подчеркивают значение нашей свободы. И это отнюдь не догматическая, недоступная разуму истина: трудно спорить с тем, что без свободы человек едва ли был бы человеком. Это признают даже такие поборники детерминизма, как Спиноза, Маркс и Фрейд.

Библия с самого начала указывает на необходимость для

человека делать выбор. Об этом постоянно говорят Отцы Церкви и все христианские учителя⁸. Суммируя их положения, С. Франк пишет:

«Согласились бы мы, чтобы Бог с самого начала создал нас такими, чтобы мы автоматически, сами собой, без размышления и разумного свободного решения, как эта река, исполняли Его веления? И был ли бы тогда осуществлен смысл нашей жизни? Но если бы мы автоматически творили добро и по природе были бы разумны, если бы все вокруг нас само собой и с полной принудительной очевидностью свидетельствовало о Боге, о разуме и добре, то все сразу стало бы абсолютно бессмысленным, ибо «смысл» есть разумное осуществление жизни, а не ход заведенных часов. Смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего «я», а наше «я» немислимо без свободы, ибо свобода, спонтанность, требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает, что не все идет гладко, «само собой», что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград. Царство Божие, которое получалось бы «даром» и было бы раз навсегда предопределено, совсем не было бы для нас Царствием Божиим, ибо в нем мы должны быть свободными соучастниками божественной славы, сынами Божиими, а тогда мы были бы не то что рабами, а мертвым винтиком какого-то необходимого механизма»⁹.

Таким образом, в процессе человеческого развития должна была существовать возможность пойти по ложной дорожке, по-своему оценить себя и свое положение в мире.

Пользуясь данной ему свободой, человек не только изменил своему призванию, но оказал ему сознательное сопротивление. Библия изображает это в виде посягательства на плоды «Древа Познания добра и зла», а мотивом нарушения заповеди называет желание людей «быть как боги».

В свете ветхозаветной терминологии «познание добра и зла» может быть истолковано как власть над миром¹⁰. Но это не та власть, которая была изначально дана человеку Богом, а власть автономная, утверждающая свои цели и свои мерил для жизни и мысли.

Конкретно Первородный грех можно представить в виде попытки человека повлиять на природу, используя данные ему силы в одних лишь своекорыстных целях. Сам этот акт «первой в истории магии» привел к внутренней переориентации человека и внес разлад во все его существо.

Роковая черта была перейдена: человек осознал, что он свободен, что может действовать вопреки Богу. Головокружительная бездна раскрылась перед ним, и тот, кто был создан стать борцом с Хаосом, стал его рабом. Путь к Древу Жизни был закрыт. Законы, властвующие в природе, овладели человеком, гармония духа и плоти была нарушена, между Небом и Землей разверзлась пропасть...

Первородный грех есть крушение духа, утвердившего себя не в Боге, а в самом себе. Оно замутило поток ноосферы, воспрепятствовало ее движению вперед. Объяснить этот порыв назад, этот регресс, это отступление во тьму в рациональных терминах невозможно, здесь порог разума, край бездны.

Мало кто из христианских мыслителей так отчетливо осознавал его, как Н. Бердяев. «Грехопадение, — говорил он, — есть религиозно-метафизический, а не моральный факт, оно лежит неизмеримо глубже моральности и частного явления человеческой психики. Грехопадение совершилось в глубине мистической стихии мира, это таинственный факт метафизической свободы, разрыв бытия и порабощение его частей, а не нарушение моральной законности»¹¹.

Но и здесь мы должны вернуться к вопросу: был ли человек первым в творении, кто превратил свою свободу в орудие зла? Он ли стал первенцем духовного мятежа и, отступив от Бога, нарушил гармонический строй мироздания?

Согласиться с этим весьма соблазнительно. Ведь так очевидно, что человек слишком часто проявляет себя как осквернитель природы, насильник и разрушитель!

Нередко библейское учение толковали именно в этом смысле. В человеке видели первопричину космического несовершенства, и эта мысль странным образом стала казаться едва ли не аксиомой богословия¹².

Между тем Библия недвусмысленно свидетельствует о том, что не было такого дочеловеческого мира, в котором отсутствовали бы смерть и взаимное пожирание существ. В Писании, например, нет ни малейшего намека на то, что хищные животные появились лишь после Грехопадения. Отцы Церкви, комментируя библейскую историю творения, говорят о первоизданной природе, в которой есть и борьба, и жизнь одних за счет других¹³.

Мы уже говорили, что вера не может принять взгляд, согласно которому жестокий мир есть подлинное отражение высшей творческой Воли Логоса.

Сомнения здесь неизбежны. Их прекрасно выразил английский поэт Уильям Блейк в своем мистическом стихотворении о тигре, в котором есть такие строки:

Неужели та же сила,
Та же мощная ладонь
И ягненка сотворила,
И тебя, ночной огонь?*

В самом деле, религиозное сознание противится мысли о том, что космическое зло происходит от Бога. А поскольку оно

* Перевод С. Я. Маршака.

существовало до человека, источник его нужно искать и не в нем, и не в Творце.

Ответ на этот вопрос дает Библия. Она говорит о том, что человек отступил от Бога, поддавшись искушению Змея. Это он внушил людям, что, нарушив заповедь, они станут «как боги».

* * *

Символ Змея достаточно прозрачен. Прежде всего, он связан с представлением о существе низменном, коварном и в то же время грозно-могущественном. Змея подкрадывается незаметно и жалит внезапно; она обладает завораживающей силой. Исконный страх перед змеями живет до сих пор в подсознании человека. В то же время в мифологии древних Змей был распространенной эмблемой языческих божеств. В древних космогониях он олицетворял Бездну. Змей был богом плодородия и одновременно — разрушения и Хаоса¹⁴. Вот почему ветхозаветный автор обратился к образу Змея.

«Христианское богословие, — отмечает С. Трубецкой, — слагалось в борьбе с ересями. Еврейская религиозная мысль развивалась в упорной и тяжелой борьбе с язычеством — иноземного и отечественного происхождения»¹⁵. В библейском сознании богоотступничество ассоциировалось с языческим соблазном, и Змей как атрибут богов плодородия стал символом зла, противления истинному Богу. Аналогами Змея в Библии являются чудовища Хаоса, но там они, как и Змей, не боги, а тварь, возмущившаяся против Создателя. В Апокалипсисе «древний Змей», Дракон и Сатана — синонимы. Об этой силе Христос говорит как о «князе мира», с которым Он пришел бороться.

Таким образом, Библия, как подчеркивает один из современных богословов, говорит о «сверхисторических, сверхчеловеческих демонических факторах, действующих в более обширной Вселенной и препятствующих достижению божественных целей»¹⁶. Именно поэтому христианство имеет основание говорить о совершившемся до человека космическом Грехопадении.

Все аспекты, все планы мироздания связаны между собой. Оно представляет собой целостную систему «неба и земли, видимого и невидимого». В ней нет ничего абсолютно изолированного.

«Мир, — говорит Н. Бердяев, — есть иерархический организм, в котором все части между собой связаны, в котором то, что совершается на вершинах, отражается на низинах... Миф о диаволе символически отражает событие, совершившееся на самой вершине духовного мира, в высшей точке духовной иерархии. Тьма первоначально спустилась в высшей точке духовной иерархии, там свобода впервые дала отрицательный ответ на Божий зов, на Божию потребность в любви своего другого, там творение вступило на путь

самоутверждения и самозамкнутости, на путь разрыва и ненависти»¹⁷.

Именно в такой мир противоборства и вступил человек. Но вместо того чтобы ускорить торжество сил Логоса, он внял голосу искусителя. Писание называет Сатану «отцом лжи» и «человекоубийцей», ибо обман, ложь в исполинских масштабах стали оружием против высшей Правды. «Будете как боги», — говорил Змей и обольстил, обманул человека. Отпадение не сделало людей богами, а, напротив, подорвало их первозданные силы, отделив их от Древа Жизни. Закон распада и смерти настиг и покорил человека.

Но если тайна космического зла остается для нас едва уловимой в глубинах духовных миров, то человеческий грех постигается нами — участниками его разрушительной работы — непосредственно в опыте.

В бессилии перед страстями, в «воле к власти», терзающей дух человека, в его ложном самоутверждении — вновь как бы разыгрывается драма Первочеловека. И не отражается ли предмирное Грехопадение в нашей горделивой мечте создать мир по своему плану и замыслу? Не есть ли «карамазовский бунт» — уверенность, что мы сотворили бы Вселенную лучше, чем Бог, — лишь слабое эхо предмирного Бунта? Не звучит ли в наших умах, как и в первые дни, змеиный шепот: «Будете как боги»? Дерево познается по плоду, отец лжи — по своему воздействию на людей...

* * *

Но здесь возникает новый вопрос, который был поднят еще в раннехристианскую эпоху, а впоследствии с особой резкостью поставлен Л. Толстым. Если грех поразил первых людей, то почему власть его распространилась на последующие поколения? Какое отношение к нам могут иметь отдаленные предки, жившие на заре существования человека?..

«Юридическое» толкование Первородного греха и его последствий, которое говорит о «наказании потомков за грех отцов», не только бессмысленно, но и кощунственно. Ведь даже человек с его несовершенным чувством правды понимает, что подобное наказание безмерно жестоко и противоречит евангельскому откровению о Боге.

Ничего не может здесь разрешить и ссылка на наследственность. Ведь привлекать природные механизмы для понимания духовной проблемы — не меньшее кощунство.

Итак, пусть от Бога отпали один, два, сто человек — почему их отпадение должно переживаться миллиардами их потомков как свое собственное? Зачем первым преступникам дана была такая безмерная власть над человечеством, что из-за них его неотвратимо постигла болезнь греха и трагедия богооставленности? Какое отношение имеем мы к ним, чтобы нести на себе последствия их падения?

Из этого тупика нет выхода, если принимать библейское учение в грубо юридическом и буквальном смысле. Но все меняется, если мы обратимся от буквы к духу и постараемся уяснить, что стоит в Писании за именем «Адам».

* * *

Под влиянием изобразительного искусства представление об Адаме обычно связывается с первым человеческим существом, обитавшим в прекрасном райском саду. Но искусство в данном случае лишь внешне воспроизводит библейскую символику, не раскрывая ее смысла. В Библии же «Адам» обозначает нечто гораздо большее.

Прежде всего слово это в качестве собственного имени употреблено священными писателями только четыре раза, в прочих же случаях оно имеет нарицательное значение и буквально переводится «человек». В Книге Бытия (1,26) слово «Адам» явно имеет множественный собирательный смысл, который преобладает и в других частях Библии¹⁸. Адам мыслится не столько как отдельная личность, сколько как олицетворение всего человечества. Подобное сведение группы к одной фигуре вообще свойственно библейскому способу мышления. В Писании много раз говорится об Иакове, Мицраиме, Ассуре как о лицах, хотя в действительности речь идет о народах.

Философское осмысление ветхозаветного «Адама» впервые предложил Филон Александрийский, который говорил о нем как о духовном существе, включающем все человечество. В каббале «Адам Кадмон», Ветхий Адам — «идея», целостный принцип человеческого рода¹⁹.

В христианстве эта традиция была продолжена и развита. Апостол Павел учил о двух Адамах: Ветхом и Новом. Второй есть не что иное, как Церковь, глава которой — Христос²⁰. Во II веке Климент Александрийский писал, что множественности людей предшествовало их духовное единство в Адаме²¹. Согласно св. Григорию Нисскому «сотворенный человек не имеет особого имени, это все человек (Разрядка моя. — А. М.), то есть заключающий в себе все человечество»²².

Этот «Адам» был создан единственный раз, и именно в нем был запечатлен «образ Божий». «Это, — замечает св. Григорий, — природа*, понятая как целое»²³. Она существует и поныне, воплощаясь в индивидуумах, но сохраняя при этом свое единство.

Мысль о человечестве как целостном «Адаме» отражена и в богослужебных текстах Церкви. В них постоянно говорится о Христе, который пришел в мир спасти «Адама». Видеть в подобных словах одного лишь Первочеловека нет оснований.

Точно так же и философская интуиция, и наука открывают

* То есть человеческая природа.

это существенное единство человека. О нем говорят и биологические, и социальные, и психологические узы, связующие вид *Homo Sapiens*. О. Конт называет его Великим существом. Сознание целостного «Адама» отражено в творчестве Вяч. Иванова и А. Сент-Экзюпери. Юнговское понятие о «коллективном подсознательном» также указывает на глубинную связь общечеловеческого духа. Аналогичные процессы, происходившие в умственной жизни разделенных между собой народов древности, есть косвенное тому подтверждение. Вся метаистория есть история единого Адама.

«Под Адамом, — говорит Вл. Соловьев, — разумеется не отдельное только лицо, наряду с другими, а все единая личность (Разрядка моя. — А. М.), заключающая в себе все природное человечество»²⁴. Мысль Соловьева продолжает С. Булгаков. Он пишет: «Адам не имеет индивидуального лица в том смысле, в каком мы его теперь понимаем. Он не есть только порядковая величина». Человек един. Индивиды в его духовном организме есть «только всплески, ипостасные явления единой человечности»²⁵.

Богословие связывает эту тайну единомножественности ноосферы с учением о богоподобии человека. Подобно тому как единство Сущего открывается в предвечном саморазличии Троицы, так и человек в его идеальном состоянии объемлет в себе ипостаси отдельных индивидуумов. «Существует только одна человеческая природа, — говорит В. Н. Лосский, — общая всем людям, хотя она и кажется нам раздробленной грехом и разделенной многими индивидами»²⁶.

Каким бы путем ни совершился антропогенез, постиг ли этот таинственный переворот одно существо или несколько — «Адам» как таковой остается единым.

Мы все пребываем в этом единстве и в нем увлечены на ложный путь. Сущность Грехопадения — не в чьей-то отдельной вине, а во всеобщем человеческом отпадении, ибо, как говорит апостол Павел, в нем (то есть Адаме) «все согрешили» (Рим 5,12). Именно поэтому мы несем на себе печать трагического разрыва бытия и можем сознать себя участниками Грехопадения. Оно совершилось на уровне, превышающем индивидуальное сознание, но охватывающем весь вид в целом. Поэтому каждый рождающийся в мир человек причастен греху, будучи «клеткой» общечеловеческого духовного организма.

Тем не менее как в космогенезе силы Хаоса не в состоянии были прервать процесс становления, так и человек не целиком покорился демонизму и злу. Извращение путей не привело к его окончательной гибели. В нем сохранился здоровый корень, жажда совершенства и познания, стремление к добру, тоска по Богу. В этой неполной утрате первоначальных даров и заключен залог дальнейшего поступательного движения Адамова рода.

Да, поистине жизнь наша — «юдоль плача» и «лежит во зле», но даже и в этом несовершенном и скорбном мире осуществляет свою созидательную цель божественный Логос. Само страдание,

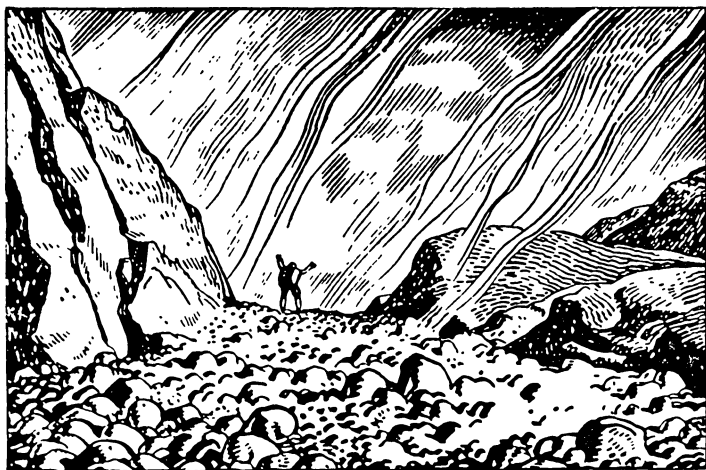
сама дисгармония вызывают в человеке протест, побуждают искать пути их преодоления. В борьбе и преодолении куется человеческий дух.

Христианство не считает страдание добром. Христос утешал страждущих и исцелял болящих. Но на таинственных путях Промысла даже зло может обернуться добром. Недаром многие мыслители говорят, что только в «пограничных ситуациях», перед лицом смерти, отчаяния и страха выявляется подлинная человеческая сущность. Величайшие победы духа рождены были в горниле страданий. На этом пути Бог не оставляет человека одиноким, укрепляет его, озаряя его труд и борьбу светом Откровения. И наконец, творящий Логос Сам входит в мировой процесс, соединяясь с Адамом через Воплощение. Он страдает и умирает вместе с ним, чтобы привести его к пасхальной победе.

«Мужайтесь — Я победил мир», — говорит Христос. «Победа, победившая мир, — вера наша!» — восклицает Церковь устами апостола Иоанна, прозревшего Царство Божие.

Только Бог созерцает творение в его бесконечной красоте. Мы же, живущие на земле лишь краткий миг, не в состоянии охватить всю грандиозность замыслов Творца. Такова основная мысль Книги Иова. Однако, даже ограниченные рамками своего бытия, мы в какой-то степени предвосхищаем Грядущее как сознательные соучастники вселенской драмы, в которой человек, проходя через борьбу, страдания и поиски, возвращается в дом Отчий...

Первое искушение человека было для него пробным камнем: Адам внял голосу Змея и захотел идти его путем богопротivления. Но и после этого великого разрыва, когда врата Рая закрылись, связь Неба и Земли не прервалась. Бог продолжал присутствовать в жизни человека, который в сумраке своих блужданий не уставал искать Его.



Глава десятая

ЕДИНЫЙ

Динамический элемент первобытной культуры следует искать скорее в сфере непосредственного религиозного опыта, чем в сознательных рациональных поисках.

К. Даусон

Религия появилась как результат ослабления непосредственной связи человека с Богом. В сущности, она была вызвана к жизни стремлением людей перебросить мост между ними и Запредельным. По-видимому, вначале она еще отражала какие-то черты исходного состояния человеческого сознания; но этот ранний период духовной истории едва различим в сумраке прошлого.

В самом деле, сотни веков, протекших до изобретения письменности, во многом остаются для нас загадкой. Глиняные черепки, наконечники для стрел, каменные рубила и кухонные отбросы рассказывают о быте доисторического человека, о его занятиях и жилище, но они молчат о главном: о самом человеке. Остатки скелетов, обломки черепов помогают восстановить внешний облик первобытных охотников, но не картину их внутренней жизни.

Гораздо больше говорит о ней палеолитическое искусство. Оно есть немой свидетель, доказывающий, что древнейшие люди не были чужды духовным и творческим поискам.

Вот они глядят на нас через тысячелетия, грубо сделанные из камня и кости маленькие идолы. Что вложил художник в эти изображения, какие мысли о жизни и смерти, какие чувства и верования связывал с ними?..

Некоторый свет на загадки духовного прошлого человечества может пролить изучение миросозерцания тех народов, которые как бы не имели истории и которые в наш атомный век живут в веке каменном. В прежние времена их считали низшими существами — переходной ступенью между человеком и обезьяной — и переносили это неверное представление также на древнего человека. В частности, им нередко отказывали и в наличии религии¹. Утверждение о существовании народов, будто бы лишенных религии, было одним из существенных аргументов против христианского миросозерцания в устах поборников старого рационализма и просветительства.

Географические открытия, начавшиеся с XVI века, ввели в поле зрения европейцев множество народов и племен, стоявших на низком уровне материальной цивилизации. Но путешественники, посещавшие новооткрытые страны, оказывались зачастую весьма поверхностными, а порой невежественными наблюдателями, и они-то и повинны в создании мифа о безрелигиозных народах. Часто здесь имели место поразительные курьезы, связанные с незнанием языка и культуры туземцев или с узким пониманием термина «религия». Например, русский путешественник XVI века В. Атласов писал о жителях Камчатки: «А веры никакой нет, только одни шаманы», тогда как именно присутствие шаманов свидетельствовало о наличии у камчадалов религии. Подобные ошибки были свойственны и исследователям нашего времени. Так, некоторые авторы, описывая культуру племени кубу, обитающего в болотистых лесах Суматры, отрицали у него всякие религиозные представления. Но более тщательные исследования показали, что это мнение ошибочно².

В настоящее время среди ученых всех направлений уже никто не настаивает на существовании безрелигиозных народов. Исключение составляет запоздалая попытка объявить таковым народ, последний представитель которого умер почти сто лет назад.

Речь идет о жителях острова Тасмания, которые стояли на крайне низком уровне материальной цивилизации. В результате жестоких и некультурных методов колонизации этот народ окончательно исчез с лица земли. Тасманийцы во всех отношениях остались очень мало изученными. Пользуясь этим, один из марксистских авторов объявил их безрелигиозным народом. Главный его аргумент — отсутствие в тасманийском языке таких слов, как «Бог», «Дух», «святой» и т. д.³. При этом он ссылаясь на словари тасманийского языка, которые сам признавал весьма несовершенными.

Остается лишь удивляться столь поверхностной аргументации. Кроме того, по данным авторитетных исследователей, у тасманий-

цев не только существовали понятия, обозначающие демонические силы, но и имя некоего высшего Существа: Тиггана-Марабуна⁴.

Упомянутый автор, отвергая мистический характер этих слов, пытался объяснить их происхождение чувством страха перед ночью и хищными животными⁵. Между тем известно, что на острове Тасмания нет и никогда не было ни одного животного, опасного для человека⁶.

Итак, попытка «открыть» безрелигиозный народ является совершенно несостоятельной и продиктована соображениями, стоящими далеко от науки.

Но если подобные попытки оставлены по отношению к народам исторических времен, то атеисты продолжают настаивать на том, что безрелигиозность якобы характерна для человека каменного века. Его объявляют «стихийным материалистом»⁷. При этом не выдвигается решительно никаких серьезных доказательств. Ведь если наличие религии устанавливается предметами культа, найденными археологами, то отсутствие этих предметов никак не может доказать отсутствие религии.

Для того чтобы обойти эту трудность, прибегают к неправомерному расширению понятия «человек». Так, В. К. Никольский говорит о безрелигиозном периоде, имея в виду питекантропов и синантропов⁸. На самом же деле даже неандерталец не является человеком в полном смысле слова и применение к нему термина «Ното» носит чисто зоологически-родовой характер⁹. Впрочем, и у него многие исследователи предполагают зачатки культа¹⁰.

* * *

Наиболее распространенной до настоящего времени гипотезой о первоначальной форме религии являлась теория анимизма (от латинского «анима» — душа), которая была разработана английской школой исследователей во главе с Эдуардом Тайлором (1832—1917). Согласно этой теории первобытный человек, размышляя над своими сновидениями, пришел к выводу о наличии в нем некоей духовной сущности; такую же духовную сущность он предположил и во всех окружающих предметах. Так возникла вера в духов, из которой развивались все прочие виды религии, а позднее всего — вера в Единого Бога. Этот взгляд был развит Тайлором в книге «Первобытная культура», вышедшей одновременно с дарвиновским «Происхождением человека»¹¹. Тайлор полагал, что открытый им тип примитивной «детской философии» коренится в психологии всех людей и что все народы в своей религиозной эволюции должны были пройти эту «анимистическую» стадию.

Непосредственное изучение психологии примитивных народов показало, что теория анимизма необоснованно переносила евро-

пейские особенности мышления на мысль доисторического человека. «Факты из жизни первобытных народов, — пишет выдающийся французский исследователь Люсьен Леви-Брюль (1857—1939), — показали, что эта теория ни на чем не основана. Прimitивная мысль ориентирована совсем иначе, чем наша, прежде всего она напряженно мистична»¹².

К теории анимизма примыкает и другой крупный английский ученый Джеймс Фрэзер (1854—1941), автор многотомного труда по мифологии и истории религии «Золотая ветвь» (первое издание появилось в 1890 году). Он внес в тайлоровское понятие о «начальной религии» второй элемент помимо веры в духов: магию и культ.

Все прочие теории, считающие первоначальным верованием политеизм, очень близки к анимистической. И теория фетишизма¹³, которая объявляет первыми объектами поклонения материальные предметы, и психоаналитическая, выводящая религию из подавленных психических комплексов¹⁴, и тотемическая, связывающая религию с родовым сознанием¹⁵, и многие другие концепции сходятся в одном: у истоков религии они видят лишь суеверное поклонение духам, богам, силам, то есть политеизм, а возникновение монотеизма относят к самым поздним историческим временам, связывая его с установлением единодержавной царской власти¹⁶. Показательно, что этот тезис настолько укоренился в умах, что даже ученые-мыслители религиозного направления готовы были с ним согласиться как с непреложным выводом науки¹⁷.

* * *

Какими же материалами пользовались авторы теорий изначального политеизма в своих попытках проникнуть в сущность первобытного мышления? Мы находим у них широчайшее применение сравнительно-религиозного метода. Религиозные представления народов, которые стояли на стадии «дикости», послужили главным источником для конструкций Тайлора, Фрэзера и большинства других исследователей. Проводимые ими аналогии между обычаями, верованиями, традициями у народов разных стран и эпох дали богатую пищу для их теорий и привели к торжеству тезиса об исконном многобожии.

Однако следует помнить, что и Тайлор, и Фрэзер оперируют материалами, полученными из вторых рук¹⁸. Данные, которые они используют в своих трудах, оказываются далеко не всегда достоверными и равноценными. Работая в своих кабинетах, они были бесконечно далеки от того мира «первобытной культуры», который исследовали. Кроме того, познанию западными учеными первобытных культур долго препятствовала разобщенность цивилизации. В самом деле, трудно оспаривать тот факт, что народы и культуры различных стран еще во многом чужды друг другу.

Главным образом это относится к взаимоотношениям между народами так называемого Средиземноморского круга и Несредиземноморского. Для европейца так же трудно понять китайскую музыку, как и примириться с женскими модами в деревнях Центральной Африки. С другой стороны, европейская культура содержит немало странного для неевропейских народов, как о том свидетельствует материал, собранный в книге Ю. Липса «The Savage Hits Back» («Дикарь дает сдачи», 1937). Поэтому, чтобы проникнуть в дух чужой культуры, а особенно в ее религию, недостаточно проводить поверхностные параллели между случайно собранными фактами. Только ученые, которые многие годы прожили среди «дикарей», вошли в их быт, насколько это возможно, сроднились с их психологией, могут авторитетно свидетельствовать о примитивных верованиях.

Особенно важную роль в данном случае играет овладение языком туземцев. Н. Н. Миклухо-Маклай считал, что даже его долгая жизнь среди дикарей мало что дала в деле изучения религии из-за несовершенного знания языка. «Я откровенно сознаюсь, — говорил он, — что мое продолжительное пребывание между туземцами берега Маклая — главным образом вследствие далеко для этой цели не хватающего языка — было недостаточно для того, чтобы достигнуть вполне удовлетворительного понимания миросозерцания и примитивной формы так называемых религиозных идей у папуасов»¹⁹. Множество поспешных и неправильных выводов в отношении «примитивной религии» было сделано путешественниками, которые не обладали осторожностью и объективностью Миклухо-Маклая.

Другой причиной непонимания является недоверчивое отношение туземцев к европейцам, которые пренебрежительно высказывались об их верованиях. Но в тех случаях, когда исследователь (основательно знакомый с местным языком) приобретал доверие дикарей, они посвящали его в сущность своей религии. О том, насколько трудно проникнуть в религиозные тайны туземцев, свидетельствует экспедиция Пьера Доминика Гэсо в середине нашего века. Каких только мытарств не пришлось претерпеть путешественникам, чтобы их допустили к созерцанию ритуалов африканского племени Тома! Они подверглись мучительной операции татуировки, согласились на все условия, проявили максимум уважения к местным традициям. Но все было тщетно. Туземцы едва разрешили им снять фильм о некоторых обрядах, не допустив их до главных.

Известный исследователь Гренландии К. Расмуссен, много лет проживший среди эскимосов, рассказывал о своей попытке познакомиться с их религией через расспросы туземца Игьюгарьюка, считавшегося заклинателем. Это оказалось не так легко. Только после длительной «психологической атаки» Игьюгарьюк, по словам Расмуссена, «так определенно утверждавший, что он не заклинатель духов и ровно ничего не знает из древней истории своего

народа, переменял фронт, почувствовав ко мне доверие и поняв, как серьезно отношусь я ко всем этим вопросам. Поэтому мне удалось с его помощью заглянуть в глубины эскимосской культуры»²⁰.

В. Скит, исследователь племени семангов (Малайя), пишет: «Хотя я имел много бесед с семангами, как с западными, так и с восточными, на тему об их религии, они высказывали полное неведение относительно какого-либо высшего существа, пока в один прекрасный день один из них не воскликнул в необычайно доверчивом тоне: «Теперь мы по правде готовы рассказать тебе обо всем, что мы знаем!» — и сейчас же принялись сообщать мне сведения о Та-Понн (то есть Хозяине Понн), чрезвычайно могущественном и добром существе, которое описывалось ими как Создатель мира»²¹.

Аналогичный случай рассказывает М. Вановербург. Он спрашивал негритоса Масигуна о том, кто сотворил человека, но тот ничего не мог сказать на эту тему. Однако впоследствии из разговора выяснилось, что соплеменники Масигуна оставляют после охоты часть мяса в жертву существу по имени Никав. «Никав» по-ибанагски означает «Хозяин», «Господь». Вановербург заинтересовался им.

«— Вы говорите — Никав, а кто этот милый? (Я умышленно употребил это выражение, скорее умаляющее или даже слегка презрительное.)

— Кто он? (И тут выражение его лица показало глубокое изумление перед моим невежеством.) Ну, тот, конечно, кто поставил на место Землю (И в этой связи он сделал широкий жест и вытянул руку, двигая ею слева направо)»²².

Необходимо также учитывать, что у многих народов рассказывать о тайнах религии непосвященным и тем более нетуземцам запрещено. Австралийский юноша, например, проходит длинный цикл испытаний «до тех пор, пока не сочтут его достойным подвергнуться одному из высших обрядов: лицедреть самые священные символы и ритуалы тайной жизни и узнать о существовании Великого Всеобщего Отца»²³.

Таким образом, понимание духа первобытной религии европейцами встречает существенные препятствия: 1) в р а з о б щ е н н о с т и народов; 2) в с к р ы т н о с т и туземцев и в их отношении к своим религиозным тайнам; 3) в недостаточной подготовленности исследователей и их п л о х о м з н а н и и я з ы к а.

* * *

В XX столетии культурная изолированность народов стала ослабевать. Несмотря на то что наш век явился веком насильственных переворотов, войн и жестокостей, контакты между народами и культурами все же необычайно укрепились и возросли. Для современного зрителя пещерная живопись Альтамыры, наскальные

изображения доисторической Сахары, египетская скульптура и древнерусские иконы — не просто памятники прошлого, они приобрили жизнь подлинных произведений искусства: европейцы восхищаются выставками мастеров Африки, Индии, Мексики; ритмичные мелодии африканских и индейских танцев вошли в плоть и кровь современной музыки Европы и США. Азия, Африка и европейские страны интенсивно обмениваются культурными ценностями и начинают понимать друг друга. Культура «дикарей» уже не кажется мертвым пережитком каменного века, интересным лишь для специалистов.

Армия ученых, миссионеров, исследователей устремляется в те заповедные миры, где люди еще живут жизнью наших далеких предков. Многие белые на десятки лет поселяются среди «дикарей» и собирают обширные материалы об их верованиях и обычаях, завоевывают доверие туземцев, проникают в их тайны²⁴. Русским читателям должны быть известны подобные подвижники науки и гуманизма из таких книг, как «Аку-Аку» Т. Хейердала, где рассказывается о патере Себастьяне Энглерте, и «Дикари живут на Западе» Э. Лундквиста, который говорит о жизни ученых-миссионеров среди современных людоедов.

Результаты самоотверженного труда исследователей превзошли все ожидания. Перед европейцами открылся новый удивительный мир богатейшей духовной культуры тех, кого еще совсем недавно не хотели признавать настоящими людьми.

И прежде всего рухнула легенда о пресловутом «стихийном материализме» дикарей. Например, вся жизнь такого примитивного народа, как австралийские аборигены, оказалась сплошной мистерией. Цель и смысл своей жизни австралиец видит в общении и в конечном соединении с незримым духовным миром, который для него гораздо более реален, чем мир материальный. «В религиозном опыте примитивных, — пишет американский этнограф Поль Радин, полвека работавший среди индейцев, — мы находим все градации и оттенки переживаний, которые существуют в развитых или высших религиях; мы находим здесь подлинных мистиков наряду с рационалистами, конформистами, революционерами — потрясателями основ, идеалистами и прагматистами»²⁵. А знаток австралийских аборигенов Дж. Элькин считает представления о том, что примитивный быт якобы не дает возможности развиваться духовной жизни, в корне ошибочными. «Белые, — пишет он, — склонны недооценивать философские способности примитивных народов, однако отсутствие одежды и сложного хозяйства вовсе не означает отсутствия мысли. Примитивные народы могут уделять созерцанию больше времени, чем мы, и мы заблуждаемся, считая, что когда австралийский абориген, по-видимому, сидит без дела и смотрит в пространство, то он ни о чем не думает»²⁶.

Искусство современных так называемых дикарей есть отражение их богатой духовной жизни. Во многом оно аналогично искус-

ству каменного века, произведения которого создавались, очевидно, не только в целях эстетических. Есть все основания полагать, что творчество древнейших художников стояло, подобно творчеству нынешних примитивных племен, под знаком религии. Статуи, резные фигурки и пещерные росписи были культовым искусством, и можно думать, что вера играла в их жизни такую же решающую роль, как и у австралийских аборигенов или бушменов.

* * *

Современные этнографические исследования привели к замечательному открытию: понятием о единой высшей Силе обладают многие народы, находящиеся на начальной стадии цивилизации. Это открытие опрокидывает традиционные представления старой анимистической школы. «Схема, — говорит крупнейший этнограф В. Копперс, — которая и поныне доверчиво преподносится в колледжах и согласно которой религия началась с поклонения камням и деревьяшкам, а затем, через почитание деревьев и животных, развилась в культ божеств с получеловеческими, полуживотными чертами и, наконец, поднялась до божеств с чисто человеческим обликом, — схема эта стоит ближе по научному уровню к Геродоту, чем к современному исследованию»²⁷.

Например, карликовые народности: бамбути Конго, бушмены, андаманцы и др. сохранили нам в своем материальном быте черты наиболее древних этапов человеческой истории²⁸. Они не обрабатывают землю, не занимаются скотоводством, не строят постоянных жилищ. Их жизнь проходит в непрестанном кочевье, охоте и собирании готовых даров природы. Некоторые из этих народов не знают огня, а остальные добывают его путем трения. Нет никакого сомнения, что именно такой образ жизни вели первобытные охотники на заре человечества. Можно не без основания полагать, что духовный облик этих народов, отделенных от цивилизованного мира стеной тропических лесов и саваннами, должен в какой-то степени воспроизводить мышление палеолитической эпохи. И что же мы находим? Пигмейские народности характеризуются чертами, которых никто не мог ждать от «дикарей».

«В области социальной жизни мы находим у них прежде всего вполне определенное устройство отдельной семьи. У них развитая моногамия, и брак значительно более подходит к идеалу неразрывной связи, чем у позднейших народностей. Замечается также настоящая нравственная упорядоченность, признание различия морального добра и зла. Правда, эти первобытные народности обнаруживают свою истинную человеческую природу в том отношении, что у них нередко случается нарушение морали — и было бы нелепым преувеличением не признавать этого. Еще хуже было бы, однако, в угоду каким-либо теориям отрицать, вопреки всем почти единогласным показаниям наблюдателей, что нравственность этих народностей во всех отношениях лучше и вы-

ше, чем у большинства других диких и культурных народов. Относительно их религиозных верований достаточно сказать, что народности эти обладают настоящей, вполне разработанной религией, с определенными верованиями, определенным культом, состоящим из молитв и жертвоприношений, и некоторыми моральными учениями. Далее мы можем добавить, что религия эта хотя и проста, но все же сравнительно столь же чиста и высока, что положительно является еще вопрос — могут ли считаться некоторые свойства ее черты антропоморфизма препятствием к тому, чтобы признать ее настоящим этическим монотеизмом» (Разрядка моя. — А. М.)²⁹.

Таким образом, у истоков культуры и религии стоит мировоззрение, которое прежними авторами относилось к самым поздним этапам. И чем менее народ затронут прогрессом материальной цивилизации, тем более сильны в нем исконные черты духовной жизни: вера в верховную Силу, нравственность, моногамия и др. Впрочем, как мы увидим далее, не только пигмеи, но и большинство народностей сохранили в своей религии следы первобытного монотеизма, что окончательно укрепило новые позиции этнографов.

* * *

Этот вывод этнографии не был неожиданным. Еще в прошлом столетии его предвосхитили Фридрих Шеллинг (1804) и известный исследователь мифов Макс Мюллер. Последний оперировал с материалами, касающимися первоначальных форм религии у исторических народов, и пришел к выводу, что исходной формой верований был, как правило, монотеизм. Эти материалы использовал Вл. Соловьев в своей ранней работе о происхождении язычества³⁰.

Факты, закладывающие прочный фундамент для пересмотра представлений о первоначальных формах религии, были систематизированы в капитальной двенадцатитомной работе Вильгельма Шмидта (1880—1954) «Происхождение идеи Бога» («Der Ursprung der Gottesidee»). Шмидт — крупнейший лингвист и этнограф, католический священник, профессор Венского и Фрейбургского университетов. Он специализировался по языкам Полинезии, Океании и Австралии, открыл ряд неизвестных науке папуасских языков на Меланезийских островах, изучал культуру аборигенов Новой Гвинеи, Малакки, Того и др. Шмидт руководил центром этнографических исследований и основал научный журнал «Антропос». Школе «Антропоса» принадлежит заслуга развенчания мифа о какой-то психической неполноценности примитивных народов. «Дикари, — пишет один из ее сторонников, — встречаются только в нашем цивилизованном обществе, их порождает цивилизация»³¹.

Следует отметить, что данные о современных примитивных народах не дают, разумеется, достоверной картины религии каменного века. Эта картина никогда не может быть полностью вос-

становлена. Критики Шмидта указывали, что вера в высшее Божество у «дикарей» почти всегда переплетена с представлениями о других богах и духах³². Но этого и следовало ожидать, ибо нынешние «примитивные» религии не есть застывший реликт, а несут на себе печать сложного религиозно-исторического развития. Этнография не может доказать прамотеизма; она лишь показывает, что вера в Единого не есть продукт поздней истории, а присутствует на самых ранних стадиях духовного сознания.

Обилие и убедительность собранного школой Шмидта материала таковы, что даже марксистские археологи вынуждены признать, что «спорить со Шмидтом и крикиковать его отнюдь не легко», потому что труды его и его сотрудников «буквально подавляют обилием фактического материала, собранного в различных частях света»³³.

Бросим хотя бы беглый взгляд на эти факты.

У австралийских племен обнаружено в самой различной степени понятие о высшем Существо, хотя оно часто бывает отодвинуто на задний план пантеоном богов и духов. Племя аранда называет его Алитвира, племя лоритя — Тукура. У обитателей Виктории знание о Боге, который сотворил все и называется Бунджил, открывается только посвященным. «У племен нгарито и деддора женщины не знают его имени и называют его Папанг — Отец»³⁴. У племени кайтиш — это небесный Отец Атнау. У юго-восточных племен — это Байаме и Бунджил. В некоторых случаях верховное Божество выступает как учредитель мистерий и зачинатель цивилизаций³⁵.

Что касается Африки, то, по словам известного советского этнографа С. А. Токарева, «здесь почти повсеместно находим представление о небесном божестве»³⁶. Давид Ливингстон, миссионер и путешественник, который тридцать лет провел в девственных лесах Черного континента, говорил, что проповедникам христианства нет необходимости говорить туземцам о Боге, так как они уже давно знают о Нем. Зулусы называют его Иммана и другими именами³⁷. По понятиям племени тиндига, высшее Божество Ишоко есть источник нравственных законов. Пигмеи-бамбути чтут единое Начало под именем Отец и Мать. У других пигмейских народов Африки мы находим понятие о Верховном Божестве, именуемом Квмвума, что значит «Творец», «Господь». «Квмвума они не считают жестоким и грозным властелином, каким его представляет большинство племени банту, а справедливым, беспристрастным владыкой, который карает за проступки, но помогает в беде». При этом замечательно, что с внешней стороны религия негриллей отличается удивительной простотой. «В отличие от населения банту, негрилли не имеют тайных обществ, не имеют церемоний с тотемистическими танцами или масок тотемов как принадлежностей культа»³⁸. Бушмены, которые живут в условиях быта едва ли не более примитивного, чем африканские пигмеи, имеют веру в высшего Духа, которого они называют Тора. Тора — «это вели-

кий Некто, он выше всех вещей... Тора сотворил все, но они (бушмены) не знают, где он живет»³⁹. Другие имена Бога у бушменов — Гау, Хише, Хуве, Эробе. Он также называется Цгана. «Цгана сделал все вещи, и мы молимся ему», — рассказал молодой бушмен путешественнику, но тут же добавил, что гораздо больше известно о нем посвященным⁴⁰.

У племени тсонга есть смутное понятие о высшем существе Тило, к которому не обращаются с молитвами, предпочитая культ духов. У баганда «последним из богов почитается Катонда. Его называли Творцом богов и людей, а также всего мира. Ему был выстроен храм в отдаленном округе, и культ его мало поддерживался»⁴¹.

Это очень характерная черта. Понятие о Боге в Африке почти не связано с его особым культом или связано в слабой степени. Так, у племени базима культ Иммана явно заслонен поклонением богам. «Почти во всех случаях, — отмечает Токарев, — небесное божество — не предмет культа». Как бы оно ни называлось: Ньямби — у банту, Мулунгу — у восточноафриканских племен, Энгай — у масаев, кулункулов и зулусов, — оно стоит как бы на заднем плане. Этнограф Б. Оля, много лет работавший в республике Берег Слоновой Кости, пишет, что в религиях тропической Африки «Отец Вселенной ведет чисто мифическое существование, тогда как руководством мира занимается божество, представленное в литургии... Их можно рассматривать, как две ипостаси одного и того же божества. Активно действующий бог с более материальными интересами не противостоит Создателю»⁴².

Следы древнего понятия о Едином найдены и у народов Юго-Восточной Азии: Полинезии, Океании и Малайи. У андаманцев он известен под именем Пулуга, и опять-таки никакого культа этого Пулуги нет⁴³. Творцом, Тангорой, называют его в Новой Зеландии. При этом характерно, что среди племен, стоящих на более высоком уровне цивилизации, понятие о Высшем Боге почти совершенно исчезло.

Что касается народов А м е р и к и, то они называют Творца Тахмагнаис — Великий Дух, а в других случаях Хавенейу — Держатель небес. Молитвы Великому Духу у индейских племен поражают своей чистотой и искренним чувством⁴⁴.

Иногда высшая Сила рисуется индейцам как нечто неопределенное.

«Дакотский вождь объяснил Д. Уолкеру, что формы, которые мы видим, не суть реальной формы, а их «тонвапи», то есть проявления божественной силы. Это перекликается с воззрениями маорийцев, согласно которым каждое создание обладает вечным элементом тойора, а Тойора Вселенной — это душа Верховного Бога. По словам одного исследователя, сверхъестественная Сила представляется индейцам-тлинкитам «безликой громадой, непостижимой по природе, но, когда она является людям, она может проявляться в любом аспекте»⁴⁵.

С этим очень сходны представления «примитивных» народов Сибири и Севера. На языке эвенков, гиляков, эскимосов одно слово означает Бога и мир. Буга эвенков — это и Вселенная, и высшее Духовное Существо⁴⁶. И здесь, как и в других странах, мы нередко сталкиваемся с явлением отмирания монотеизма: например, Ульгень, высший Бог алтайских племен, считается далеким от человека, не вмешивающимся в его дела⁴⁷.

Мы не будем больше приводить примеров. Их слишком много. Остается подвести итог. Его можно сформулировать словами австрийского историка Леопольда Шредера:

«Если мы ближе рассмотрим в религиозные представления примитивных народов, то нам в глаза бросится замечательное обстоятельство, идущее вразрез с господствующими теориями о происхождении религии из почитания душ или природы. Это именно широко распространенная, если не всеобщая, вера в Высшее Благое Существо, которое по большей части представляется Творцом... И напрасно кто-нибудь старался бы обессилить это доказательство веры в Высшее Благое Существо указанием на возможность европейского и исламского влияния, так как такую веру мы находим у народов, которые, еще не имея никаких интимных соприкосновений с европейцами или магометанами, боязливо охраняют себя от таких сношений, даже питают ненависть к этим народам»⁴⁸.

Мистическая интуиция, приводящая душу в трепет перед непостижимым и таинственным Началом, — основа всякой «естественной» религии и, разумеется, первобытной.

«Любые сомнительные теории, — говорит Р. Отто, — пытающиеся объяснить происхождение религии анимизмом, магией либо народной психологией, с самого начала обречены на провал, на блуждание в потемках, на потерю искомой реальной цели, пока все они не признают, что этот фактор нашей природы, изначальный, единственный в своем роде и ни из чего не выводимый, есть существенный фактор, важнейший импульс, лежащий в основании всего процесса религиозной эволюции»⁴⁹.

При этом необходимо признать, что вера в духов и богов — это лишь одна сторона мирозерцания первобытного человека; для него духи только проявления, за которыми стоит Единый Дух. Сущность первобытной религии заключается в «неясной и недифференцированной интуиции трансцендентного бытия»⁵⁰. Если «дикарь» не может еще четко сформулировать свое богопознание, то это отнюдь не снижает его реальности и ценности. И первобытные охотники на мамонтов, так же как и современный человек, постигали всем своим существом высшую Реальность, сокрытую за миром преходящих явлений. Их мистическая интуиция была не слабее, а может быть, даже сильнее, чем у современного человека: они были ближе и к природе, и к Богу. «Истинную мудрость можно обрести лишь вдали от людей, в великом уединении», — говорил Расмуссену его друг эскимос.

Однако, признавая возвышенный характер первобытной религии, мы не должны упускать из виду регрессивных ее элементов. Они связаны с тем, что человек в религии стал делать упор на своекорыстных целях, и в первую очередь стремился получить охрану и помощь от божественных сил. «В новое время, — пишет об африканских пигмеях Г. Бутце, — образ Бога постепенно бледнеет в представлении бамбути и уступает место божествам второстепенным, олицетворяющим силы природы»⁵¹.

Этот процесс разложения первобытной религии отражен и в Библии, которая не ограничивает Грехопадение одним только моментом. Ее первые десять глав в символических картинах показывают постепенное отдаление человека от Бога, своего рода этапы богоотступничества. Каин, исполины и строители башни все больше теряют связь с Небом, противопоставляя Ему свою злую волю.

Характерно, что, по Книге Бытия, Каин старался с помощью преступления и лжи вырвать у Бога благословение, предназначенное брату. И действительно, в душе древнего человека возникает скрытая глухая враждебность к Высшему, перемешанная с завистью и рабским страхом. Он готов, как Прометей, похитить огонь с неба и одновременно ползает в пыли среди своих табу и суеверий. Следы этого «бунта на коленях» есть почти во всех дохристианских религиях.

Божество в глазах древних нередко представлялось как враг, соперник и конкурент. В желании овладеть Его силами и поставить их себе на службу заключена самая суть магии, прототипом которой был Первородный грех. Магия исходит из мысли, что все в мире, в том числе и Божественное, связано жесткой причинно-следственной связью, что определенные ритуалы могут дать в руки человека рычаг управления природой и богами. В этом магия, как показал Дж. Фрэзер, была предшественницей науки⁵².

В магии более всего выразилось эгоистическое самутверждение человека, его воля к власти. Он все больше прилеплялся к плотскому, посюстороннему. Поэтому обожествленная природа — Богиня-Мать — легко вытесняла Бога из его сердца. Человек ждал от нее пищи, побед, наслаждений и готов был поклоняться ей и ее детям — богам. Таковы корни натуралистического идолопоклонства.

Но отношение человека к природе было двойственным. Он не только молился ей, но и настойчиво требовал. И если его требование оставалось без ответа, он поступал как насильник, он наказывал и истязал своего идола.

Книга Бытия говорит о нарушении гармонии между человеком и природой в результате Первородного греха. Оскверненная грехом Земля рождает «тернии и волчцы». Людям приходится добывать себе пищу «в поте лица». Начинается долгая война за покорение

матери-природы; и после каждой победы сына она будет мстить ему.

Только теперь, в техническую эру, выявляются страшные последствия этой войны. Вместе с угрозой ядерных джиннов, выпущенных на свободу, «гибель среды» становится апокалипсисом XX века. Призрак планеты, превращенной в пустыню, уже встает перед человеком-триумфатором.

Чем-то это восстание против Отца и овладение Матерью напоминает фрейдовский «комплекс Эдипа», только выросший до масштабов истории. Кроме того, и сама ритуальная система магизма наводит на мысль о навязчивых действиях, присущих неврозу. Однако происхождение магических церемоний нельзя объяснить только болезнями души: здесь недуг скорее духовный. Природный детерминизм падшего мира человек перенес на отношение к Божеству. Он искал механических способов и приемов, которые могли бы заставить незримые существа подчиниться ему, ибо главный двигатель магии — самость, этот извечный антипод любви.

Отчуждение от Бога вело к разобщению и в человеческом роде. Первобытные и архаические общества — это чаще всего «закрытые» группы, враждебные всем прочим. В них царили боязнь «чужаков» и ненависть к ним, да и в наши дни эти инстинкты дают о себе знать. Во многом люди жили по волчьим законам борьбы за существование. Личность была чаще всего оттеснена на задний план; племя диктовало все: правила, веру, образ жизни. И только колдун или вождь стоял над этой «человеческой стаей», постепенно превращаясь в новый объект идолопоклонства*. Иными словами, первобытное язычество создало прообраз тоталитарного строя.

В следующих книгах мы проследим, как будет происходить этот постепенный рост магизма, который на многие тысячи лет замедлит ход духовной истории человека. Мы увидим, как живое чувство Бога будет заглушаться натуралистическими культами, как эти культы и вера в магию создадут почву для материализма с его полным отказом от всего, что выходит за рамки чувственного⁵³.

Но одновременно мы узнаем и о другом.

Грехопадение не смогло уничтожить образ Божий в Адаме. Поэтому активность человека будет проявляться и как подлинное творчество. Ноосфера окажется не только разрушительной, но и созидательной силой. Она внесет в ландшафт Земли плоды разума, а следовательно — смысл и цель. Цивилизация будет, выражаясь словами Булгакова и Тейяра, очеловечиванием природы. В хозяйственной и культурной деятельности человека явится — пусть бледное и несовершенное — предчувствие нового Эдема, о котором возвестят пророки Библии.

* См.: Т. II. Магизм и Единобожие. Гл. V.

И в отношениях к Творцу Адам не останется до конца ослепленным враждой, недоверием и корыстью. В нем пробудится тоска по Небу, по божественной Любви и свободе богосыновства. Как река, остановленная наносами, прокладывает рукава в дельте, чтобы направить свои воды к морю, так и дух будет искать пути, ведущие в дом небесного Отца.

Единый Бог снова начнет возвращаться в сознание человека. Сначала Его будут считать лишь главой пантеона, но постепенно образ Его станет проясняться, освобождаясь от языческой копоти.

В конце концов отзвуки первоначальной интуиции Единого и новые духовные поиски приведут к великим мировым религиям и восстанию против тирании магизма. А эти религии, в свою очередь, явятся прелюдией и подготовкой к Новому Завету, который откроет миру Сущего в лице Богочеловека.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. СОВРЕМЕННАЯ СТАТИСТИКА РЕЛИГИИ

Религиозная статистика, так же как всякая подобного рода статистика, не может быть абсолютно точной. Однако в какой-то степени она дает общую картину соотношения религиозных исповеданий и атеизма в современном мире.

По данным, приведенным в журнале «Mondo e Missione» (июнь — июль, 1980. С. 384), в мире насчитывается более 1184 млн христиан (739 млн католиков,

150 млн православных,
344 млн протестантов)

576 млн мусульман

518 млн индуистов

300 млн конфуцианцев

300 млн буддистов

61 млн шинтоистов

31 млн даосистов

15 млн иудеев

Эта таблица не включает политеистов Африки, Америки и Австралии, число которых достигает около 90 млн, а также малые религиозные группы (сикхов, парсов, джайнов, водуистов, мандеев, самарян и др.).

Всего верующих более 3 млрд на 4175 млн обитателей земного шара.

Большинство христиан живет в Европе (415 млн) и в Америке (401 млн). Меньше всего христиан в Африке. Однако число их там непрерывно растет. Так, в 1900 году в Африке было около 9 млн католиков, а на 1 января 1974 года их насчитывалось уже 155 млн. Это связано, в частности, с ростом христиан-

ской культуры и просвещения среди коренных африканцев. Высшая иерархия католической Церкви включает уже 5 чернокожих кардиналов. В 1964 году было 73 епископа-африканца.

Большинство атеистов приходится, естественно, на Советский Союз и Китай, где давно и активно ведется атеистическая пропаганда, а религиозное просвещение практически было сведено к нулю. Однако немало их и в других странах.

2. О НАУКЕ И РЕЛИГИИ

«Религия всегда была и остается теперь врагом науки» — многие у нас со школьной скамьи привыкли к этому утверждению, и оно кажется им не подлежащим сомнению и проверке. Правда, атеистическая пропаганда признает, что в последнее время религия уже «не выступает открыто против науки» (См., например, сб.: Успехи современной науки и религия. М., 1961. С. 152). Но при этом обычно добавляет, что принципиально «состояние войны» будто бы продолжает существовать в скрытой форме.

Между тем, как было отмечено выше (гл. I), наука самим своим происхождением обязана религии, и обе они издавна существовали в тесной взаимосвязи. Трудно предположить, что древнеегипетские и вавилонские жрецы, создавая основы математики, астрономии, медицины, ставили себе целью «приспособиться к новым временам». Храмы древневосточных цивилизаций были настоящей колыбелью науки, являясь первыми школами, лабораториями и обсерваториями. Первые анатомические атласы, первые математические формулы, первые карты вышли из рук людей, которые служили религии. Этот общеизвестный факт отрицать невозможно.

Творцы античной науки были в то же время и религиозными мыслителями. Общество пифагорейцев, сделавшее так много для прогресса математики, представляло собой религиозный орден. Аристотель — отец современного естествознания, был создателем религиозно-философских принципов, вошедших впоследствии и в христианское мышление. В средние века Церковь осталась единственным культурным очагом в Европе, который сохранил семена античной науки. Монастыри собирали древнюю литературу, сосредоточив в своих стенах все сокровища знаний той эпохи. Выдающиеся христианские мыслители поздней античности и средневековья были во всеоружии науки своего времени. Вопросами

естествознания живо интересовались и св. Василий Великий, и Блаженный Августин. Такие энциклопедические умы, как св. Альберт и св. Фома Аквинат, придавали науке огромное значение и изучали различные ее отрасли. А монах Роджер Бэкон, внесший огромный вклад в развитие средневековой науки, был богословом и мистиком.

В нехристианском мире мы видим то же самое. Арабские богословы изучали Аристотеля, развивали астрономию, алгебру, анатомию, буддийские — логику и теорию познания.

Итак, в древневосточном мире, в античную эпоху и в средние века наука и религия мирно жили бок о бок к взаимной пользе друг для друга. И только в XVII веке произошло первое крупное столкновение между ними, связанное с проблемой вращения Земли. Остановимся на этом конфликте несколько подробнее.

* * *

Теория о центральном положении Земли во Вселенной не являлась каким-то особым религиозным учением, и тем более христианским. Она была изложена в сочинении александрийского ученого II века Птолемея «Великое построение». Появление этой книги было «важнейшим событием в космологии», так как она подводила итоги астрономическим знаниям античного мира (*Перель Ю.* Развитие представлений о Вселенной. М., 1962. С. 38). Для той эпохи это было, как у нас принято говорить, «прогрессивным явлением».

Много веков геоцентрическая система оставалась краеугольным камнем астрономии. Она вошла в плоть и кровь научного мышления. Естественно, что вместе со всем ученым миром ее разделяли и христианские философы, тем более что Библия, хотя и говорила о том, что Земля повешена ни на чем (Иов 26,7), не упоминала о ее вращении.

В XIV и XV веках геоцентризм стал давать трещины. И первыми, кто стал сомневаться в нем, оказались христианские мыслители. Так, известный немецкий богослов, кардинал Николай Кузанский (1401—1464), писал: «Ясно, что Земля движется, и если только мы этого не замечаем, то потому, что движение воспринимается нами путем сравнения с чем-либо неподвижным». Научную форму новым гелиоцентрическим принципам придал польский священник Николай Коперник. Книга его «О вращении небесных сфер» была посвящена папе, который принял ее благосклонно. Эта теория, хотя и вызвала возражения многих астрономов, в том числе — Тихо Браге, была признана католическими учеными в качестве одной из возможных для обсуждения.

«Сам Коперник явил образец того, как в одном человеке, в его сознании могут автономно сосуществовать ученый и верующий... В начале новой эпохи всемирной истории коперниканство представляло собой новый, исторически перспективный образец отно-

шений между наукой и религией» (Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988. С. 174).

Так прошло около семидесяти лет. Давно уже умер Коперник, умер и Тихо Браге, но внезапно вокруг проблемы загорается ожесточенная идейная борьба. Прелюдией к ней явился злосчастный процесс Джордано Бруно Ноланского (1548—1600), которого обычно изображают «мучеником науки». Однако процесс Бруно состоялся тогда, когда не существовало цензурного запрета на теорию Коперника. Таким образом, осудить за нее не могли. Что же привело смелого ноланца на костер?

Джордано Бруно был воспитан в религиозной семье и много лет провел в монастыре. Его живой и поэтический ум быстро воспринимал новые веяния и философские идеи, носившиеся в то время в воздухе. Под их влиянием у него сложилось своеобразное пантеистическое мировоззрение, близкое к неоплатоновской мистике. Для него Божество было силой, разлитой во всей Вселенной, которую — вслед за пифагорейцами — он считал бесконечным множеством миров. К этой философии гипотеза Коперника оказалась важным чисто научным дополнением (см.: *Карсавин Л. Джордано Бруно*. Берлин, 1923. С. 164 сл.).

Бруно горел желанием распространять свое учение. Он бежал из монастыря за границу. Он странствовал много лет по столицам различных государств, в том числе и враждебных Риму, жил в Лондоне, в протестантской Женеве, в Париже, скитался по итальянским государствам: Венеции, Генуе — и повсюду с необыкновенной горячностью выступал с проповедями и диспутами, возбуждая споры. При этом он не скупился на резкие выпады против Рима и курии. Его кощунственные остроты стали широко известны. Такой опасный политический противник не мог не вызвать тревоги в Риме. Это было время, когда повсюду бушевали очаги Реформации, когда вся Европа казалась ввергнутой в бури мятежей, расколов и войн. Идейную борьбу подогревали политические страсти. Дж. Бруно, объявивший себя «учителем более совершенного богословия, сыном неба и матери-земли», был обвинен в лжеучении.

Когда один венецианский дворянин из личной мести предал его в руки курialesного трибунала, Бруно сначала не был этим встревожен, так как считал, что его невозможно обвинить в какой-либо ереси. Действительно, его пантеистическая доктрина хотя и не соответствовала христианству в некоторых пунктах, но не принадлежала к категории официально осужденных лжеучений. На этом он настаивал перед судом.

Во время допросов Бруно спрашивали о его связях с протестантскими государями и о его симпатии к ним. В частности: «Имел ли он беседы с королем Наваррским и возлагал ли на него надежды, получая обещания поддержки и милости?» (См.: *Джордано Бруно и Инквизиция: Протоколы процесса*. — Вопросы

истории религии и атеизма. М., 1950. С. 360). Бруно на процессе объявил себя католиком и сыном Церкви, а свои религиозно-философские мнения — не противоречащими христианству. «Я всегда держался взгляда, которого держится святая мать Католическая Церковь» (*Там же*. С. 448).

Но эти заверения не были сочтены искренними. И «опасный возмутитель спокойствия, друг еретиков и проповедник лжеучений» был предан в руки светского губернатора Рима с лицемерной просьбой, чтобы мера наказания была «без опасности смерти и членовредительства». Но расправа свершилась: Бруно был казнен 19 февраля 1600 года.

Это трагическое событие, как и вообще вся деятельность инквизиции, явилось результатом прямой и преступной измены церковных властей их собственной религии. Нет нужды говорить о том, что насилие в делах веры коренным образом противоречит Евангелию. Отцы Церкви недвусмысленно утверждали, что «религия должна убеждать, а не принуждать».

Фанатизм, нетерпимость, идеологический диктат вытекали и вытекают не из духа религии, а из самых худших сторон человеческой природы. Они проявляются и тогда, когда сила находится в руках людей безрелигиозных. Известно, каким репрессиям подвергались сторонники новых научных концепций (генетики и др.) в нашем столетии.

Справедливости ради необходимо, однако, подчеркнуть, что Бруно пал жертвой не столько своих научных теорий, сколько как политически опасный человек, еретик и противник Римской курии. Запрет же коперниковской литературы был опубликован лишь 16 лет спустя после казни. Произошло это при следующих обстоятельствах.

Идеи Коперника быстро распространялись среди христианских ученых. В феврале 1615 года вышла книга монаха Паоло Фоскарини, защищавшая гелиоцентрическую гипотезу. Среди светских астрономов сторонником ее стал знаменитый Галилео Галилей (1564—1642), который энергично пропагандировал свои научные воззрения.

Галилей был религиозным человеком и стоял близко к церковным кругам. Папа Урбан VIII высоко ставил ученого еще тогда, когда сам был студентом, и прославлял Галилея в стихах. «Урбан, — пишет советский ученый Б. Кузнецов, — ценил Галилея — автора фортификационных и гидротехнических трудов. Он ценил и работы по теоретической механике... Панегирические стихи в адрес Галилея были написаны по поводу открытия Медичейских звезд. Даже гелиоцентрическая система не вызывала возражений, пока не претендовала на объективный смысл... Подобно теориям современной релятивистской космогонии, гелиоцентризм казался ученым, и в том числе папе — образованному гуманисту, — лишь математическими упражнениями ума» (*Кузнецов Б. Галилей. М., 1964. С. 206*).

Но Галилей стремился добиться общего признания коперниканства. Он убедительно доказывал, что ссылка на Писание в вопросах космогонии бессмысленна. «Хотя не может заблуждаться Писание, — говорил он, — но заблуждаться могут некоторые его толкователи и изъяснители... Ошибкой было бы, если бы мы захотели держаться буквального смысла слов... Поскольку речь идет о явлениях природы, которые непосредственно воспринимаются нашими чувствами или о которых мы умозаключаем при помощи неопровержимых доказательств, нас несколько не должны повергать в сомнение тексты Писания» (*Там же*. С. 113). На запрос Галилея кардинал Контти отвечал, что есть мнение, согласно которому истолкование текстов Библии вполне совместимо с гипотезой гелиоцентризма, однако это мнение «не является общепринятым» (*Там же*. С. 110).

Но здесь в роковой час в игру вступила политическая борьба. Галилей нажил себе немало врагов, которые стремились подорвать его авторитет перед Римом. «Урбан не был религиозным фанатиком, но был типичным представителем поколения участников и свидетелей Тридцатилетней войны» (*Там же*. С. 199). Он жил и действовал в обстановке крайней политической напряженности, окруженный противниками. На него давила католическая Испания, его тревожило положение на протестантском Севере. Неудачный союз со шведскими протестантами, натянутые отношения с Венецией — все это ставило Римское государство в необычайно затруднительное положение.

Между тем в протестантском мире стали распространяться слухи, будто папа — враг Божий и Антихрист, поскольку он поддерживает ложное учение Коперника. Этим моментом и воспользовались недруги Галилея. Они стали убеждать папу, что споры о вращении Земли будоражат умы, вносят соблазны и нездоровый дух в круги мыслящих людей, что коперниканство — это не научно доказанная теория, а лишь гипотеза, которая не имеет точного подтверждения. Было выдвинуто требование наложить цензурный запрет на гелиоцентрическую литературу, приносящую, по их мнению, лишь вред. Галилей, со своей стороны, сделал все, что мог, чтобы отстоять коперниканство. Но, по свидетельству современника, он «больше полагался на собственное мнение, чем на мнение своих друзей» (*Там же*. С. 124). Его убеждали действовать в сложной обстановке придворных интриг спокойно и без горячности. Галилей не внял этим советам. Он был тепло принят папой, и это придало ему бодрости; но не дремали и его враги. Правда, они не добились объявления гелиоцентризма ересью, и все же в результате их усилий был наложен цензурный запрет на книги о гелиоцентризме. Согласно декрету они должны были быть «временно задержаны вплоть до их исправления» (*Там же*. С. 122). «Исправление», по мысли цензоров, обязано было подчеркнуть умозрительность и гипотетичность выводов гелиоцентризма. Декрет был подписан 5 марта 1616 года.

Тем временем споры, возникшие вокруг гелиоцентризма, приняли угрожающий размах, и интриги против Галилея продолжались. В конце концов противники ученого добились вызова его в Рим для суда. На этом процессе Галилей полностью отказался от всех своих взглядов.

В отличие от «дела Бруно» процесс Галилея уже не был связан с какой-либо философской доктриной. Речь шла о пропаганде научной теории, которая не была допущена церковной цензурой. Но и противоположная точка зрения была тоже научной, хотя и ошибочной. Ведь еще раз напомним, что геоцентризм был не религиозным, а чисто научным учением. Когда же гелиоцентризм стал доказанной теорией, он перестал смущать и волновать кого бы то ни было. И теперь нам кажется нелепостью — как могли придавать такое огромное идейное значение астрономической теории.

Нечего говорить, вмешательство политики и идеологии в развитие науки — явление отрицательное. К счастью, во взаимоотношениях науки и религии это был редкий случай. Что же касается атеизма, то он всегда превращал это вмешательство в систему. У всех еще в памяти те дни, когда имели место явления, по своей позорности оставляющие далеко позади процесс Галилея. Давно ли современная генетика клеймилась как лженаука и десятки ученых в своем покаянии повторяли судьбу Галилея? Были запрещены психоаналитические направления в психологии, семантика — в лингвистике, «теория кругов» — в исторической науке, теория расширения Вселенной — в космологии. Имена выдающихся ученых Менделя и Моргана стали почти бранными словами. В этом отношении подлинным шедевром обскурантизма может считаться учебник «Общая биология», вышедший в 1963 году. Там все еще полностью игнорировались все достижения современной генетики и продолжалась упорная защита псевдонаучных доктрин. Читатель ни слова не найдет там ни о ДНК, ни о работах Менделя, ни о многом другом, что в то время было уже принято в отечественной науке. И все это — не в глухое средневековье, а в середине XX столетия. Имеет ли после всего этого атеизм право оперировать примерами далекого прошлого? Не запятнал ли он себя лишь совсем недавно?

Что же касается исторических взаимоотношений науки и религии в дальнейшем, то они более не нарушались такими инцидентами, какие были рассмотрены выше. Ньютон и Декарт, Кеплер и Паскаль в XVII веке не ощущали на себе никаких «конфликтов» науки и религии. Они совершали свои научные подвиги, оставаясь искренне религиозными людьми и богословами. Даже в вольнодумном XVIII веке такие ученые, как Ломоносов, Гершель, Эйлер, исходили в своем изучении природы из религиозного мировоззрения. В XIX веке мы видим такую же картину. Религиозными людьми были Либих и Пастер, Кювье и Уоллес, Лайель и Фарадей, Майер и Рентген, Ом и Максвелл и многие

другие. Мы не будем останавливаться на вопросе о дарвинизме, который рассмотрен в другом месте (См. гл. VI и приложения № 5 и 6), а также на высказываниях выдающихся ученых о религии (См.: *Табрум А.* Религиозные верования современных ученых. М., 1912; *Куртуа.* Что говорят о Боге современные ученые? Брюссель, 1960; *Hirsch E. Ch.* Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaft und Antworten auf die Religiöse Frage. Hamburg, 1975).

Отметим только, что в XX столетии тема «конфликт науки и религии» теряет фактически всякое значение.

«Между наукой и религией, — пишет американский философ Хокинг, — в настоящее время нет никакой войны. Есть кое-какие ученые с горячими головами, которые хотели бы сдать религию в музей древностей. Такие явления нельзя считать типичными. В том, что существуют среди религиозных деятелей горячие головы, имеющие желание подавить науку или считающие, что это возможно, — я сомневаюсь».

* * *

Обратимся теперь к самой проблеме соотношения религии и знания.

Прежде всего: могут ли религия и наука свободно развиваться, не препятствуя друг другу?

Положительный ответ на этот вопрос проистекает из качественного различия объектов, на которые они направлены. Наука изучает видимый мир. Объектом ее исследования является материальная Вселенная. Религия же есть духовное устремление к миру сверхчувственному, который не может быть постигнут чисто научными методами.

Наука никогда не должна останавливаться в своих исследованиях, она должна стремиться объяснить как можно большее число явлений. Но при этом необходимо помнить, что, даже если наука окажется способной объять весь материальный мир, сфера нематериального останется для нее закрытой. Следовательно, ученый должен быть весьма осторожен в философских выводах из известных ему фактов. Особенно опасен в науке догматизм, который не только вторгается в чуждые науке сферы, но и тормозит ее развитие. Примером такого догматизма может являться система Эрнста Геккеля, который хотел утвердить в науке положение, якобы неизменные во все времена (См.: *Соловьев Н. М.* «Научный» атеизм. М., 1915. С. 27).

Имеется достаточное число примеров, когда одни научные положения заменялись другими. Здесь нет никакого «кризиса науки», кризис возникает лишь тогда, когда старые истины незаконно абсолютизируются.

По существу своему наука нейтральна в отношении религии и философии. Так, учение Платона возникло в античном мире, но, как показал Вернер Гейзенберг, идеи платонизма не утратили

своей ценности и в наши дни. Открытие человеком мира прекрасного в искусстве и открытие мира духовного в религии не может и не должно препятствовать открытиям науки в сфере материальной.

Религиозное мышление нередко использует научные методы для раскрытия и осмысления интуитивного религиозного опыта, но оно может обходиться и без этих методов. Точно так же и наука может развиваться под знаком религиозного мировоззрения, а может оставаться и вне его.

Значение религии для работы ученого хорошо показал Эйнштейн, утверждавший, что вера в осмысленность мироздания вдохновляет исследователя. Религиозный ученый, раскрывая мировые закономерности в просторах Вселенной или в глубинах атома, видит в них проявления Мирового Разума. Это придает особую значимость его исследованию.

При таком взгляде на границы сфер науки и религии отпадает всякое «противоречие» между ними. Это признает сегодня большинство ведущих ученых мира, что не может не беспокоить атеистов, заинтересованных в раздувании «конфликта». «Многие буржуазные ученые, — с тревогой пишет один из них, — говорят о «союзе» науки и религии. М. Борн, М. Планк, В. Гейзенберг, К. Ф. фон Вейцзекер, П. Иордан и другие известные физики неоднократно объявляли, что наука будто бы не противоречит религии» (*Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. М., 1961. С. 185*).

Наука играет в человеческой жизни ограниченную роль. В частности, по характеру своему она — неморальна. И человек, производящий преступные опыты над людьми, и ученый, рискующий своей жизнью в процессе эксперимента, — одинаково принадлежат науке.

Не существует «научного мировоззрения», построенного только на данных естествознания. В нашем взгляде на жизнь всегда присутствует нечто, лежащее за пределами науки. Кроме того, человек не может руководствоваться в своих поступках лишь тем, что принесло ему изучение природы. Высшие категории смысла и ценности, добра и зла лежат в области веры. Поэтому-то, по словам Макса Планка, «наука и религия в истине не противоречат друг другу, но они для каждого мыслящего человека нуждаются во взаимном дополнении друг друга» (*Plank M. Wege zur physikalischen Erkenntnis. S. 141*).

Религия дает человеку знание о том, для чего он живет и как он должен жить. Наука не может ответить на эти вопросы — она лишь пытается узнать, как устроен материальный мир. Сфера науки — преимущественно сфера интеллекта. Но человек не может и не должен сужать себя до пределов только одной этой сферы (См. приложение 5). Религиозное мирозерцание — целостный круг, в котором заключена вся человеческая жизнь и в том числе жажда знаний, научное исследование мира. «Рели-

гия, — по словам французского философа Эмиля Бутру (1845—1921), — предлагает человеку более богатую и более глубокую жизнь: она есть род синтеза или, вернее, сокровенной духовной связи инстинкта и разума, при которой каждый из двух, слитый с другим и благодаря этому преображенный и воспламененный, обладает полнотой и творческой силой, которая ускользает от него, когда он действует отдельно» (Бутру Э. Наука и религия в современной философии/Пер. с фр. М., 1910. С. 180).

Таким образом, наука и религия — эти два пути познания реальности — должны не просто быть независимыми сферами, но в гармоническом сочетании способствовать общему движению человечества по пути к Истине.

ПРИМЕЧАНИЕ

Как конкретное подтверждение совместимости религиозного мировоззрения с наукой приводим данные о Папской Академии наук. Она была основана в Риме в 1603 году учеными Ф. Чези, И. Хеком и Ф. Стеллутти, расширена в 1887 году Львом XIII и преобразована в 1936 году Пием XI.

Эта Академия является единственной в мире сверхнациональной по составу членов. В нее входят верующие ученые из большинства стран мира. Многие исследователи, избранные в Папскую Академию, являются всемирно известными учеными, например, Луи де Бройль, Поль Дирак, Джон Экклс, Вернер Гейзенберг и др.

Кроме Папской Академии (по статистике на 1968 год), существует 138 католических университетов, 86 отдельных факультетов и 240 университетских колледжей. Только в Риме работает 20 католических академий и институтов, изучающих различные сферы науки.

3. ОШИБКА ИЛИ ФАЛЬСИФИКАЦИЯ?

Для всякого беспристрастного человека очевидно, что если бы наука действительно была чем-то несовместимым с религией, то все творцы науки, все выдающиеся ученые должны были бы быть атеистами. Но, как мы видели, дело обстоит как раз наоборот. Это, разумеется, не может не тревожить материалистов, которые стремятся всячески затушевать этот факт или умалить его значение.

С одной стороны, они твердят, что вера ученых не может быть доказательством истинности религии. Но здесь они явно ломаются в открытую дверь. В такой плоскости вопрос никто не ставит. Речь идет о совместимости науки и религии. А то, что большинство великих ученых прошлого и настоящего в разных странах были и являются людьми религиозными, есть красноречивое свидетельство такой совместимости.

Понимая это, атеисты делают все для того, чтобы «отвоевать» ученых, представить их своими единомышленниками.

Остановимся на некоторых примерах, чтобы показать, каким способом это делается.

Всем хорошо известно, что у истоков русской науки стоит величественная фигура М. В. Ломоносова. Этот поистине энциклопедический ум положил начало развитию химии, физики, астрономии, геологии, лингвистики и других отраслей знаний в России, не говоря о том, что его по праву можно считать отцом русской поэзии. Поэтому естественно, что у атеистов возникает огромный соблазн причислить этого гиганта к «своим».

И «причисление» совершилось. Даже в таком сравнительно объективном труде, как «Философская энциклопедия», мы находим утверждение, что Ломоносов был «мыслитель-материалист» (Т. 3, С. 351), что он «творчески развивал материализм» (Там же. С. 353). И это утверждение можно найти в любой книге, посвященной Ломоносову, вплоть до школьных учебников.

На чем же основано подобное утверждение? Только на желании «сделать» ученого материалистом. Ни одного атеистического высказывания ни в прозе, ни в стихах Ломоносова нет, а ведь он был современником Гольбаха и Дидро. Правда, ссылаются на следующее его замечание: «Напрасно многие думают, что все, как видим, с начала Творцом создано... Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук, следовательно, и натурному знанию шара земного... Хотя оным умникам и легко быть философами, выучась три слова наизусть: БОГ ТАК СОТВОРИЛ, и сие давая в ответ вместо всех причин» (*Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. V, 1954. С. 574*). Между тем ничего атеистического в этих словах нет. Ученый лишь порицал беззаботные ссылки на Бога, которыми прикрывались люди в своем нежелании исследовать природу и ее законы.

Как же на самом деле относился Ломоносов к религиозному мирозерцанию? Это достаточно ясно из его собственных высказываний.

«Правда и вера, — писал он, — суть две сестры родные, дочери одного Всевышнего Родителя, никогда в распрю между собой прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрствования восплепет» (*Соч. М., 1961. С. 496*). Совершенно ясно, кто эти клеветники.

Ломоносов великолепно понимал, что религия и наука — две различные сферы, путать которые нельзя. По его словам, «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной Он показал Свое величество, а в другой Свою волю. Первая — видимый сей мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность Его зданий, признал Божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга — Священное Писание... Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет Божескую волю вымерять циркулем. Тако же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии» (*Там же. С. 497.*).

Но мало этого. Ученый считал, что научное рассмотрение мира служит делу веры, что прогресс знания помогает ей. Так, ссылаясь на творения древних Отцов Церкви, которые писали о величии Бога в природе, он восклицает: «О, если бы тогда были изобретены нынешние астрономические орудия... Каким бы духовным парением, соединенным с превосходным их красноречием, проповедали оные святые риторы величество, премудрость и могущество Божие!» (*Там же*).

Вслед за этим Ломоносов ставит вопрос: если существуют разумные обитатели на других планетах, как совместить это с христианством? И отвечает, что никаких трудностей здесь нет. Если миссионеры, не смущаясь, проповедуют Христа диким народам, то так же смогут они поступать и на Венере. Но, быть может, этим внезапным людям дано высшее знание и они не отпали от Бога, как мы; тогда нам их учить нечему.

В своих стихах Ломоносов часто обращался к религиозным темам. Говорят — это дань времени. Почему же тогда Гольбах или Ламетри не писали в то время религиозных стихов? Потому что они были действительно атеистами и не стали бы подписываться под такими стихами Ломоносова:

Одеян чудной красотой,
Зарей божественного света,
Ты звезды распростер без счета,
Шатру подобно, под Собой...

А свое стихотворение «Вечернее размышление о Божием величии» Ломоносов кончает следующими знаменательными строками:

Сомнений полон ваш ответ
О том, что окрест ближних мест.
Скажите ж, сколь пространен свет?
И что малейших дале звезд?
Несведом тварей вам конец?
**СКАЖИТЕ Ж, СКОЛЬ ВЕЛИК
ТВОРЕЦ!**

После всего вышеприведенного комментария кажутся излишними. Совершенно ясно, что объявление Ломоносова материалистом и атеистом — это недобросовестное искажение истории, клевета на память великого ученого и поэта. Как бы предвидя это, сам Ломоносов в одном из своих стихотворений-псалмов обращался к Богу с такой молитвой:

Меня в сей жизни не отдай
Душам людей безбожных,
Твоей десницей покрывай
От клеветаний ложных.

Так поступают с мыслителями прошлого. Не лучше обстоит дело и с современными учеными.

* * *

Остановимся на одном характерном примере. «Эйнштейн, — говорят нам, — прямо выступал против религиозного мировоззрения» (*Кривелев И. А. Современное богословие и наука. М., 1959. С. 173*). Великого ученого хотят представить атеистом, прибегаая при этом к обычным натяжкам. Ссылаются, например, на слова Эйнштейна: «Я верю в Бога Спинозы, проявляющего Себя в упорядоченности мира» (цит. по кн.: *Львов В. Жизнь Альберта Эйнштейна. М., 1959. С. 234*) — и считают их доказательством атеизма Эйнштейна: ведь Спиноза был атеист и материалист — об этом можно «узнать из любой отечественной книги последних лет, посвященной Спинозовской философии».

Но как отнестся бы сам Спиноза к подобному толкованию?

Еще в те годы, когда вышли его «Этика» и «Богословско-политический трактат», некоторые люди причислили философа к

атеистам. Об одном из таких критиков Спиноза писал: «Он проявляет несправедливость не по отношению ко мне, а главным образом по отношению к себе, когда, не краснея, проповедует, что прикрытыми и приукрашенными аргументами я проповедую атеизм» (*Спиноза Б. Переписка. Письмо № 43*). Неизвестно, научился ли оппонент философа краснеть, но, очевидно, современные его интерпретаторы это свойство утратили. Основные принципы метафизики Спинозы показывают, как далек был он от атеизма.

По выражению Спинозы, Бог — это «бесконечный Интеллект» (*Там же.*). Он «мыслит Самого Себя» (*Там же.*). Если философ и считал Бога чем-то отличным от духа, в то же время для Спинозы Он и выше материи. Хотя Спиноза иногда ставил знак равенства между природой и Богом, это вовсе не означает, что «природа» понимается им в материалистическом смысле. Скорее, она тождественна «бытию» вообще. «Я считаю Бога имманентною (как говорят) причиною всех вещей, а не трансцендентною. Вместе с Павлом и, быть может, со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится в Боге и в Боге движется... Однако если некоторые полагают, что Теолого-политический трактат основывается на той мысли, что Бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, — они совершенно ошибаются» (Разрядка моя. — А. М.) (*Спиноза Б. Переписка. Письмо № 17*).

Хотя Спиноза и не был христианином, но он утверждал, что «Вечная мудрость Бога проявила себя во всех вещах, и особенно в человеческом духе, и больше всего в Христе Иисусе» (*Там же. Письмо № 73*). Высшим достижением человеческого духа Спиноза считал «интеллектуальную любовь к Богу» (*Спиноза Б. Этика. V, 32*). Таков был этот «материалист и атеист». Мы уже не говорим о глубокой религиозности, которая была свойственна Спинозе в жизни и которая дает право причислять его к мистикам. «Бесконечное Божество было его единственной любовью, — говорит В. Виндельбанд, — и энтузиазм к познанию Его был его единственной страстью. Если существовал когда-либо человек, который окончательно умертвил в себе потребности естественной жизни и оставил в ней место для самой святой преданности бесконечному Божеству, то это был Спиноза» (*Виндельбанд В. Барух Спиноза. — В приложении к кн.: Фулье А. Декарт. М., 1894. С. 326*).

Итак, когда Эйнштейн говорит, что он «верит в Бога Спинозы», то это вовсе не может служить доказательством его атеизма, а как раз наоборот. Ученый считал, что Бог проявляется в стройных закономерностях Вселенной. В своей статье «Религия и наука» Эйнштейн восхищается трудом Кеплера и Ньютона, которые изучали мир, веря в то, что он есть создание Творца. «Какая для этого нужна глубокая вера в Разумное начало мироздания и

какое страстное стремление постичь хотя бы слабый отблеск Разума, претворенного в мире!» — говорит Эйнштейн (Цит. по кн.: Зелиг К. Альберт Эйнштейн/Пер. с нем. М., 1964. С. 39).

Как и Спиноза, Эйнштейн не был христианином. Но разве одного этого достаточно, чтобы считать его атеистом? В таком случае, почему бы не объявить материалистом Магомета или Маймонида?

Как и Спиноза, Эйнштейн высоко ценил христианскую религию. Резко нападая на дух стяжательства, обуявший наше время, он писал, что невозможно представить на бирже Иисуса. Хотя он и критиковал некоторые стороны религиозной жизни, он был достаточно объективен, чтобы воздать должное современной роли христианства. Во время борьбы с нацизмом Эйнштейн говорил: «Я всегда надеялся, что немецкие ученые будут бороться за свободу. Я ошибся. Но если ученые отказались от этой борьбы, то по крайней мере Церковь — и католическая и протестантская — боролась за свободу. И эта борьба не должна быть забыта» (Зелиг. Там же. С. 170).

К сожалению, многими это забыто, а иным никогда и не было известно. Предубеждения сделали свое дело. Точно так же в силу предубеждений вместо объективного изложения воззрений великих ученых мы столь часто имеем дело с фальсификацией (См. приложение 8 — «Циолковский и атеизм»).

Думается, что рано или поздно этот метод будет оставлен. В споре или диалоге подобные «недозволенные приемы» не только не приносят пользы, но лишь компрометируют тех, кто их применяет.

4. СОВРЕМЕННАЯ КОСМОГОНИЯ

«Мир бесконечен во времени и пространстве. Он не имеет пределов и всегда существовал». Такова одна из краеугольных аксиом, с которой современный атеизм выступает против религии. Материалисты полагают, что это представление о Вселенной неизбежно «зачеркивает» Творца. Между тем, как мы видели, религиозное мировоззрение легко может допустить, что творение есть вневременная категория, что бесконечный и безначальный Бог является Первопричиной Вселенной, бесконечной во времени и пространстве. К этому, например, склоняется современный выдающийся богослов А. Сертийянж (*Sertillanges A. D. L'idée de la création et ses retentissements en philosophie*. Paris, 1945. P. 40).

Однако не религиозные идеи, а само развитие естествознания поставило под сомнение эту аксиому материализма.

В 1922 году советский ученый А. А. Фридман предложил свое решение эйнштейновского уравнения. Из этого решения вытекало, что Вселенная расширяется и представляет собой нечто замкнутое (*Фридман А. А. Мир как пространство и время*. М., 1965. С. 102). Через три года после этого бельгийский математик аббат Леметр выдвинул аналогичную теорию, в которой он говорил о Первоатоме и о первоначальном взрыве, родившем сферическую Вселенную (*Леметр Г. Расширяющаяся Вселенная*. — *Мироведение*. Т. XXIV. 1930, № 4. С. 225).

Математические расчеты были скоро подтверждены наблюдениями. Согласно «принципу Доплера», воспринимаемая нами длина волны света зависит от движения тела. Если это тело приближается к нам, то происходит смещение к фиолетовому краю спектра, если удаляется от нас — то к красному. По этому «красному смещению», как доказал Хаббл, мы можем определять скорость движения светящегося тела (*Джонс Г., Ротблат Дж., Уитро Г. Атом и Вселенная*/ Пер. с англ. М., 1961. С. 238).

Уже в 1917 году было отмечено, что наблюдаемые астрономами галактики дают эффект «красного смещения». Вслед за этим последовал ряд открытий, показавших, что чем дальше от нас расположены галактики, тем быстрее они «убегают». Некоторые из них несутся со скоростью до 60 000 км в секунду.

Обратный расчет позволил определить и возраст Вселенной. Он оказался равным нескольким миллиардам лет. Таким образом, вычисления и наблюдение сомкнулись. Теория расширяющейся Вселенной была признана Эйнштейном (*Эйнштейн А. Сущность теории относительности/ Пер. с нем.*), А. Эддингтоном (*The Expanding Universe. 1948*), Г. Гамовым и рядом других выдающихся ученых.

Эта теория объяснила также «парадокс Олберса». Согласно этому парадоксу замкнутое пространство исключает возможность ночи на Земле. Миллион солнц сияют во Вселенной. «Свет от этих солнц вынужден вечно обходить Вселенную, изгибая свою траекторию в соответствии с местными искривлениями пространства-времени. В результате ночное небо было бы освещено так же ярко, как в случае бесконечного количества солнц. Понятие расширяющейся Вселенной очень просто устраняет этот парадокс. Если далекие галактики уносятся от Земли со скоростями, пропорциональными расстоянию до них, то полное количество света, достигающего Земли, должно уменьшаться» (*Гарднер М. Теория относительности/ Пер. с англ. М., 1965. С. 67*).

Артур Эддингтон считает, что расширение может привести к рассеиванию и гибели Вселенной. Другие предполагают, что за расширением последует обратное движение. Английский астроном Фредерик Хойл одно время отстаивал гипотезу, согласно которой в противовес расширению и рассеиванию материя непрерывно возникает вновь в виде атомов водорода. Это возникновение идет необыкновенно медленно, так как, по подсчетам Хойла, если бы один атом водорода образовывался в пространстве, равном по размеру ведру, раз в 10 миллионов лет, то этого было бы достаточно для поддержания равновесия во Вселенной. Но как возникают эти атомы водорода, откуда появляется материя? «Она появляется ниоткуда, — отвечает Хойл, — материя просто возникает — она создается. В одно время различные атомы, составляющие вещество, не существуют, а в более позднее время они существуют» (*The Nature of Universe. Oxford, 1950. P. 125*). В настоящее время Хойл постепенно отходит от своих взглядов, и перевес получает теория расширяющейся Вселенной (См.: *Гинзбург В. Л. Как устроена Вселенная и как она развивается во времени. — «Наука и жизнь». 1968, № 1—3; Зельдович Я. Б., Новиков И. Д. Современные тенденции в космологии. — «Вопросы философии». 1975, № 6.*).

Однако, какую бы из двух наиболее распространенных теорий мы ни приняли, ни та, ни другая не подтверждают аксиомы материализма. Более того, его ошибка заключается в переводе

вопроса о Первопричине непосредственно в план естествознания. Между тем, как говорит А. Эддингтон, «вопрос о Первопричине представляет, по-видимому, непреодолимые трудности, если мы открыто не признаем его относящимся к области надприродного». «Физическое» истолкование вопроса о Первопричине сказалось и на отношении сторонников атеизма к новой космогонии. Первая их реакция была: отрицать, отрицать во что бы то ни стало. Например, в книге И. П. Барабашева «Борьба материализма и идеализма в современной космогонии», выпущенной Ленинградским университетом в 1952 году, говорилось: «Буржуазная астрономия, переживающая глубочайший кризис, находится в состоянии застоя и идейного загнивания. Особенно наглядно это проявляется в усилении мистики и поповщины в области современных космогонических и космологических «теорий», ныне прямо и открыто смыкающихся с теологией. Ярким свидетельством этого может служить широкая проповедь в буржуазных странах реакционно-мистических идей о конечности Вселенной, о «расширяющейся Вселенной», мракобеснические рассуждения Эддингтона, Джинса, Милна, Эйнштейна и др. о конечности мира, призывающих «научно» обосновать библейский миф» (С. 94). Таким образом, в «мракобесы» попали наиболее выдающиеся ученые XX века. Но уже через несколько лет пришлось постепенно менять позиции. Правда, делались попытки найти какое-нибудь иное объяснение «красному смещению» (См.: Мелюхин С. Т. Проблема конечного и бесконечного. М., 1958. С. 195). Но безуспешно. Оно становилось понятным только в свете принципа Допплера. Когда это стало ясным, начали очень осторожно и с оговорками принимать теорию расширения. Ей старались придать такую форму, которая не противоречила бы аксиоме диамата. Стали утверждать, что расширяется не Вселенная, а некая Метагалактика, что за ее пределами, то есть за пределами Вселенной, может быть другая Вселенная, которая не расширяется (Всехсвятский С., Казютинский В. Рождение миров. М., 1961. С. 144). В конце концов эта теория прочно вошла как в научную, так и в популярную литературу. Академик Амбарцумян в одном своем выступлении говорил: «Удаление галактик друг от друга, расширение Метагалактики, является интереснейшим фактом, который должен найти свое объяснение. Одно время было очень много шума, особенно за границей, по поводу расширения системы галактик. В этом пытались увидеть что-то необычное (!). И, как правило, все сводили к Богу. Действительно, явление расширения Метагалактики — это один из многих очень глубоких и трудных вопросов, относящихся к тому, как устроена реальная Вселенная». (Амбарцумян В. А. Мир далеких галактик. — «Наука и жизнь». 1963, № 3. С. 86).

Теперь уже больше не пытаются дать иное истолкование «красному смещению». Советские астрономы признали допустимость теории расширяющейся Вселенной. Однако, чтобы спасти старую аксиому, продолжают называть Вселенную Метагалакти-

кой и строить фантастические предположения о какой-то другой Вселенной за пределами нашей. Против этого предположения ничего возразить нельзя, так как оно основано не на данных науки, а на чисто догматических предпосылках.

Впрочем, могут сказать, что и религия исходит из ряда догматических принципов. Но при этом забывают, что в этом случае источник догмата ясен. Когда библейский пророк учит о Едином Боге, он опирается на духовное постижение, на Откровение. Материализм же, который отрицает Откровение, ставит свои догматы в положение крайне сомнительное. Они повисают в воздухе и скорее являясь тормозом для естествознания, чем стимулом к его развитию.

* * *

В заключение остается указать на утверждение материалистов, что сотворение мира невозможно, даже если и признать целиком теорию расширяющейся Вселенной. Так, известный астрофизик И. Шкловский пишет: «Если вывод о том, что 12 миллиардов лет назад в с я (Разрядка моя. — А. М.) Вселенная представляла собой сверхплотную ядерную каплю, является правильным (а это, по-видимому, так), всякие рассуждения о «начале» и тем более «сотворении» мира являются ненаучными... Излишне подчеркивать, что в условиях такой Вселенной — сверхплотной капли — никакая жизнь невозможна» (*Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум. М., 1965. С. 75*).

Автор совершенно прав, когда говорит, что тайна творения не может быть освещена с позиций науки. Здесь ее методы неприложимы. Но ссылка на «невозможность жизни» как на аргумент против творения — явно несостоятельна и даже нелепа. Уж не думает ли Шкловский, что для сверхприродной творческой Силы нужны какие-то особые физические усилия? Если природа перватома такова, что в нем невозможна биологическая жизнь, то какое отношение это может иметь к духовному плану бытия?

5. К ВОПРОСУ О МИРОСОЗЕРЦАНИИ ЧАРЛЗА ДАРВИНА

Роль дарвинизма в умственной борьбе истекших ста лет весьма существенна. Мы уже говорили о том, как соотносятся между собой учения о творении и эволюции (Гл. V). Ниже будет рассмотрен вопрос о мирозозерцании самого Дарвина. Одни считают его верующим, другие — атеистом. Кто же прав?

Материалы, которыми мы располагаем, мало удовлетворяют в качестве «психологического документа». Английская сдержанность и особенности личного свойства помешали Дарвину оставить после себя свидетельства о своей внутренней сокровенной жизни. Однако в «Автобиографии», сочинениях, письмах и записных книжках есть достаточный материал, чтобы составить представление о некоторых факторах, которые определили мирозозернение Дарвина.

* * *

Чарлз Роберт Дарвин (1809—1882) родился в состоятельной английской семье в Шрусбери. Мать его умерла, когда мальчику было 8 лет, и невозможно судить, в какой степени она оказала влияние на его развитие.

Отец Дарвина был врачом. Человек незаурядный и проницательный, он пользовался среди своих пациентов большим авторитетом, «словно какой-нибудь духовник»: давал советы, успокаивал, устраивал семейные дела. Многие, в том числе и сам Дарвин, утверждали, что он обладал способностью угадывания мыслей. При всем этом он был атеист и масон*.

* Масонство — международный союз, зародившийся среди деистов в XVII в. Ставит своей целью объединение людей независимо от сословия, нации и убеждений. Возник как своего рода соперник Церкви.

Дарвин буквально благоговел перед отцом, но в интеллектуальном отношении почти ничего не получил от него. Отец, вероятно, не стремился — по крайней мере, вначале — прививать сыну свои взгляды. Характерно, что впоследствии Дарвин, размышляя о посмертном воздаянии, особенно огорчился при мысли об участии отца и брата (тоже неверующего).

Сразу же после смерти матери Чарлза отдали в школу Батлера, где он проводил большую часть времени. По собственным словам, в детстве Дарвин отличался живой фантазией, наивной непосредственностью и отзывчивостью. В обществе сверстников он чувствовал себя хорошо. «Среди товарищей по школе, — вспоминает он, — у меня было много друзей, которых я горячо любил, и я думаю, что мои привязанности были тогда очень сильными» (Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера: (Автобиография) / Пер. с англ. М., 1957. С. 61; далее: Автобиография). В свою очередь, Чарлз располагал к себе людей и внушал симпатию.

В те годы любимыми его писателями были Вальтер Скотт, Байрон, Мильтон, Шекспир. Сельские пейзажи, равно как и оды Горация, приводили его в неописуемый восторг. Он обладал плохим слухом, однако мог наслаждаться и музыкой.

Довольно рано проявилась у Дарвина любовь к коллекционированию и наблюдению над природой. Примечательно, что вначале он считал возможным собирать только мертвых насекомых, не решаясь кого бы то ни было лишать жизни. Он был очень чуток к страданиям животных.

Этому периоду жизни соответствовала детская чистая вера. Дарвин вспоминает, что, опаздывая в школу, он всегда бежал и горячо молился о том, чтобы успеть вовремя (Автобиография. С. 45).

К сожалению, школа не могла развить тех положительных задатков, которые имел Дарвин. Преподавание было старомодным, «стереотипным и бессмысленным», как отмечал впоследствии сам ученый. Всякое занятие естественными науками порицалось, а скучное изучение мертвых языков не вырабатывало ничего, кроме отвращения к ним. Разумеется, и в плане религиозном школа дала очень мало, как это часто бывало в учебных заведениях такого типа.

С 1825 года Дарвин начал проходить курс медицинских наук в Эдинбурге, но вскоре почувствовал, что не имеет призвания к профессии отца. Операции приводили его в ужас, так же как и модные тогда кровопускания. Он все больше тяготел к уединенным прогулкам, спорту и охоте.

Когда Дарвину пошел 16-й год, собственного мирозерцания у него еще не сложилось, хотя многие люди в этом возрасте как бы заново открывают и осмысливают то, о чем узнали от родных и учителей. Вещи, которые раньше принимались на веру как отвлеченная теория, становятся реальностью через живой личны

опыт. Этот перелом охватывает огромный круг вопросов, и особенно важен он для веры.

По всей вероятности, в юношеском возрасте у Дарвина не произошло открытия веры для себя.

В силу «бессознательного» и «доверчивого» подхода к общепринятой религии Дарвин долгое время не касался анализа мировоззренческих вопросов. Впервые он задумался над ними после двухлетнего пребывания в Эдинбурге. Отец, убедившись, что врач из него не выйдет, и опасаясь, что юноша превратится в бездельника, предложил сыну избрать карьеру священника. Будучи неверующим, он тем не менее полагал, что это даст Чарлзу прочное положение в обществе. «Я попросил, — вспоминает Дарвин, — дать мне некоторое время на размышление, потому что на основании тех немногих сведений и мыслей, которые были у меня на этот счет, я не мог без колебаний заявить, что верю во все догматы англиканской церкви; впрочем, с другой стороны, мысль стать сельским священником нравилась мне. Я старательно прочитал поэтому книгу Пирсона «О вероучении» и несколько других богословских книг, а так как у меня не было в то время ни малейшего сомнения в полной и буквальной истинности каждого слова Библии, то я очень скоро убедил себя в том, что наше вероучение необходимо считать полностью приемлемым. Меня, однако, поражало, насколько нелогично говорить, что я верю в то, чего я не могу понять и что фактически не поддается пониманию. Я бы мог с полной правдивостью сказать, что у меня не было никакого желания оспаривать ту или иную догму, но никогда я не был таким дураком, чтобы чувствовать или говорить: «Credo quia incredibile»*. (Автобиография. С. 73).

Эти очень характерные признания дают нам ключ к вопросу о религиозности Дарвина в студенческие годы. Из них следует, что и в это время христианство оставалось для него абстрактной доктриной.

Правда, несколько лет спустя во время своего путешествия на «Бигле» при виде девственного тропического леса он испытал мистическое чувство Бога. (Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль»/ Пер. с англ. М., С. 525). Но это было лишь смутное чувство, которое не получило развития.

В 1828 году Дарвин поступил в Кембриджский университет, чтобы по окончании его стать священником. В университете его биологические занятия продолжались и знания увеличивались. Этому способствовало влияние пастора Генсло — страстного ботаника. Генсло обладал обширными сведениями и был неутомимым наблюдателем. Он отличался истинным благочестием и приводил всех знавших его в восхищение своей отзывчивостью, добротой и честностью. Пастор так подружился с молодым Дарвином, что последнего вскоре стали называть: «Тот, кто гуляет с

* Верую, потому что — невероятно.

Генсло». Другим человеком, имевшим на Дарвина влияние, был пастор Седжвик — профессор геологии. Оба священника во многом способствовали углублению в юноше интереса к научным исследованиям, но, по-видимому, проглядели пробелы в его духовном развитии.

В январе 1831 года Дарвин сдал выпускные экзамены и имел право получить приход. Но в августе ему предлагают принять участие в кругосветном плавании на «Бигле». Он дает согласие, и таким образом вопрос о пасторской работе «умер сам собой».

Экспедиция, длившаяся пять лет, стала для Дарвина большой школой знаний и опыта. Непроходимые дебри, дикари-людоеды, необыкновенные животные и растения, смертельные опасности, встречи с людьми многих стран — все это в избытке заполняло годы путешествия. Именно тогда Дарвин «открыл» для себя эволюцию. Он и раньше слышал об этой теории (к тому времени достаточно известной), но она была для него не более понятна, чем догматы англиканского исповедания. Но теперь целый ряд убедительных фактов (ископаемые Америки, фауна Галапагосских островов, наблюдения, подтвердившие геологическую теорию Лайеля) сделали для него эволюцию очевидной.

Сопоставляя религиозную догму, как он усвоил ее из книг, с научными данными, Дарвин утратил веру в Откровение. В результате он счел возможным определить свое кредо как теизм, или, точнее, деизм*. Наступил второй период в истории его мирозерцания.

* * *

После возвращения Чарлза в Англию отец заметил ухудшение его здоровья (тяжелая астенция угнетала Дарвина до конца дней); поэтому он настоял на том, чтобы сын отказался от какой-либо постоянной службы.

Предоставленное ему свободное время Дарвин целиком отдал обобщению научных фактов, собранных в экспедиции и почерпнутых в литературе. Он занялся проблемами зоологии и вскоре вплотную подошел к загадке изменчивости живых существ.

Задумывался он и над религиозными вопросами. Буквальное понимание Библии, которое было тогда почти единственным, в конце концов заставило его полностью разувериться в Ветхом Завете. Что же касается Евангелий, то достоверность их вызывала у него большие сомнения. «Но я отнюдь не был склонен отказываться от своей веры, — писал он в 1876 году, — я убежден в этом, ибо хорошо помню, как я все снова и снова возвращался к фантастическим мечтам об открытии в Помпеях или где-нибудь в другом месте старинной переписки между какими-нибудь вы-

* То есть понятие о Боге как о неведомой Первопричине, Которая, создав мир, не оказывает на него никакого воздействия.

дающимися римлянами или рукописей, которые самым поразительным образом подтвердили бы все, что сказано в Евангелии. Но даже и при полной свободе, которую я предоставил своему воображению, мне становилось все труднее и труднее придумать такое доказательство, которое в состоянии было бы убедить меня» (Автобиография. С. 99). Ученый искал для веры таких же осязаемых аргументов, какие легли в основу его биологических гипотез. На склоне лет Дарвина Э. Эвелин спросил его, почему он отошел от религиозного учения. «Потому, что я не нашел доказательств в его пользу», — ответил он.

В 1839 году Дарвин женился, а через три года навсегда переселился в имение Даун. К этому времени у него уже был сделан набросок собственной эволюционной теории. Кроме наблюдений, она была в большой степени обязана работам английского пастора и экономиста Мальтуса, который считал, что на Земле рождается больше людей, чем планета способна прокормить.

Обладея осторожным методическим мышлением, Дарвин долго не решался публиковать свои выводы. Однако, получив от Алфреда Уоллеса статью, где тот излагал идею отбора, к которой пришел независимо от своего коллеги, Дарвин понял, что время настало.

24 ноября 1859 года в лондонских магазинах появилась его книга «Происхождение видов».

Когда Дарвин сформулировал и обосновал свою теорию отбора, выдвинув его в качестве главного фактора эволюции, он предвидел, что ее расценят как безбожную. Ее острие было направлено против популярного тогда креационизма. Согласно этому взгляду следовало считать, что Творец непосредственно «смонтировал» и хоботок мухи, и глаз стрекозы. Часто именно на таком представлении строили телеологическое* доказательство бытия Божия.

Для Дарвина, который изучал это доказательство по книге У. Пэйли «A View of the Evidence of Christianity», после исследования фактов стала неприемлема теория непосредственного творения. «Мы уже не можем, — пишет он, — более утверждать, что, например, превосходно устроенный замок какого-нибудь двухстворчатого моллюска должен быть создан неким разумным Существом, подобно тому, как дверной замок создан человеком» (Автобиография. С. 100). Однако, разумеется, это не было для Дарвина причиной отрицать Творца вообще. Хотя бы и теоретически, но он признавал необходимость разумной Первопричины мира.

В этом Дарвин следовал своему учителю, геологу Чарлзу Лайелю, который считал вполне соединимыми эволюционную теорию и модифицированный креационизм. Вскоре после выхода «Происхождения видов» Лайель писал Дарвину: «Я думаю, что старое слово «сотворение» необходимо почти так же, как и прежде, но оно,

* От греч. «телос» — цель.

конечно, принимает уже н о в ы й в и д (Разрядка моя. — А. М.), если принять взгляды Ламарка, улучшенные Вами» (*Lyell Ch. Life, Letters and Journals. V. II. London, 1881. P. 364*).

«Трудно, — писал сам Дарвин, — и даже невозможно представить себе эту необъятную и чудесную Вселенную, включая сюда и человека с его способностью заглядывать далеко в прошлое и будущее, как результат слепого случая или необходимости. Размышляя таким образом, я чувствую себя вынужденным обратиться к Первопричине, которая обладает интеллектом, в какой-то степени аналогичным разуму человека» (Автобиография. С. 104).

Свое «Происхождение видов» Дарвин кончает словами: «Есть величие в этом воззрении на жизнь с ее различными силами, изначально вложенными Творцом в одну или незначительное число форм; и между тем как наша планета продолжает описывать в пространстве свой путь согласно неизменным законам тяготения, из такого простого начала возникли и продолжают возникать неслетные формы, изумительно совершенные и прекрасные» (*Дарвин Ч. Происхождение видов. М., 1935. С. 591*).

Но чем был этот Творец для Дарвина? Бессодержательным понятием, гипотезой, которая ни в коем случае не может быть названа религией. Бог не был р е а л ь н ы м для него. В результате ученый все чаще стал склоняться к мысли, что «тайна начала всех вещей неразрешима для нас» (Автобиография. С. 105). Он говорил так, как чувствовал, а он чувствовал, что тайна Бога закрыта для него. Правда, он пытался проложить путь к ней через спекулятивное мышление и «здравый смысл», но это была попытка с негодными средствами. «Я навеки застрял в болоте, без надежды выбраться из него», — писал он Грею.

* * *

В последний период жизни (1860—1882) Дарвин считал себя уже агностиком, то есть человеком, для которого вечные вопросы остаются открытыми.

Главная причина его перехода на эти позиции крылась не столько в умственных сомнениях (которые были у него и раньше, когда он называл себя теистом), сколько в общем душевном состоянии. Сам ученый с присущей ему добросовестностью описал его как некое эмоциональное очерствение.

«До тридцатилетнего возраста или даже позднее мне доставляла большое удовольствие всякого рода поэзия... Я находил большое наслаждение в живописи и еще больше — в музыке. Но вот уже много лет, как я не могу заставить себя прочитать ни одной стихотворной строки; недавно я пробовал читать Шекспира, но он показался мне невероятно, до отвращения скучным. Я потерял также вкус к живописи и музыке... Эта странная, достойная сожаления утрата высших эстетических вкусов тем более поразительна, что книги по истории, биографии, путешествия и статьи по

разным вопросам по-прежнему продолжают интересовать меня. Кажется, что мой ум стал какой-то машиной, которая перемалывает большие собрания фактов в общие законы... Утрата этих вкусов равносильна утрате счастья» (Автобиография. С. 147).

Естественно, что подобное состояние духа не оставляло места для каких бы то ни было религиозных переживаний. «В своем «Дневнике», — говорит Дарвин, — я писал, что «невозможно дать сколько-нибудь точное представление о тех возвышенных чувствах изумления, восхищения и благоговения, которые наполняют и возвышают душу», когда находишься в самом центре грандиозного бразильского леса. Хорошо помню свое убеждение в том, что в человеке имеется нечто большее, чем одно только дыхание его тела. Но теперь даже самые величественные пейзажи не могли бы возбуждать во мне подобных убеждений и чувств» (Там же. С. 103). «Понемногу закрадывалось в мою душу неверие, и в конце концов я стал совершенно неверующим» (Там же. С. 99).

Тем не менее в письме к Фордайсу он утверждает: «В самые крайние моменты колебаний я никогда не был атеистом (Разряда моя. — А. М.) в том смысле, чтобы отрицать существование Бога».

6. БИОЛОГИЧЕСКИЙ ПРЕДОК ЧЕЛОВЕКА

В свое время Эрнст Геккель — энергичный пропагандист дарвинизма — построил схему эволюции человека, состоящую из 22 стадий. Но постепенно стало выясняться, что почти ни одна из них не соответствует действительности. Между тем с конца прошлого века антропология вышла из сферы произвольных гаданий и приступила к активным поискам ископаемого предка человека. Особенно заманчивым было найти так называемое «недостающее звено», которое связывало бы человека и обезьяну.

На первых порах раскопки, казалось, принесли то, чего от них ожидали. В 1892 году на о. Ява Э. Дюбуа нашел кости существа, которое окрестили «обезьяночеловек прямо стоящий» — *Pitcantropus Erektus* (См. статью Э. Дюбуа о находке питекантропа в сб. «Эволюция человека». М., 1924). В 1911 году в Англии обнаружили обломки черепа и челюсти с явно обезьяньими чертами. Их объявили принадлежащими «Человеку зари», э о а н т р о п у. В 1924 году в Африке Р. Дарт открыл череп обезьяны с чертами, сближающими ее с человеком. Ее называли «южной обезьяной», австралопитеком (Dart R. A. *Australopithecus africanus*. The Man Ape of South Africa. — Nature. Februari, 7. P. 191). И наконец, в 1927 году в Китае, близ Пекина, были найдены череп и кости очень похожего на питекантропа существа, названного с и н а н т р о п о м (*Teilhard de Chardin P. La découverte du Sinantropé*. — Etudes. 5 июля 1937. См. также: Рукан У., Шенлон Л. Пекинский человек. — «В мире науки». 1983. № 8). Кроме того, уже и раньше в Европе находили окаменевшие кости существ, очень близких к человеку. Они получили название «первобытных людей», или н е а н д е р т а л ь ц е в, по имени местечка, в котором останки этого существа были впервые обнаружены (См. сб.: Ископаемые гоминиды и происхождение человека. М., 1966).

Эти находки, а также ряд других дали возможность сторонникам медленной эволюции воссоздать «путь от обезьяны к чело-

веку». И действительно, схема, основанная на указанных находках, привлекает своей простотой и убедительностью. Согласно этой схеме от древней обезьяны развитие постепенно идет к австралопитеку, от него — к питекантропу и синантропу, а от них линия тянется к эоантропу и неандертальцу — предкам человека современного типа. Однако постепенно эта схема стала вызывать серьезные сомнения и вопрос о предке человека оказался неизмеримо сложнее, чем думали прежде.

Эоантроп уже давно внушал сомнение в своей древности и, наконец, выпал из нашей родословной при самых неожиданных обстоятельствах. Как обнаружилось, он просто оказался подделкой, сфабрикованной из костей человека и шимпанзе. Таким образом, ученый мир в течение 40 лет был жертвой преднамеренного обмана (см.: *Ларичев В. И.* Сад Эдема. М., 1981, С. 81 сл.).

Далее: новые находки австралопитеков (парантроп, плезиантроп и др.) показали, что это были обезьяны, в большом количестве населявшие Африку, но «человеческие» черты их явно преувеличивались. Дело в том, что первая находка принадлежала детенышу. А как известно, детеныши человекообразных обезьян имеют черты, сближающие их с человеком. Эта особенность свидетельствует о том, что предки обезьян были более «человекообразными». Современные антропоиды ушли далеко от основного ствола развития человека. У них появились большие челюсти, мощные клыки и даже гребень на черепе, который укреплял у них, как у хищников, жевательные мышцы. Когда обнаружили черепа взрослых австралопитеков — оказалось, что хотя у них еще не развились клыки, как у современных горилл, но они обладали мощными челюстями, не уступающими челюстям гориллы и орангутанга. Череп же детеныша, найденный в 1924 году, являлся таким же свидетелем о более «человечных» предках, как и черепа детенышей современных антропоидов.

«Многочисленные возражения морфологического, зоогеографического, геологического и общебиологического порядка, — пишет советский антрополог Якимов, — не позволяют признать в южноафриканских австралопитеках прямых предков человека, которые при дальнейшем своем развитии дали начало ранним формам гоминид» (*Якимов В. П.* Ранние стадии антропогенеза. — В сб.: Труды института этнографии. Т. XVI. 1951. С. 33).

В 1960 году весь мир облетело сенсационное заявление антрополога Луиса Лики о том, что он обнаружил предка человека. В Восточной Африке, в ущелье Олдвая, Лики нашел фрагменты костей примата, который был назван им зинджантропом. Однако скоро было установлено, что зинджантроп — не что иное, как одна из форм австралопитековой обезьяны, близкой к горилле (*Kraus B. S.* The Basis of Human Evolution. 1964. P. 240). Вскоре Лики сделал еще одно открытие. Он нашел кости существа более прогрессивной формы, названного им пре-зинджантропом, или Номо

Habilis. В некоторых отношениях пре-зинджантроп оказался примитивнее австралопитеков. Это дало повод Луису Лики считать его членом прямой родословной человека, тем более что первая датировка указала, что этой находке более полутора миллионов лет (Лики Л. На 1 750 000 лет в прошлое человека. — В сб.: Наука и человечество. М., 1963. С. 85). До сих пор находка и ее возраст являются объектом оживленной дискуссии. И пока еще нет окончательных доказательств — мог ли пре-зинджантроп быть нашим прямым предком (См.: Решетов Ю. Г. Природа Земли и происхождение человека. М., 1966. С. 213 сл.).

Большой интерес вызвали в последнее время находки сына Луиса Лики, Роберта Лики. На берегу озера Рудольф в Африке он обнаружил кости человекообразных существ, время жизни которых ученый отнес ко второму миллиону лет до нашего времени (См.: Leakey R. E. Further Evidence of Lower Pleistocene Hominids from East Rudolf, North Kenya. — Nature. V. 231. 1971; Возникновение человеческого общества. Палеолит Африки. М., 1977. С. 24 сл.; Иди М. Недостающее звено/Пер. с англ. М., 1977. С. 67 сл.; Hours F. Dieu créa l'hommeà Son image. — «Le monde de la Bible». 1979. WS. P. 42—48).

Но самой сенсационной оказалась находка Дональда Джохансона в Хадере (Эфиопия). Там в 1974 году был найден почти полный скелет женской особи, близкой по типу к австралопитекам. «Люси» (как окрестил это существо Джохансон) имела вертикальную походку, отличалась довольно стройным телосложением при росте около метра, но череп ее носил вполне обезьяньи черты. Ученые датировали находку в 3—3,5 миллиона лет. Вполне вероятно, что «Люси» дает нам представление о тех биологических формах, которые дали начало роду Номо (См.: Джохансон Д., Иди М. Люси. Исток рода человеческого. М., 1984).

Что касается настоящего человека, то до самого последнего времени считалось, что его древность не превышает 50—40 тысяч лет. Однако недавние исследования французского физика А. Виллада (1988) помогли установить, что возраст древнейших находок Номо Sapiens достигает 100—130 тысяч лет. Большинство из них обнаружено в Восточной Африке. Исключение составляет череп из пещеры Джебель Кафзех близ Назарета, города, хорошо известного по библейской истории.

Биомолекулярный анализ представителей различных современных рас Старого Света, проведенный учеными США и Японии, показал, что все эти расы происходят от единого генетического корня и скорее всего — из Африки.

Ближайшим родственником Номо Sapiens среди ныне известных ископаемых форм является неандерталец. Этот вид был распространен чрезвычайно широко в Европе, Азии и Африке. Изучение неандертальцев вскрыло одну их замечательную особенность. Ранние формы неандертальцев, которые предшествовали по времени классическим, оказались морфологически ближе к Номо

Sapiens (Kraus V. Op. cit. P. 243). К таким ранним формам относятся черепа, найденные в Штейнгейме, Сванскомбе и Фонтешеве (См.: Герасимов М. Люди каменного века. М., 1964, С. 47 сл.). Эти формы условно названы «пресапиентными», то есть предшествующими настоящему человеку. Классические же неандертальцы, по общему мнению антропологов, не могли быть нашими предками. Это вид весьма специализированный, остановившийся в своем развитии, и, в отличие от «пресапиенсов», во многом примыкает скорее к низшим обезьянам, несмотря на свой «человеческий» облик. Исследования мозговых полостей неандертальских черепов показали, что у этих существ были слабо развиты лобные области, которые имеют прямое отношение к контролю над эмоциями. «Поражение орбитальных отделов лобной области у человека может привести к резким изменениям его характера, к нарушению социальной структуры личности, к проявлениям безудержной ярости и т. п.» (Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. М., 1977. С. 197). Следовательно, психология неандертальца характеризовалась необузданной агрессивностью, а его интеллект был существенно ниже человеческого.

Тем не менее у каких-то групп неандертальцев существовало зачаточное искусство (См. сообщение А. Черныша об этом открытии в кн.: У истоков творчества. Новосибирск, 1979), поэтому некоторые исследователи склонны считать неандертальцев не предшественниками человека, а одной из примитивных человеческих рас.

Таким образом, обилие находок не уяснило картину, а скорее усложнило. До сих пор еще неизвестен тот вид, который мог бы быть признан прямым предком человека. Находки в основном говорят о существах, которые представляли боковые ветви развития, зашедшие в тупик и, возможно, не выдержавшие конкуренции с человеком.

Некоторые ученые полагают, что в малодоступных районах и до сих пор могли сохраниться немногочисленные экземпляры этих «двоюродных» братьев человека, этих плодов неудавшейся попытки очеловечиться. Все сведения о так называемом «снежном человеке» и других подобных существах (в основе своей, по видимому, достоверные) позволяют предполагать, что внешнеюстью и поведением они немногим отличаются от современных антропоидов (См.: Иззард Р. По следам снежного человека. М., 1960; а также ряд статей по этому вопросу в периодической печати).

Возникает вопрос, когда же хронологически наступил Великий Момент и совершился антропогенез? Около 9 миллионов лет назад на Земле появились австралопитеки, около 3 миллионов лет — хабилисы, а позднее — архантропы. Одновременно с архантропами существовали и ранние формы неандертальцев. Расцвет неандертальцев охватывает промежуток между 300 и 40 тысячелетиями до нашего времени.

Считают, что настоящий человек впервые появился около 100 тысяч лет назад. Таким образом, по сравнению с 9 миллионами лет существования близких к человеку животных эра Homo Sapiens кажется ничтожно малой. Это поистине был «внезапный скачок».

Трудности, связанные с решением проблемы о нашем биологическом предке, породили множество гипотез антропогенеза. Достаточно упомянуть теорию Германа Клаача (1922), отрицавшего на основании сравнительно-анатомических данных близкую связь человека с антропоидами и производившего нашу родословную от особого ствола приматов; теорию Ф. Вуд Джонса (1929), считавшего нашим предком третичного долгопята; теорию Генри Осборна, который, как и Клаач, отрицает происхождение человека от обезьяноподобных предков; Франц Вайденрайх (1947) связывает наше генеалогическое древо с особой группой гигантских приматов. По мнению Роберта Брума, «линия человека идет через долгопятов и примитивных неспециализированных антропоидов к неким обезьяноподобным человечкам», которые положили начало семейству гоминид (1947). Последняя теория в настоящее время пользуется наибольшим успехом.

Ряд исследователей, в том числе и советских, полагает, что человек возник из нескольких (по крайней мере, из двух) генетических стволов. Против этой теории полигенизма выдвигаются, однако, серьезные возражения. Большинство современных антропологов стоит поэтому на позициях моногенизма, который рассматривает Homo Sapiens как единый вид, возникший из единого корня (См.: *Рогинский Я. Я.* Проблемы антропогенеза. С. 141 сл.).

* * *

Как относились христиане к теории происхождения человека? Первоначально учение о том, что «человек произошел от обезьяны», многих шокировало. Из-за незаслуженного презрения к обезьянам это казалось чем-то постыдным. Разразилась целая буря (к счастью, непродолжительная). На известном Оксфордском диспуте епископ Уилберфорс иронически спрашивал у защитника дарвинизма Гексли: по какой линии он считает себя потомком обезьяны — по линии бабушки или дедушки? Гексли ответил в тон, что предпочитает происходить от мартышки, чем от человека, который сует нос в то, чего не понимает. Пастор Седжвик, натуралист, учитель Дарвина, подписал свое письмо к нему такими словами: «В прошлом ваш друг, ныне — один из потомков обезьяны». Но скоро страсти стали утихать. Проблема, которую выдвинул уже Уоллес, заставила задуматься над тем — может ли дух человеческий иметь естественное происхождение. Некоторые защитники буквального понимания Библии хотели во что бы то ни стало считать «прах земной» Книги Бытия обязательно глиной.

Но более разумные признали, что, говоря словами А. Толстого, «шматина глины не знатней орангутанга».

Постепенно стали понимать, что произошло недоразумение. «Убеждение, что человек имеет такое же естественное происхождение, как и остальные живые существа, так же не может быть во вред религии, как учение о вращении Земли» (*Клаач Г. Происхождение и развитие человеческого рода. С. 364*).

Эту мысль выразил публично Эрих Васман, известный австрийский зоолог, которому принадлежат сотни научных трудов. Еще в 1906 году он прочел цикл лекций о происхождении человека, привлечших большое внимание христианской интеллигенции. В них он показал, что библейское учение не исключает эволюционного происхождения человеческого тела (*Васман Э. Христианство и теория развития. Пг., 1917. С. 24*). Точку зрения Васмана стали вскоре разделять многие ученые, в том числе и далекие от христианства. Так, неодарвинист Август Вейсман утверждал, что религия в этих вопросах не может противоречить науке.

В результате проблемой палеоантропологии стали заниматься многие христианские ученые. Среди них первое место занимают Анри Брейль, Гуго Обермайер и Пьер Тейяр де Шарден. Церковная точка зрения на этот вопрос нашла свое отражение в энциклике папы Пия XII «*Humani generis*» — «О человеческом роде», в которой говорится, что Церковь рекомендует изучать эволюционную теорию «в той мере, в какой исследования говорят о происхождении человеческого тела (Разрядка моя. — А. М.) из уже существовавшей живой материи, но придерживаться того, что души непосредственно созданы Богом». (Об этой энциклике см.: «*Antonianum*», январь — апрель 1958.)

7. КИБЕРНЕТИКА И РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Кибернетика — одна из самых молодых наук, но в то же время она успела занять важное место среди других отраслей знания. Не только техника, но и биология, и психология, и другие науки прибегают теперь к ее методам и принципам. Она оказалась необходимой и в исследованиях филолога, и в работе экономиста.

Общеизвестно, что материализм принял ее появление в штыки. У всех еще в памяти то время, когда ее называли «лженаукой», которая порождена современным империализмом и обречена на гибель еще до гибели империализма. Теперь произошел поворот на сто восемьдесят градусов. Тот самый журнал «Наука и жизнь», который публиковал статьи, объявлявшие кибернетику «империалистическими измышлениями», напечатал теперь серию очерков под общим названием «Кибернетика — антирелигия». В них авторы силятся доказать, что новая наука — это триумф материализма и орудие для сокрушения религии (статьи эти вышли впоследствии отдельной книгой).

Такая перемена курса не случайна. Но что так долго пугало атеизм в кибернетике и что он хочет сейчас использовать в своих целях?

Кибернетика затрагивает одну из важных философских проблем естествознания: вопрос о целесообразных структурах, целесообразных регуляциях и реакциях. Характеризуя живую и неживую систему, она прибегает к понятию и н ф о р м а ц и я, которая в свете кибернетики оказывается одним из существенных факторов в мироздании.

Информация отличается и от материи, и от энергии (*Винер Н.* Кибернетика и общество. М., 1958. С. 166). Все попытки дать ей точное определение остались пока безуспешными. Ясно, по крайней мере, одно: «Информация — это не вещь» (*Эшби У.*

Введение в кибернетику. М., 1958. С. 126). Она противостоит случайности, хаосу, беспорядку, мере которых в физике называют **энтропией**.

«Как энтропия есть мера дезорганизации, — пишет Н. Винер, — так и передаваемая рядом сигналов информация является мерой организации» (Винер Н. Кибернетика и общество. С. 34).

Можно сказать, что информационные коды в сложных структурах природы есть именно то, что поражает человека, обнаруживающего во Вселенной закономерности и разумность. Информация — это, если можно так выразиться, рациональная программа, заложенная в природу.

Человек пришел к идее информации после того, как оказался перед лицом систем, искусственно созданных им самим, в которые был заложен рациональный принцип организации. Не следует, однако, забывать, что «машина, построенная человеком, ничего не может сделать без него. Она остается в точности тем, чем человек захотел, чтобы она была: чудесным орудием, но все-таки орудием. В ней полностью отсутствует мысль, а есть только отражение мысли ее творца» (Косса П. Кибернетика. М., 1958. С. 117). Это вынуждены признать и атеисты. Так, один из них пишет: «Как бы ни была длинна цепь, связывающая человека с машиной, в том числе самой «умной», в начале этой цепи стоит человек» (Шалютин С. Кибернетика и религия. М., 1964. С. 62).

Таким образом, разум человека как бы материализуется, пре-творяя свои законы в вещественных конструкциях. А поскольку кибернетические принципы оказались приложимы не только к человеческим творениям, но и к природным процессам, то логически напрашивается вывод: мировые закономерности и эволюция, тайны жизни и мышления есть «объективизация», воплощение высшей Мысли, возвышающейся над природой. Как в начале цепи искусственных систем стоит разум человека, так и в начале цепи «естественных систем» должен стоять вселенский творческий Разум.

Чтобы охарактеризовать роль информации в общей системе природы, кибернетика прибегает к вероятностным категориям. «Понятие вероятности является важнейшим понятием кибернетики. Отсюда кибернетику называют статистической наукой, так как ее основные закономерности связаны со случайными вероятностными процессами» (Ахлибинский Б. В. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. Л., 1963, с. 22).

Наряду с упорядоченностью, природе свойственна тенденция к дезорганизации, к росту энтропии. Более ста лет назад благодаря исследованиям ряда выдающихся физиков (Карно, Клаузиуса и др.) был установлен **второй закон термодинамики**. Согласно этому закону бесчисленные обратимые процессы, сопровождающие превращения энергии, приводят к тому, что она в конце концов оказывается неспособной к дальнейшим превращениям, становится «омертвелой». В 1877 году Людвиг Больцман показал,

что возрастание энтропии есть нечто свойственное физическим телам и означает переход к более вероятному состоянию. Хаос более вероятен, чем организованность, путь к выравниванию энергетической интенсивности, к «омертвлению» энергии есть путь к наиболее вероятному состоянию природы.

«Термодинамическая энтропия есть мера недостатка информации» (*Бриллюэн Л.* Наука и теория информации. М., 1960, с. 11). А если так, то мера уменьшения энтропии тесно связана с возрастанием информации. Мера уменьшения энтропии получила название негэнтропии. Это понятие выражает степень организованности, порядка, определенности, а содержанием его является информация. При этом пропорционально возрастанию негэнтропии уменьшается и вероятность системы.

Американский физик, лауреат Нобелевской премии Юджин Вингер рядом вычислений показал, что природа самовоспроизводящихся систем (организмов) есть настоящее «чудо», что с «точки зрения известных законов физики существование структур такой природы крайне невероятно» (*Вингер Ю.* Этюды о симметрии/Пер. с англ. М., 1971. С. 160).

Сложные приспособления и целесообразные реакции живых организмов находятся как бы на другом полюсе по сравнению с основной тенденцией физических систем. «Факторы чистой случайности заменены в эволюции факторами активного программирования и борьбы за выдерживание этой программы» (*Тринчер К. С.* Биология и информация. М., 1965. С. 12). В живых системах мы видим осуществление тенденции, противостоящей возрастанию энтропии. Она есть принцип и источник развития. Смерть, разрушение организма — это торжество хаоса, но, благодаря размножению, биологические системы преодолевают его и продолжают свое победоносное шествие. «Организм, — говорит Э. Шредингер, — питается отрицательной энтропией».

Таким образом, эволюция — это движение от хаоса к порядку, от бессодержательного — к информационному, от наиболее вероятного — ко все менее и менее вероятному. «Жизнь стремится двигаться наперекор остальной части Вселенной» (*Косса П.* Кибернетика. С. 99). Космическая созидательная роль жизни, которая оказывается способной существовать и развиваться вопреки «жестким» законам мертвой материи, делает структуру ее носителей чем-то особым и исключительным. Здесь проходит водораздел живого и неживого.

Но, кроме жизни, мы видим во Вселенной еще одно явление, которое можно было бы назвать конденсатором информации: человеческое мышление и сознание. Оно еще больше отличается от биологических процессов, чем жизнь — от процессов чисто физических. Работа центральной нервной системы относится к разряду биологических явлений. Мозг расходует энергию и выделяет ее. Но само мышление, само сознание не питается никакими запасами материальной энергии. И тем не менее оно оказывается

способным познать мир и управлять им. Сознание — это после жизни следующая и высшая на Земле ступень совершенства, на которой побеждается энтропийная смерть. «Размышление и работа мозга, — говорит Бриллюэн, — происходит в направлении, противоположном тому, в котором действуют обычные физические законы» (Успехи физических наук. Т. 77. В. 2. 1962). Информация, которая может быть заложена в машины, по самой «формалистической» природе своей не способна быть точным эквивалентом мышления как такового. Мышление человека эвристично, оно часто оперирует интуитивными категориями, приближениями, аналогиями, то есть выходит за пределы формальной логики. А именно такое мышление недоступно для машин.

Аналогия между машиной и мозгом неудовлетворительна хотя бы уже потому, что мы еще бесконечно далеки от полного знания структуры самого мозга, этого грандиозного переплетения миллиардов тончайших устройств. «Инженеры знают до мельчайших подробностей, как устроена та или иная машина; нейрофизиологи могут лишь догадываться, как соединяются клетки того или иного нервного образования» (Косса П. Кибернетика. С. 32).

Хотя многие ученые поддаются соблазну уподобить мозг машине, но тем не менее среди них общепринято мнение, что «в машине не существует ничего такого, что мы называем мышлением» (Ахлибинский Б. В. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. С. 108). Ведь если в машине информация передается при помощи чисто материального кода, то мышление осуществляет эту задачу самостоятельно. «То, что мы, за неимением лучшего, называем восприятием, памятью, воображением, суждением, познанием, мышлением, — все это не состоит из простой связи между факторами, введенными в машину-человека, и эффектами, произведенными ею. Все это, а также и другое, что мы не можем определить, является осознанием этой связи и памятью состояний сознания. Это факт, что связь мыслей становится мысленной связью» (Косса П. Кибернетика. С. 118). Пусть машины и превосходят человека в скорости операций, но это нисколько не доказывает их качественного равенства с мышлением и тем более их превосходства. «Что бы ни делала машина, — говорил Эйнштейн, — она будет в состоянии решить какую угодно проблему, но она не сумеет поставить хотя бы одну».

Не убеждает здесь и ссылка на предполагаемые самообновляющиеся и эволюционирующие машины. Оторванные от человека, они рано или поздно должны подпасть под общий для всех неживых тел закон возрастания энтропии и прийти к деградации.

Итак, то, что поддерживает и творит мир, обладает потенциалом отрицательной энтропии, «изливающейся» в него. Чем большее количество информации накапливается в развивающемся мире, тем меньше становится термодинамиче-

ская вероятность его существования. Можно сказать, что разумность, порядок есть творческая основа Вселенной.

Но где искать конечный источник этой мировой разумности? Кибернетика, как наука об управлении, показала, что информация связана с программированием. Человеческий разум программирует машину. А что программирует весь механизм мировой системы? Существует ли этот X ?

Материалисты считают, что вероятность высшего Источника разумности равна нулю. Но, утверждая это, они упускают из виду тот факт, что чем больше отрицательная энтропия в X , тем меньше цифра, выражающая его термодинамическую вероятность.

Если для живой клетки и тем более для мышления такая вероятность очень мала, то для высшего Творческого Начала она с логической необходимостью должна равняться нулю. Уменьшение вероятности означает увеличение творческой мощи источника информации. Там же, где мы имеем вероятность, равную нулю, мы сталкиваемся с чем-то или с Кем-то, обладающим бесконечной полнотой творческого могущества. Итак, утверждение, что вероятность божественной Первопричины равна нулю, значит на языке кибернетики, что Она обладает абсолютной, бесконечной отрицательной энтропией или, что то же самое, — бесконечным количеством информации.

Это определение удивительно совпадает с рассмотренным нами в главе IV понятием об Абсолюте, Который определяется мистиками как положительное Ничто, то есть Начало, вмещающее в себе все и ничем не исчерпывающееся. Здесь мы видим пример того, как пути науки и религии пересекаются на подступах к последней Истине.

* * *

Материалисты предпринимают попытку атаки и с другой стороны. Используя понятия кибернетики, они ставят под сомнение Божество как всемогущее Начало. Рассмотрим, насколько состоятельны эти попытки.

«Действия человека, — читаем мы в одной из антирелигиозных книг, — с точки зрения верующего, в конечном счете определяются божественной волей. В терминах кибернетики это означает, что Бог выступает как управляющая система, а человек — управляемая. Управление, как мы знаем, невозможно без циркуляции потоков информации. Следовательно, между богом и человеком должен существовать, по меньшей мере, один канал связи, по которому божественная воля передается человеку:

Бог → человек.

В «святых писаниях» содержится ряд данных, позволяющих судить о качестве функционирования этого канала и, в частности, о надежности передачи по нему.

Бог есть существо совершенное, всемогущее, а поэтому надо полагать, что избранные им способы передачи информации — наиболее совершенные из всех возможных. Во всяком случае, они должны быть настолько надежны, чтобы божественная воля дошла до человека-исполнителя без искажения. Иными словами, человек всегда должен действовать в соответствии с Божьей волей.

Однако хорошо известно... что люди грешат, т. е. поступают вопреки божественной воле» (*Шалютин С. Кибернетика и религия. С. 26*).

Таков любопытный образчик критики религии с позиций кибернетики. Он свидетельствует о том, к каким крайностям приводит слишком большое сближение между человеком и машиной. Автору, очевидно, кажется, что идеал человека — это самый слаженный и послушный приказаниям робот. Более неподходящей сферы для приложения кибернетики, чем сфера нравственности, трудно найти. Если даже простейший организм уже выходит за рамки одной механической причинности, то тем более это должно относиться к духовному миру человека. Неужели человек отступает от воли Божией только потому, что он недостаточно информирован о ней? Если бы это было так, то грех был бы крайне редким явлением в мире. Атеистический критик знаком с учением о свободе человека, но почему-то даже не пытается дать разъяснение по этому поводу. Он ограничивается указанием на то, что при работе с механизмами человек способен устранять помехи, которые препятствуют потоку информации, и противопоставляет этому библейские предания, где Божественная информация нередко наталкивается на сопротивление человеческой воли.

Что это должно означать? В главе IX мы подчеркнули, что если бы Бог насильственно овладевал волей людей, они превратились бы в механизмы, лишенные человеческого достоинства. Но, так как человек создан по образу и подобию Божию, он должен был найти свое самоопределение не в силу слепой запрограммированности, а по добровольному избранию. Таким образом, с в о б о д а во взаимодействии с высшей Волей определяет конкретные пути человеческой жизни и истории.

Говорят, что, если существуют помехи в передаче информации, передатчик должен устранить их. Но человек — это «система», которая сама имеет задачу устранения помех. И в то же время процесс этот — не односторонний. Навстречу человеческим исканиям Бога идет поток Божественного Откровения. Взаимодействие этих двух потоков и составляет суть духовной истории, которой посвящен цикл наших книг.

8. ЦИОЛКОВСКИЙ И АТЕИЗМ

14 апреля 1928 года калужская газета «Коммуна» опубликовала интервью со знаменитым калужанином К. Э. Циолковским. Из приведенных там слов ученого, якобы сказанных корреспонденту газеты, можно заключить, что Циолковский был атеистом. Эта версия поддерживается в антирелигиозной литературе и в наши дни (см.: *Сухов А. Д.* Великие русские естествоиспытатели-атеисты. М., 1974. С. 7 сл.). Но поскольку мы уже не раз сталкивались с сомнительными методами атеистической пропаганды (См. приложение 3), то небезынтересно проверить и в данном случае достоверность ее утверждений.

Прежде всего, в глаза бросается загадочный факт: в наш «космический век», когда научное наследие Циолковского положено в основу ракетостроения, когда имя скромного провинциального учителя окружено ореолом славы, — мы до сих пор не имеем полного издания сочинений этого выдающегося ученого. О Циолковском пишут книги, воздвигают ему памятники, а многие его собственные работы, которые выходили крошечными тиражами 40—50 лет назад, остаются неизвестными современному читателю. Создается впечатление, что по каким-то причинам некоторые книги Циолковского оказались «нежелательными»...

Что же это за книги? В собрание сочинений Циолковского 1951—1959 годов вошли исключительно работы по аэродинамике, дирижаблестроению и реактивным двигателям, а за бортом остались философские и этические сочинения ученого. Их с большими купюрами переиздали лишь в 1986 году в Туле с подзаголовком «Научно-фантастическое произведение». Значит, именно в м и р о в о з р е н и и Циолковского атеисты нашли нечто такое, что их не устраивает. Но ведь нам говорят, что он был материалистом, мало того, утверждают, что, «только исходя из материали-

стического мировоззрения, он мог средствами науки укрепить в передовом человечестве дерзкую идею грядущего завоевания вселенной» (Брюханов В. А. Мировоззрение К. Э. Циолковского и его научно-техническое творчество. М., 1959. С. 28). Если это так, то почему его философские работы так старательно замалчивались? Разгадка этого странного факта — в самих этих работах.

В них Циолковский действительно не раз называет себя материалистом, однако далеко не в общепринятом смысле слова. Материализм для него означает лишь признание материальной природы Вселенной и причинной связи между явлениями. «Беспричинности во Вселенной нет», — писал он (Циолковский К. Э. Звездоплавателям. Калуга, 1930. С. 15). Но при этом он не отрицал и другой, невещественной причинности. «Я не только материалист, но и пансихист, признающий чувствительность всей вселенной» (Циолковский К. Э. Монизм Вселенной. Калуга, 1925. С. 7). Ученый считал, что одухотворенность присуща всей природе, каждому атому; он верил в существование разумных нематериальных обитателей космического пространства (Циолковский К. Э. Воля Вселенной. Калуга, 1928). Вселенная же в целом, согласно его учению, восходит к высшей Причине.

«То, что происходит и развивается, — писал он, — ход этого развития — зависит от начальной Причины, вне природы находящейся. Значит, все зависит от Бога». И несколько далее продолжает: «Бог есть причина всех явлений, причина вещества и всех его законов» (Циолковский К. Э. Образование Земли и солнечных систем. 1915. С. 7, 10). Это уж никак не похоже на материализм! Но пойдём дальше. В 1925 году Циолковский выпустил в Калуге специальную брошюру «Причина космоса», в которой он обосновывает свое богопонимание. Ввиду того что книга эта малоизвестна, мы приведем здесь почти целиком ее заключение, опущенное в переиздании 1986 года.

«Причина несоизмерима со своим творением, так как создает вещество и энергию, чего космос не в силах сделать. Для нее ограничено то, что даже для высочайшего человеческого ума безначально и бесконечно.

Космос для нее определенная вещь, одно из множества изделий Причины. Мы про другие ее изделия никогда ничего не узнаем, но они должны быть.

Причина, с человеческой точки зрения, во всех отношениях бесконечна по сравнению со Вселенной, которая, в свою очередь, бесконечна по отношению к любой части космоса: к человеку, Земле, солнечной системе, Млечному Пути, к группе спиральных туманностей, ко всему известному миру.

Вся известная Вселенная — то же, что капля в безбрежном океане. Отсюда видно, что Причина по отношению к человеку и перечисленным частям Вселенной есть бесконечно большое второго порядка.

Причина должна быть всемогуща по отношению к созданным ею предметам, например, к космосу, хотя, по-видимому, не касается его. Но он и сам по себе исправен и умеет жить на благо самому себе. Однако это равновесие теоретически во всякое время может быть нарушено.

Причина создала Вселенную, чтобы доставить атомам ничем не омраченное счастье. Она поэтому добра. Значит, мы не можем ждать от нее ничего худого. Ее доброта, счастье, мудрость и могущество бесконечны по отношению к тем же свойствам космоса.

Какие же практические выводы? Не осталось ли бы все по-прежнему, если бы мы и не рассуждали о свойствах Причины?

ПЕРВЫЙ ВЫВОД. Удовлетворение любознательности и вытекающее отсюда спокойствие.

ВТОРОЙ. Смирение перед Причиною. Оно поможет нам быть благоразумными и заставит нас помнить, что если нам дана нескончаемая радость, то она может быть всегда и отнята, если мы не благоговеем перед Причиной. Это дань ее.

ТРЕТИЙ. Чувство благодарности за некончающееся, всегда возрастающее счастье. Оно придает нам бодрость в нашей бедной земной жизни и заставит нас всегда помнить и любить его Причину. Любовь умиловит ее, потому что Любовь — также ее дань.

ЧЕТВЕРТЫЙ. Мудрость и благодать Причины по отношению к своему изделю позволяет нам думать, что могущество Причины не принесет нам зла и в будущем, например, не прекратит существование Вселенной или не сделает его мучительным.

Причина есть высшая любовь, беспредельное милосердие и разум... Короче: и Причина, и органические существа Вселенной и их разум составляют одну и ту же любовь».

* * *

Как же согласуется подобное исповедание веры со статьей в газете «Коммуна»? Может быть, за эти три года (с 1925-го по 1928-й) Циолковский изменил свои взгляды? Но тогда почему же в 1931 году он писал, что в книге «Причина космоса» выражен «его личный взгляд, которого он никому не навязывает»? (Циолковский К. Атлас дирижабля из волнистой стали. 1931. С. 22). Приходится лишь изумляться мужеству ученого, который в обстановке штурмовой антирелигиозной пропаганды пытался отстаивать свои идеи, пусть порой и в завуалированной форме.

Что же касается интервью в газете, то оно, скорее всего, дошло до нас наполовину искаженным. Лишь начало его, кажется,

подлинно. На вопрос корреспондента, верит ли он в Бога, Циолковский ответил: «Что, прежде всего, понимать под верой в Бога? Темная неразвитая крестьянка Богом считает картинку-икону. Другие под Богом подразумевают бессмертного старца, восседающего на облаках. Третьи считают Богом доброе начало в жизни». Но далее почему-то отсутствует определение самого Циолковского, а идет критика невежества и суеверий.

Здесь интересно провести параллель с высказыванием известного астронома Н. Морозова: «Когда современного умственно развитого человека спрашивают: верит ли он в Бога, то ему приходится отвечать: о каком Боге вы говорите? Если о библейском Боге в виде старика лет примерно восьмидесяти, с седой длинной бородой... сидящего на престоле на верху стеклянного колпака над нашей атмосферой, то, конечно, нет. Но если вы под этим словом подразумеваете единую и основную — по учению современной науки — сущность всех творческих сил вселенной... то как я могу отвергать эту единую и всюду разлитую творческую сущность вселенной, не отвергая этим самым всего себя?.. Вся вселенная полна различных форм творческого сознания, и силы стихийной природы отличаются от наших организовавшихся психических сил только своей одеждой, а не сущностью. Таково научное представление о едином, вечном, вездесущем и все наполняющем творческом начале вселенной, то есть, выражаясь теологическим языком, о Боге-Отце, вечном Творце и Обновителе «неба и земли, всего видимого и невидимого» (*Морозов Н. Эволюционная мораль и эволюционная теология/ Предисловие к книге А. Немоевского «Бог Иисус». Пг., 1920. С. 1 сл.*).

Этот взгляд очень похож на мировоззрение Циолковского и выражен даже в сходных словах. Но Морозов писал свою статью в 1920 году, а к 1928 году высказывать публично подобные мысли становилось все труднее.

В данном случае совершенно безразлично, в каком отношении стояли «эволюционная теология» Морозова или учение Циолковского о «Причине космоса» к христианству. Но, как бы мы ни охарактеризовали их: деизм, пантеизм или иначе, — для атеистов все они в равной мере неприемлемы.

Те из отечественных авторов, которые не могут отрицать идеологических «уклонов» Циолковского, пытаются найти им свое объяснение. При этом ссылаются на трудные обстоятельства жизни Циолковского. «Особо тяжелые моменты подавленности, ощущение бессилия в деле продвижения своих открытий создавали почву для влияния на ученого реакционной идеологии и оживления религиозных идей, внушенных ему воспитанием... Отсюда берут свое начало занятия Циолковского в некоторые периоды его жизни христианским учением, а также ряд уступок религии в его более поздних философских работах» (*Брюханов В. А. Мировоззрение Циолковского. С. 18, 25*).

Само по себе это очень важное признание, но с точки зрения «объяснения» оно удивительно беспомощно. Оказывается, достаточно ученому испытать неудачи, как он тут же становится на сторону религии! Не всякий марксист решится на столь легкомысленное утверждение. Надо быть слишком низкого мнения о силе гения, чтобы ставить его воззрения в роковую зависимость от обстоятельств. Мы знаем религиозных ученых и писателей, которые пожали при жизни плоды своей славы, а также неверующих, живших в бедности и лишенных признания. Так или иначе, но вышеприведенные строки показывают, что Циолковского нелегко причислить к атеистам.

Мы не будем здесь рассматривать мировоззрение ученого в целом. Укажем только на те моменты, которые оказали влияние на формирование его идей. Во-первых, следует отметить, что отец его Эдуард Циолковский был человеком глубоко религиозным и так же воспитал сына. Далее: Циолковский был женат на дочери калужского священника и долго жил в его семье. Ученый не раз подчеркивал свое сочувствие этическим ценностям веры: «Я не работал никогда для того, чтобы усовершенствовать способы ведения войны. Это противно моему христианскому духу» (Арлазоров М. Циолковский. М., 1963. С. 169).

Духовная атмосфера дореволюционной Калуги должна была способствовать усилению интереса Циолковского к мистике. Именно Калуга была центром русского теософического движения. Здесь было основано Теософическое общество и находилось издательство, которое выпускало в большом количестве как отечественные книги по теософии и восточной мистике, так и переводные, например Бхагавад-Гиту и книги Анни Безант. Циолковский не был теософом, но о том, что ему были близки восточные идеи, свидетельствует хотя бы его очерк «Нирвана», вышедший в 1914 году. Мысли, очень близкие к буддизму, он высказал и в брошюре «Ум и страсть» (1928). Изображая идеальное существо, лишённое страстей, он почти дословно повторяет некоторые места из буддийской священной литературы (Ум и страсть. С. 9).

Невозможно пройти мимо еще одного важного факта биографии ученого. В молодости он сблизился с Н и к о л а е м Ф е д о р о в ы м, который во многом помог ему (Арлазоров М. Циолковский. С. 29). Этот своеобразный человек, библиограф и свободный философ, работал в Румянцевском музее. Он создал оригинальное учение, которое считал подлинным христианством. Согласно его учению человек, для того чтобы полностью выполнить волю Божию, должен всемерно развивать науку, научиться в совершенстве управлять всеми природными процессами и в конце концов воскрешать мертвых. Федоровская «философия общего дела» привлекала внимание многих умов в России и на Западе. Его высоко ценили Вл. Соловьев и С. Булгаков. Главная работа Федорова вышла посмертно (он умер в 1904 году), но влияние его было скорее лич-

ным, чем литературным. Он покорял людей как обаятельный, не -
обыкновенно отзывчивый человек, смело заглядывающий в будущее
мира, которое казалось ему светлым. Сравнение федорианства и
философских работ Циолковского убедительно показывает, что соз-
датель ракетной теории был во многом единомышленником и про-
должателем «загадочного мыслителя», как называл Федорова Бул-
гаков (См.: *Булгаков С. Н.* Два града. Т. 2. М., 1911; об отношении
Соловьева к Федорову см.: *Соловьев Вл.* Письма. Т. 2. 1909.
С. 345).

Итак, мировоззрение Циолковского складывалось под влиянием
трех важнейших факторов: христианского воспитания и окруже-
ния, теософических идей и, наконец, учения Федорова. Плодом этих
влияний явилась «космическая религия» ученого, которую он
называл «монизмом». В состав этого учения входила своеоб-
разная идея о духовном блаженстве атомов, на которые рас-
падается человек по смерти. В книге «Монизм Вселенной» (1931)
он писал: «Религия обещает продолжение земной жизни и
свидание с родственниками. Монизм же прямо обещает
немедленную совершенную жизнь в обществе совершенных
существ».

Когда произошла революция, Циолковский был уже стариком.
Годы неудач и потрясений (его сын кончил самоубийством) не про-
шли для него бесследно. Глухота еще больше усугубляла его
отчужденность от окружающих. Близким стали бросаться в глаза
его странности и чудачества.

В отличие от многих деятелей культуры, Циолковский сразу же
выразил свое сочувствие новой власти. У него была уверенность,
что наконец-то его замыслы о дирижабле и ракетах найдут осу-
ществление. Особым постановлением ему были выделены пенсия
и паек (правда, не избежал он и «чрезвычайки», но был вскоре
выпущен). В 1919 году он предлагал фронту свои инженерные
проекты. Размах революционных планов увлекал ученого, мечтав-
шего о преобразовании природы. Это было оценено в самых
высоких инстанциях.

Долгие годы Циолковский беспрепятственно высказывал и свои
философские идеи. Некоторое время ему даже разрешалось из-
давать на свой счет книги философского содержания. Ученый
прилагал все усилия к тому, чтобы показать, что его взгляды не
противоречат официальной идеологии. Однако без конца так про-
должаться не могло. Книги, подобные «Причине космоса», стано-
вились все более и более одиозными. Началась усиленная обра-
ботка глухого семидесятипятилетнего старика. И наконец,
«с 1931 года он прекращает публикацию своих работ на философи-
ческие темы» (*Брюханов В. А.* Мировоззрение Циолковского. Цит.
соч. С. 62). Но даже в обстановке атеистической пропаганды и мо-
рального давления Циолковский так и не стал материалистом, хо-
тя делал много словесных уступок официальной идеологии. «Не-
сомненно, — уверяют нас, — что если бы Циолковский... прожил

дольше, то он перешел бы полностью на позиции диалектического материализма» (*Брюханов В. А. Цит. соч. С. 63*).

Но это лишь самоутешение. Циолковский умер 78 лет. Восемнадцать лет его послереволюционной жизни мало что изменили в его взглядах. Откуда же надежда, что в дальнейшем дело пошло бы «успешнее»? Или автор этого прогноза имел в виду, что ученый, дожив до мафусаиловых лет и умственно ослабев, стал бы легкой добычей атеизма? Но это была бы победа сомнительной ценности.

* * *

В заключение остановимся еще на одной проблеме, связанной с именем Циолковского: проблеме космических полетов. По сути дела, это — вопрос чисто научный, не имеющий прямого отношения к религии, но в атеистической литературе мы очень часто сталкиваемся с утверждением, будто космические полеты нанесли удар по религии. «С созданием искусственных тел, — провозглашают атеисты, — рушатся религиозные вымыслы о «тверди небесной», о «рае на небе», где якобы обитают боги, ангелы, души праведников и т. п. Космическое пространство оказывается именно таким, как его представляет наука, а не религия» (*Варваров П. Спутники и религия. — В кн.: Завоевание космоса и вера в бога. М., 1964. С. 18*). Прежде всего в этой невежественной декларации остается открытым вопрос — о какой «науке» и о какой «религии» идет речь? Ведь именно наука древности учила о «тверди» и о центральном положении Земли. Религия же, как мы видели (см. приложение 2), не имеет прямого отношения ни к одной космогонической теории. Религиозные люди во все века представляли себе устройство видимой Вселенной в соответствии с уровнем знаний своей эпохи. И если теперь система Птолемея кажется нам неверной, то откуда мы знаем, что скажут о нынешней космологии люди через две тысячи лет?

В хрущевское время журнал «Наука и религия» опубликовал рисунок, на котором изображены искусственные спутники Земли с «поэтической» подписью: «Всю вселенную обошли — нигде бога не нашли». Это равноценно тому, как если бы, исследовав мозговые клетки и не найдя там мысли, нам заявили бы, что ее вообще не существует.

Когда в религиозной терминологии употребляют слово «небо» — имеют в виду духовный план бытия, а вовсе не физическое пространство. В каком богословском сочинении XX или XIX века нашли атеисты утверждение, что «души праведных» обитают где-то на Луне или на возможных орбитах ракет? Одним словом, аргумент «спутники не обнаружили Бога» обнаруживает лишь невежество людей, его выдвигающих, или же их намеренную недобросовестность.

Еще более странным представляется другой антирелигиозный аргумент: «Атеисты первые вышли в космос». Не есть ли это свидетельство в пользу их правоты? В таком случае, почему бы не предположить, что астрономические достижения древних греков или вавилонян есть доказательство правоты культа Аполлона или Бэла? Или, может быть, открытия Кеплера повысили значимость астрологии, которой этот ученый увлекался? Наука — это не идеология. Она в прямом смысле «беспартийна» и интернациональна. Она принадлежит всему миру, людям всех убеждений, сторонникам любой философской или политической доктрины. Развитие техники не есть изолированный процесс. Прежде чем был расцеплен атом или вышел на орбиту спутник, была проделана работа многих поколений ученых всех стран. Если бы не было Эвклида, то не было бы современной математики и многих достижений техники. Одно открытие подготавливает другое. И никто не имеет права претендовать здесь на монополию. Для верующих людей космические исследования не кошунство, а «замечательный рубеж в истории науки и завоеваний человека», как недавно писала об этом центральная ватиканская газета. Другое дело, когда наука используется в целях пропаганды. Но эти цели уже сами по себе носят не научный, а «идеологический» характер.

Нередко приходится слышать вопрос: почему Библия ничего не говорит об обитателях других небесных тел? Но прежде чем обвинять Библию, нужно доказать, что таковые обитатели на самом деле существуют. Между тем подлинно научных доказательств мы до сих пор не имеем. Даже наличие органической жизни в нашей планетной системе не доказано. Всевозможные мудрые марсиане оказались плодом мудрых фантастов, а, как показали фотографии американского космического аппарата, Марс, вероятно, и в прошлом не имел атмосферы. Что же касается других звездных систем, то возможности контактов с ними минимальны. Расстояния до них поистине астрономические.

Но предположим, что все же где-то во Вселенной есть разумные существа. В общем, это — вполне вероятное предположение, пусть и недоказанное. Трудно согласиться с мыслью, что человек Земли — уникум мироздания, хотя, впрочем, и это вполне возможно. Итак, допустим на минуту, что разумные существа в космосе есть. Что это могло бы доказать? Что принесло бы принципиально нового? Ничего. Лишь увеличилась бы вселенская семья людей.

Но, может быть, это вовсе не люди? В последнее время выдвигались самые разные гипотезы о возможных формах разумной жизни (С. Лем и др.). Но в любом случае их структура остается «человеческой» в широком смысле (то есть структурой духовно-телесного существа). Пусть жители иных миров вместо нашего биологического тела имеют другое — но они все равно люди, то есть разумные существа, обладающие физическим строением.

Если окажется возможным контакт с людьми Земли, то произойдет, говоря словами П. Тейяра де Шардена, «встреча и взаимное обогащение двух ноосфер» (*Тейяр де Шарден П. Феномен человека*. С. 280).

Двести лет назад вопрос об обитателях планет уже вставал перед философами и учеными. И Ломоносов, соглашаясь с тем, что на Венере могут быть люди, заключил свое рассуждение выводом: «При всем том вера Христова стоит непреложно». Этими словами закончим и мы свой очерк.

9. ПАРАПСИХОЛОГИЯ И НЕРАЗРУШИМОСТЬ ДУХА

Парапсихология как научное исследование феноменов, выходящих за рамки обычных явлений сознания и душевной жизни, возникла сто лет назад, когда английский физик Уильям Ф. Баррет сделал первое сообщение об открытых им фактах такого рода. Однако регистрация их относится к гораздо более раннему времени.

Следует подчеркнуть, что, поскольку здесь мы имеем дело с таким сложным объектом, как внутренний мир человека, проведение парапсихологами «чистых экспериментов» было и остается крайне затруднительным. Но в достоверности их результатов были убеждены многие крупные ученые. Достаточно назвать хотя бы химика Бутлерова, физиков Лоджа, Крукса, Иордана, биологов Уоллеса и Шовена, психиатра Ломброзо. В настоящее время существует ряд институтов и исследовательских групп в США и Европе, которые изучают парапсихологические явления.

Наиболее достоверный материал в этой области относится к явлениям телепатии, или экстрасенсорного восприятия (ЭСВ). Эксперименты с ЭСВ вызывают оживленную полемику, поскольку их итоги до сих пор не имеют абсолютно доказательного характера. Один из противников ЭСВ пишет: «Утверждать категорически, что результаты этих экспериментов объясняются обманом, нельзя, но нельзя и считать, что эти эксперименты отвечают целям, поставленным перед собой экспериментаторами, и что они дают окончательное доказательство ЭСВ» (*Hansel C. E. ESP A Scientific Evaluation*. Русск. пер.: Хэнзел Ч. Парапсихология. М., 1970. С. 295).

Примечательно, что и материализм уже готов признать парапсихологические феномены, уверяя, разумеется, при этом, что они вполне гармонируют с его доктринами. «При всей спорности вопросов, обсуждаемых парапсихологией, — читаем мы в «Фило-

софской энциклопедии», — едва ли правомерно рассматривать эту область психологических исследований как враждебную философскому материализму только на том основании, что парапсихология допускает существование неизвестных еще форм чувствительности и, следовательно, возможности расширения средств познавательной деятельности, которые в конечном счете, по убеждению представителей естественнаучного направления парапсихологии, уходят корнями в сферу чувственного познания» (*Геллерштейн С. Парапсихология. — В кн.: Философская энциклопедия. М. 1967, Т. 4. С. 213. Там же дана и библиография вопроса*).

У нас телепатию изучала лаборатория проф. Л. Васильева, сотрудники которой считали, что их данные вполне доказуемы. Васильев определял телепатию как «особую форму информации или общения живых существ, выражающуюся в непосредственном (то есть без посредства известных нам органов чувств) влиянии нервно-психических процессов одного существа на нервно-психические процессы другого существа» (*Васильев Л. Внушение на расстоянии (Заметки физиолога). М., 1962. С. 14*).

Наряду с экспериментами фиксировались и многочисленные случаи спонтанной телепатии. Формы этого рода ЭСВ весьма разнообразны. Это — и острое ощущение несчастья, случившегося с близким человеком, находящимся на большом расстоянии, и предчувствие надвигающейся катастрофы, и многое другое. Замечено, что одни люди бывают более способны к ЭСВ, чем другие.

Многие ученые и мыслители считали возможным привлечь ЭСВ для изучения проблемы посмертия. К этому их побудил тот факт, что среди явлений спонтанной телепатии встречались и такие, которые указывали на возможность контакта с сознанием умершего.

В качестве примера приведем случай, сообщенный Л. Васильевым. Документ, подтверждающий его, взят из архива Института мозга в Ленинграде. В нем Б. Н. Шабер сообщает:

«В декабре 17-го числа 1918 года в 8 1/2 час. утра я увидел на стене, в которую упирались мои ноги (я лежал на кровати), овальной формы светлое пятно, которое на моих глазах стало расти, превратившись в светлую фигуру девушки. В этом видении я узнал свою лучшую подругу Надежду Аркадьевну Невадовскую, находившуюся в то время в г. Петрограде. Улыбнувшись мне, она произнесла какую-то фразу, из которой я уловил только последнее слово: «...тлена». После этого фигура девушки стала как бы уходить в стену и затем исчезла. Точный мой рассказ о происшедшем был в тот же день (Разрядка моя. — А. М.) зафиксирован на бумаге и скреплен подписями шести лиц... 23 декабря 1918 года мною было получено письмо от матери Нади, Евгении Николаевны Невадовской, письмо, в котором она извещала меня о смерти Нади, последовавшей в 8 ч. 25 мин. утра 17 декабря 1918 года. Последние слова покойной были: «Боря,

нет праха, нет тлена». Факт получения письма и суть его содержания зафиксированы подписями шести вышеупомянутых лиц». К этому сообщению прилагались документы, подтверждающие сообщение Б. Н. Шабером видения 17-го числа (среди подписавшихся были математик и юрист, подписи были с адресами и печатями), а также документ, подтверждающий получение письма из Петрограда от матери умершей (См.: *Васильев Л.* Внушение на расстоянии. С. 24).

Другой пример:

«Я жила в Якутске, — сообщает учительница, член КПСС. — В 1916 году 1 февраля у меня умер отец, незадолго до этого получивший право выезда из Якутска, куда он был сослан. 31 января мы получили от него из Иркутска поздравительную телеграмму (по случаю дня рождения моего брата). В пять часов утра я увидела сон, будто отец умер и лежит на столе... Я сказала об этом маме (мама у меня умерла, и была мачеха), она меня отругала. А днем получили телеграмму, что папа в 5 часов утра скончался...» (*Там же*. С. 81).

Подобных случаев зафиксировано множество даже за небольшой срок существования парапсихологической науки. Здесь приведен в первую очередь этот — как признанный достоверным в книге материалистического автора. Сам профессор Л. Васильев дает довольно точную обобщенную формулу таких явлений, которую можно представить в таком виде: «Если данное лицо А. умирает, то другое лицо В., связанное с ним духовными узами, может переживать чувство или получить зрительный или слуховой сигнал о случившемся». (*Там же*. С. 8).

О том, что в момент расставания с телом сознание переживает особый подъем и нередко выявляет скрытые возможности духовного видения, свидетельствует работа современного американского парапсихолога Карла Осиса. Он собрал среди 640 медицинских работников анкеты с ответами на вопрос, что переживают люди с незамутненным, здоровым сознанием в момент смерти. Ответы были поразительны. Оказалось, что более характерно для последних минут у большинства не состояние страха смерти, а особое возвышенное состояние, граничащее с экзальтацией. Иногда они видели образ духовного мира, но чаще всего — умерших родных, которые «пришли за ними». По ощущению умирающих, близкие помогают им перейти грань жизни и смерти (*Osis K. Deathbed Observations by Physicians and Nurses. New York, 1961*).

Но все это еще не говорит о настоящем посмертии. Подобные факты можно истолковать как проявление ЭСВ в момент крайнего напряжения всех душевных сил. Более интересными были бы свидетельства о проявлении сознания у уже умерших, а такие свидетельства есть.

Спонтанный характер эти факты носят, как правило, в тех случаях, когда в жизни умерших имела место какая-нибудь траге-

дия, например, самоубийство или преступление. С этим связаны упорные легенды и предания о призраках и «беспокойных домах» (См. собрание проверенных учеными случаев в работе: *Barret У. Ф.* Исследование в области человеческой психики/Пер. с англ. М., 1914).

Вот характерный пример такого явления:

Один врач, путешествуя по Германии, остановился в гостинице. Ночью поднялся шум. Врач вышел и увидел смущенного хозяина, который просил его осмотреть больную женщину. Тот отправился в указанную комнату, где собирался народ. Женщина билась в нервном-припадке. «Она что-то бессвязно бормотала, порой вскакивая и пугливо озираясь по сторонам. Вдруг она остановила взгляд своих расширенных от ужаса глаз на противоположном углу комнаты. «Ja, ja, er ist da, — кричала она, — gehe von mir». — «Что вы там видите, чего вы испугались?» — спросил он ее по-немецки. «Это он! Он является сюда каждую ночь, вот уже три дня подряд, и все рассказывает мне свою страшную историю». — «Кто такой? Кто он?» — спросил я. «Он, он, окровавленный, страшный. Он говорит, будто 60 лет тому назад, когда на месте этого дома стояла корчма и мимо проходила большая проезжая дорога, он был убит хозяином, который зарыл его тело под этой комнатой. Он просил меня освободить его отсюда. Ему здесь душно, его что-то давит; на груди у него лежит что-то тяжелое...»

Утром женщина ничего не помнила из своих ночных переживаний. Но врач предложил хозяину вскрыть пол в комнате. Под полом была вырыта глубокая яма, в которой обнаружили разбитый кувшин с 30 золотыми и серебряными монетами старого образца, а еще глубже — останки полуистлевшего человека (*Лямин А.* Теории таинственного. М., 1910. С. 182).

История знает также немало подобных примеров. Один из них произошел с М. В. Ломоносовым, который, возвращаясь из Германии, видел во сне отца, выброшенного мертвым на один остров, который Ломоносов знал с детства. Приехав в Петербург, он узнал, что отец пропал без вести в море. Тогда ученый послал на родину письмо с описанием острова. Сон оказался вещим. Труп отца Ломоносова был найден на указанном острове и предан земле.

Подлинный документ с этим сообщением хранился у известного историка М. Погодина и был опубликован в его книге «Простая речь о мудреных вещах» (М., 1873. С. 145).

Многие из этих случаев были тщательно проверены исследователями, и достоверность их подтверждена. Особый род ЭСВ, связанного с сознанием умершего, проявился в так называемом медиумизме, когда человек, находившийся в состоянии транса, оказывался способным воспринимать сознание другого, уже умершего. Эти факты не отвергаются и многими объективными материалистами. Так, один из них, К. Ламонт, вынужден пытаться объяснить их по-своему.

«Происходящие явления, — говорит он, — это одно дело, а толкования, даваемые по поводу их в том смысле, что они будто бы подтверждают существование бессмертия — это дело другое... Может быть, медиум погружается в великое безличное море сознания или резервуар памяти, который содержит в нетронutom виде прошлую психическую жизнь каждого индивидуума. Так же хорошо известно, что человеческие существа излучают энергию, и высказывалось предположение, что каким-то образом медиумы чувствуют и толкуют устойчивые следы человеческих вибраций, которые оставили свой отпечаток на материальных объектах. Этим можно было бы объяснить появление призраков перед особо чувствительными людьми... Или, как предполагает Г. Дж. Уэллс, может быть, есть посмертное существование фрагментов (?) личной воли и памяти...

Профессор Броуд, английский философ, предлагает подобную же теорию. Он полагает, что после смерти может существовать некий «психический фактор», прежде бывший элементом живой личности умершего. Этот «майндкин» («психический элемент»), так он называет его, может оказаться временно соединенным с организмом медиума, находящегося в трансe» (*Ламонт К. Иллюзия бессмертия*/Пер. с англ. М., 1961. С. 152, 156).

В этих гипотезах интересно не легкомысленное суждение о «фрагментах» сознания (будто оно есть какой-то предмет, который можно резать) и не гипотеза о «безличном море сознания», а само признание фактов ЭСВ.

В связи с этим нужно отметить выдвинутую недавно советскими учеными гипотезу, согласно которой «в процессе существования организма может формироваться его своеобразный т. н. биоэнергетический «образ», сохраняющийся в дальнейшем не зависимости от организма, а также и после прекращения его деятельности» (*Ромен А. Е. О некоторых аспектах биоэнергетики: Некоторые вопросы биодинамики и биоэнергетики организма в норме и патологии, биостимуляция лазерным излучением. Материалы республиканской конференции. Алма-Ата, 1972. С. 47*).

* * *

Известный свет на проблему посмертия могло бы пролить описание опыта тех людей, которые пережили клиническую смерть. Обычно утверждают, что после этого состояния человек ничего не помнит и, следовательно, смерть есть конец личности. Но это было бы равносильно утверждению, будто человек, который не помнит своих снов, действительно их не видит. Между тем известно, что это не так. Сновидения — неотъемлемая часть сна и даже, как полагают, необходимая для его правильного течения. Следовательно, «беспамятство» тех, кто пришел в себя после клиничес-

кой смерти, ничего не говорит о состоянии сознания в этот момент.

Но в то же время, подобно тому как иные люди хорошо помнят свои сны, известно и немало случаев, когда человек, вернувшийся к жизни, помнит ясно свое минувшее состояние. Приведем здесь лишь один из них, известный лично автору со слов человека, пережившего этот своеобразный опыт.

Шестидесятилетний инженер Я. А. Абрамов страдал воспалением тройничного нерва, и ему была сделана операция с трепанацией черепа.

«Операция происходила под местной анестезией, — рассказывает Я. А., — и я в продолжение всего времени сохранял полное сознание. Анестезирующей жидкостью мне облили бритую голову, и ее поверхность потеряла чувствительность. Я лежал на столе, пригнанный к нему ремнями. Чувствовал, как профессор провел скальпелем по черепу и загнул назад, на затылок, прорезанный кусок кожи. Слышал, как отрезанная кожа коснулась ушей. Начали сверлить череп, чтобы между образовавшимися отверстиями его пропилить. Хотя я и не чувствовал резкой боли, но состояние было очень тяжелым и нервы напряжены... Я услышал голос: «Давление крови катастрофически падает». Другой голос: «Сердце останавливается». Больше я ничего не слышал и на мгновение как бы потерял сознание... Но здесь начинаются мои собственные ощущения и переживания.

Я чувствую, что я приподнимаюсь над моим телом. Впрочем, я не прежний: я состою из какой-то прозрачной материи, как из стекла или густого воздуха, но в прежней форме моего тела. Отделившись от тела, я становлюсь на свои новые ноги. Вижу — рядом лежит мое неподвижное старое тело со свисшей вниз рукой. Около него суетятся доктора.

От моих болей и нервного напряжения ничего не осталось. Я чувствую необычайную легкость, тишину в сердце, покой и радость. Это было такое блаженное состояние, которое невозможно описать и которого я никогда не переживал на земле. Думаю: «Как мне теперь необычайно хорошо».

Немного постояв, я решил выйти наружу. Я прохожу через ширму и через закрытую дверь на балкон. Ничто не мешает моему движению через материальные тела. В то утро была пасмурная погода. Когда же я вышел на балкон, то вижу сияющее золотыми лучами солнце и безоблачное небо. Небо не обычное, а какое-то искрящееся лучезарными блестками. Все время переживаю какую-то особую радость и думаю: «Как здесь все прекрасно». Вон она — вечность, здесь нет более времени. Потом я возвращаюсь назад в операционную комнату. Снова вижу свое мертвое тело и суетящихся около него докторов. Вдруг все оборвалось...»

Электрическим током сердце заставили биться, и операция прошла благополучно. Согласно протоколу операции, клиническая

смерть длилась семь минут. То, что этот случай не единичный, подтверждают работы американского философа и психиатра Рэймонда Муди. Их результаты подытожены в двух книгах: «Жизнь после жизни» и «Размышления о жизни после жизни» (*Moody R. Life after life. New York, 1977; Reflections on Life after life. New York, 1977*). В течение ряда лет автор опрашивал людей, переживших клиническую смерть. Из них более ста помнили свои переживания. (Отметим, кстати, что и сновидения человек запоминает довольно редко, хотя видит их каждую ночь.) Исследователя поразило сходство рассказов у людей, имевших разные профессии, вероисповедания, взгляды, характеры и оказавшихся на грани смерти в результате самых разнообразных причин. Большинство ощущало себя проходящими через какой-то темный туннель; многие отчетливо видели свое тело со стороны (как в свидетельстве Я. А. Абрамова) и помещение, где оно лежало, слышали слова медицинского персонала. Они видели умерших родных, которые, как им казалось, пришли поддержать их. Главным переживанием клинической смерти была встреча со «светящимся существом». В соответствии со своими понятиями, они называли его по-разному, но все свидетельствовали, что из этого средоточения света изливались потоки невыразимой любви и счастья. От него исходил безмолвный, но ясно воспринимаемый вопрос: готов ли человек к смерти? Иные, находившиеся в состоянии клинической смерти дольше, видели целые меры запредельных существ. Речь в данном случае едва ли может идти о предсмертном психозе, поскольку переживание оказало стойкое положительное влияние на нравственную жизнь «воскресших». Все они перестали бояться смерти, изменили свое отношение к окружающим, осознали важность «любви и познания». Нужно подчеркнуть, что Р. Муди исключил свидетельства людей с поврежденной психикой или испытывавших воздействие наркотических препаратов.

Независимо от Р. Муди аналогичные результаты получила еще раньше исследовательница Элизабет Кюблер-Росс (*Kübler-Ross E. On Death and Dying. New York, 1976*).

Таким образом, новейшая техника реанимации поставила вопрос о посмертном сознании в плоскости экспериментального изучения. Ибо если раньше говорили, что «оттуда никто не возвращается», то теперь это утверждение перестало быть бесспорным.

* * *

В заключение нашего краткого экскурса необходимо отметить, что бессмертие (как факт духовный) устанавливается не естественнаучным путем. Но поскольку неразрушимость «Я» может отражаться в научно познаваемой сфере, нет причин отвергать значение науки для исследования этого вопроса.

Разумеется, идея сохранения духовного средоточия личности не выводится из ЭСВ и других парапсихологических явлений. И все же, если эти явления получают окончательное гражданство в науке, бессмертие будет для нее более очевидным. Не исключено, однако, что естествознание окажется здесь перед порогом, который опытное исследование перейти не сможет. В любом случае учение о неразрушимости «Я» основывается не на науке, а прежде всего на выводах разума, интуиции, веры в свете Откровения.

10. О ТЕЙЯРЕ ДЕ ШАРДЕНЕ

Годы, которые протекли со дня смерти о. Пьера Тейяра де Шардена (1881—1955), были наполнены ожесточенными спорами, возникшими вокруг его имени. Книги этого выдающегося ученого, вышедшие посмертно, вызвали реакции, зачастую диаметрально противоположные. Если одни видели в нем нового Фому Аквината, соединившего науку и религию, то другие называли тейярдизм «мифологией», «пантеизмом», «уступкой материализму». Однако, как бы ни оценивать Тейяра и его мирозерцание, никто не может отрицать, что он — явление в высшей степени значительное и симптоматичное для нашего времени. Он отвечает на многие вопросы, которые волнуют сегодня мыслящих людей. Наука и религия, эволюция и грядущее преображение мира сплетаются в его «Феномене человека» в единое живое целое. Естествоиспытатель и священник, мыслитель и мистик, блестящий стилист и обаятельный человек — он как бы создан для того, чтобы стать властителем дум нынешних поколений. Католики гордятся им, коммунисты издают его книги, хотя и те и другие далеки от того, чтобы полностью принять его учение. Такова сила его притягательности.

Христианский эволюционизм Тейяра и религиозная концепция эволюции, которая была изложена в главе пятой, имеют немало общего. Поэтому автор счел необходимым особо остановиться на основных положениях тейярдизма, чтобы рассмотреть следующие вопросы: вводит ли Тейяр в своих основных принципах какие-то особые новшества? Каковы главные черты его системы? В чем правы и в чем не правы его критики? И наконец, что дает тейярдизм современному христианству?

* * *

Тейяр де Шарден всегда делал ударение на взаимосвязи всех наук. Он мечтал о некоей сверхнауке, координирующей все отрасли знания (*Grenet P. Teilhard de Chardin. Raris, 1961. P. 117*). По его

мнению, в будущем наука и религия окажутся тесно взаимосвязанными в единстве человеческого познания, ибо для науки необходимо убеждение в том, что «универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству» (*Тейяр де Шарден. Феномен человека*/ Пер. с фр. Садовского Н. А. М., 1965. С. 278. Далее — ФЧ). Но для этого совершенства нужна глубокая интуиция единства и высшей цели мира. Все это можно найти только в религии. Поэтому для Тейяра «религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции» (ФЧ. С. 279).

Атеистические критики Тейяра изображают этот подход как нечто неслыханно новое, возникшее из желания преодолеть конфликт знания и веры (См.: *Бабосов Е. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства*. Минск, 1970. С. 172). На самом же деле в этом отношении модернистичен у Тейяра главным образом язык.

Идеал целостного знания уже многие века притягивал человеческое мышление. К нему стремились еще древнегреческие философы, особенно Аристотель. И на уровне науки своего времени Аристотель достиг очень многого. Второй синтез, уже христианский, был осуществлен св. Фомой Аквинатом на основе опыта Аристотеля. Впрочем, Фома вынужден был резко разграничивать научные и религиозные сферы, чтобы наука могла свободно развиваться. Поэтому в дальнейшем вместо синтеза стала усиливаться дифференциация областей знания.

В новое время попытки христианского синтеза возобновились. В известной степени таким синтезом можно назвать (незвизрая на ее пантеизм) и систему Гегеля, которую отличал дерзновенный размах, свойственный только системам Аристотеля и Фомы Аквината. В конце XIX века принципиальные основы синтеза были разработаны Вл. Соловьевым, который проповедовал идеал «цельного знания», или «свободной теософии»*. В «цельном знании», по его замыслу, должны были найти свое место как данные позитивных наук, так и отвлеченное философское мышление и теология. Сам Вл. Соловьев наметил первые шаги к такому синтезу (См. *его*: *Философские начала цельного знания*. Собр. соч. СПб., 1911. Т. 1. С. 250). Система осталась незавершенной, и некоторые вообще отрицали возможность подобной всеобъемлющей концепции. Но такое отрицание игнорирует естественную потребность человека осмыслить свою веру и окружающий мир. Разумеется, подобные попытки всегда будут несовершенными (хотя бы в силу ограниченности самой науки и рационального познания), но правомерность их нельзя отрицать. Таким образом, как интегрис — Тейяр вовсе не является новатором. Однако то, что он соединил в себе ученого, мыслителя и мистика, придает особую ценность его синтезу.

* Не смешивать с теософией оккультистов.

Тейяр — христианский эволюционист. Некоторые видят в этом какое-то небывалое новшество. Проблему творения, с торжеством заявляют атеисты, «он толкует совершенно отличным от богословских догм образом... «Творение» у него уже не является единовременным актом, а представляет собой, по сути дела, процесс. Сама эволюция становится у него тождественной «творению» (Тордаи З. Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба. — В кн.: Вопросы научного атеизма. Т. 2. С. 371). Но, как мы видели (гл. 5 и приложения 5, 6), и в этом отношении Тейяр не является пионером. Эразм Дарвин и Ламарк, Уоллес и Лайель уже давно стояли на точке зрения, сочетавшей творение и эволюцию. На необходимости идеи эволюции для христианского мировоззрения настаивал и Вл. Соловьев (Собр. соч. Т. 8. С. 198). До революции в России церковные издательства выпустили книги зоолога Э. Васмана (1859—1931) и ботаника Е. Деннерта, где развивалась религиозная концепция эволюции.

Следует заметить, что Васман, как и Тейяр, был католиком. Католиком же был Гуго Обермайер (1877—1946), профессор Парижского института по изучению доисторического человека, который откровенно поддерживал эволюционизм. Говоря о библейском сказании, он справедливо сравнивал его не с научными данными, а с космогониями других народов.

«Оно, — писал Обермайер, — величественно в своей простоте и поражает силою и красотою выражения. В нем происхождение мира является деянием личного, Всемогущего Бога. Ни один культурный народ древности не создал ничего могущего быть приравненным к этой возвышенной космогонии. Но, признавая ее величие, мы не должны забывать, что библейское сказание не рисует вовсе исторического хода создания мира. В нем говорится о том, что все существующее в данную геологическую эпоху, все растения и животные, были созданы Всемогущим Творцом. Акт творения разделен лишь на чисто внешних основаниях на 6 моментов, соответствующих неделе, с ее шестью рабочими днями и днем отдыха... Таким образом, о происхождении мира, в естественноисторическом смысле этого слова, в Библии мы не находим ни малейшего намека; в такой форме, впрочем, изложение этого вопроса было бы фактически бесцельным, так как на протяжении тысячелетий оно оставалось бы непонятным... Мы знаем теперь в общих чертах, каким способом произошло творение всего существующего... Многочисленные ряды органических форм развиваются с постепенностью из более простых основных форм... Было бы крупной ошибкой пренебрегать высшими ступенями развития (то есть человеком) из-за того, что они произошли от низших, — то, что в этих высших формах составляет новое, является в них результа-

том творческой силы» (*Обермайер Г.* Доисторический человек. СПб., 1913. С. 1, 14).

Эти слова были написаны в тот год, когда Тейяр был рукоположен в священники. Обермайер — член того же монашеского ордена, что и Тейяр, — суммировал основные принципы христианского понимания эволюции. Тейяр лишь развивал дальше это понимание и стремился сделать его достоянием широких кругов.

* * *

Тейяр с ранних лет обладал особым чувством священности и величия природы. Материя была для него не отвлеченным философским понятием, а живой материнской средой, с которой он ощущал себя кровно связанным. Во всех его теоретических построениях материи, природе, уделяется огромное место. Порой он почти доходит до своеобразного «мистического материализма». В уединении монгольской пустыни он писал: «Ты дал мне, Боже, непреодолимое тяготение ко всему, что движется в темной материи... Я узнал в себе больше сына Земли, нежели — дитя Неба» (*Hymne de l'Univers. Paris, 1961. P. 24*).

Быть может, в этом признании священности тварного мира Тейяр отступил от христианства в сторону иных учений? Думать так — значит забывать об одной из существеннейших сторон Евангельского благовестия. Именно христианство, в отличие от спиритуализма, провозгласило освящение мира, в котором воплотился Богочеловек. Тщетно восточные ереси пытались исказить это учение, отрицая полноту человеческого естества во Христе. Церковь устами Халкидонского Собора утвердила благовестие о спасении твари и освящении плоти.

Правда, в истории христианства односторонний спиритуализм практически нередко брал верх. Но Халкидонский догмат оставался неизменной вехой, по которой новые поколения могли выравнивать свои пути (См.: *Соловьев Вл.* Великий спор и христианская политика. Собр. соч. СПб., 1913. Т. IV. С. 20 сл.). Именно то, что Христос был не Богом, принявшим облик земного существа, а реальным Богочеловеком, вознесло тварный мир до высочайших ступеней бытия. Он освятил Собою кровь и плоть, воздух и почву, небо и землю. Для буддийского святого живые существа — это собратья по страданию. Для св. Франциска и ветер, и солнце, и птицы, и звери — братья и сестры во Христе.

Религиозная мысль нового времени, особенно в России, была прикована к этим проблемам Твари, Плоти, Земли (*Соловьев* — в учении о Богочеловечестве, *Бердяев* — о творчестве, *Е. Трубецкой* — в учении о человеке как «друге» Божиим). Софиология Флоренского и Булгакова была попыткой осмыслить эти проблемы на путях христианского гностицизма.

Таким образом, направленность Тейяра на материю, творчество, активность человека есть его черта, общая с основным пото-

ком христианской мысли. Однако для него все это стало объектом совершенно исключительного личного опыта. Можно даже сказать, что ему было дано особое откровение о Земле, откровение, которого искали и жаждали многие до него.

* * *

И наконец, Тейяр учил о наступлении финального периода в истории мира, когда не без участия и усилий человечества совершится вхождение твари в мир Божественного совершенства. Эту фазу мировой эволюции он называет «точкой Омега». Все его надежды сосредоточены на грядущем, и тут он является прямым преемником библейских пророков. Библия, христианство пронизаны этим упованием: «Да приидет Царствие Твое». О наступлении этого Царства, являющегося в конце всемирно-исторической драмы, говорит последняя книга Библии — Апокалипсис.

Но уже с самых ранних первохристианских времен возникло два оттенка в понимании того, как Царство Божие явится в мир. Одним это явление представлялось как внезапное вторжение сверхъестественных сил, которые полностью разрушат старый мир и создадут Новый Иерусалим. Другие предвидели в конце истории торжество Правды Божией на Земле, и переход от этого Тысячелетнего Царства Христова к Новому Иерусалиму рисуется им как восхождение на новую ступень. Говоря крайне схематически, один взгляд исходил из концепции «неудавшейся истории», а другой — оставлял в ней место светлому финалу. Оба понимания опирались на Апокалипсис, толкуя его по-разному. В нем можно найти известное оправдание как для веры в Тысячелетнее Царство (См.: Булгаков С. Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948. С. 177 сл.), так и для мысли о «неудаче» истории (соловьевские «Три разговора»).

Чем объяснить такую двойственность? По-видимому, не только тем, что человечеству до последнего мгновения оставлена свобода выбора, но и тем, что исторический процесс имеет двойственный характер. В нем постоянно борются и возрастают две противоположные тенденции. Один поток идет ко Христу, другой — к антихристу. Еще библейские пророки, говоря о торжестве Бога на земле, предвидели возрастание злых сил в конце истории (символы Гога и Магога у пр. Иезекииля).

Каждое из двух пониманий истории делает ударение на одной из этих тенденций. В частности, Тейяр видит только линию, восходящую ввысь, к «точке Омега», оставляя в тени линию зла и регрессии. В этом он следует одной из старых христианских традиций.

О возможности светлого конца истории еще здесь, на земле, учили древние христиане-хилиасты* и многие из Отцов Церкви

* Странники учения о Тысячелетнем Царстве Христовом в конце истории.

(Св. Иустин. Диалог с Трифоном. 80; *Паний*. У Евсевия: Церк. История. 3, 39, 13; *Ириней*. Против ересей. 5, 32, и др.). В средние века грядущее наступление Царства Святого Духа проповедовал аббат Иоахим Флорийский. Он рассматривал всю жизнь человечества как смену трех фаз духовной истории: эры Отца, эры Сына и эры Духа. Согласно его учению, нынешний Новый Завет сменится Третьим Заветом, который ознаменуется величайшим духовным возрождением и преобразованием всего человечества (*Гаусрат* С. А. Средневековые реформаторы/Пер. с нем. 1900. Т. 2; *Жебар* Э. Мистическая Италия. СПб.; 1900. С. 51 сл.; *Стам* М. Учение Иоахима Калабрийского. Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Т. 7). Иоахим оказал огромное влияние на дальнейшее развитие христианской эсхатологии и философии истории. Сказалось оно и на русской религиозной мысли, которая была захвачена идеей Третьего Завета (Мережковский, Бердяев, Флоренский). У Чаадаева и особенно у Вл. Соловьева грядущее связывалось со всемирной ролью католической теократии, подобно тому как впоследствии и Тейяр долгое время видел в прогрессе западной цивилизации преимущественно положительные стороны. Только перед смертью Соловьев встал на «катастрофическую» точку зрения («Три разговора»). Наиболее резко очерченную форму оптимистический финализм принял в концепции Николая Федорова, который гипертрофировал христианское учение об активности человека и как бы отдал ему в руки все дело преображения мира. Таким образом возникла его утопия, в которой человечество само (научными методами) воскрешает мертвых и управляет (опять-таки научными методами) силами природы (См. его: Философия общего дела. Т. 1—2. 1906—1913). Как мы видели (приложение 8), Федоров оказал влияние и на Циолковского, мечтавшего о покорении космоса.

Учение Тейяра де Шардена о переходе человечества к «точке Омега» является, по существу, одним из вариантов хилиастического толкования истории. Правда, «точка Омега» есть для него уже выход за пределы собственно истории. «Принятие Бога в сознание самой ноосферы, — говорит он, — слияние кругов с их общим Центром не является ли откровением «Теосферы?»» (*Constitution de la Terre*. Paris, 1958. P. 28). Но и в этом он единодушен с хилиастами, которые считали «Тысячелетнее Царство Христово» лишь прелюдией к сверхисторическому бытию мира: «новому небу и новой земле». С этим согласны сторонники всех христианских учений. Все они говорят о грядущем как о совершенно иной, высшей форме существования человека в лоне божественного Света.

* * *

Подводя итог, мы можем сказать, что эволюционизм, идея синтеза науки и религии, вера в ценность твари и материи и, наконец, оптимистический финализм — все это было в достаточной

степени присуще христианской религиозной мысли до Тейяра. Однако дар «ясновидца материи» позволил ему так обобщить предшествующие идеи, что это обобщение получило форму как бы нового религиозного учения.

Остановимся теперь вкратце на основных этапах развития его идей и на важнейших принципах тейярдизма в связи с жизнью самого ученого.

* * *

Мари Жозеф Пьер Тейяр де Шарден родился в 1881 году в интеллигентной семье. Христианское воспитание он получил от своей матери, которая в религиозном отношении была прямой противоположностью своему двоюродному деду — Вольтеру. В детстве Пьер отличался какой-то особенной любовью к камням, земле, тайнам природы. Задолго до осмысления Вселенной как «божественной среды» он уже остро ощущал ее красоту и священность (Grenet P. Op. cit. P. 59).

В 1892 году Тейяр поступает в колледж Общества Иисуса, а когда через 7 лет оканчивает его, у него уже созрело решение вступить в Орден иезуитов. В 1900 году (в год смерти Вл. Соловьева) Тейяр уже новоначальный член Общества Иисусова, а через год приносит иноческие обеты. Тейяр продолжает свое образование, получает ученую степень. Наставники благословляют его на занятие естественными науками. Так монах становится ученым. Он принимает участие в экспедиции в Египет, где его окончательно пленяют геология и палеонтология. Этим сферам науки он останется верен до конца своих дней.

В мировоззрении Тейяра можно найти следы влияния разных мыслителей, преимущественно это французские философы. В своих идеях о единстве человечества он чем-то связан с Огюстом Контом» («Grand Etre»); на формирование идеи о «точке Омега» несомненно оказало воздействие «Будущее науки» Ренана; особенно ощутимо влияние Бергсона с его учением о «творческой эволюции».

В 1911 году Тейяр принимает сан. Его работы в области палеонтологии соприкасаются с проблемами антропогенеза. Его захватывает волнующая тайна происхождения человека. Дружба с аббатом Анри Брейлем, ведущим французским палеонтологом, приводит его на позиции эволюционного понимания антропогенеза.

В 1914 году монах-ученый мобилизован в армию в качестве санитаря. Фронтовая жизнь вводит его в мир особых переживаний: В эссе «Ностальгия фронта» (1917) он говорит о том значении, которое имеет для души соприкосновение с опасностью, трагедией, смертью. Оно дает чувство значительности, величия жизни, помогает преодолеть пошлый и будничныи взгляд на вещи. Тейяр — романтик, романтик в самом высоком и серьезном значении слова. Для него весь окружающий мир, вся природа, все люди го-

рята переливающимся пламенем вселенских тайн. Он чувствует свою неразрывную связь с материей, страдает от ее разрушимости и непрочности и находит высшее ее утверждение в пронизывающем ее Духе.

В годы войны он уже много пишет, пытаясь выразить открывающееся ему видение мира. Демобилизовавшись, Тейяр получает дипломы по ряду отраслей естествознания, а в 1922 году защищает диссертацию по палеонтологии. С 1920 по 1923 год он преподает в парижском Католическом институте на кафедре геологии. В 1923 году происходит важнейшее событие в жизни Тейяра. Он оставляет преподавание и принимает участие в большой экспедиции в Азию.

С этого времени в течение многих лет ученый делит со своими спутниками трудности полевой работы. Он проходит по древним путям Монголии, изучает геологию Китая, вместе с Блэком и Пэем открывает кости синантропа в Чжоу-коу-тяне, странствует по Индии, Бирме, Яве, Африке, Америке. В какой-то степени эти путешествия сыграли для Тейяра ту же роль, что и путешествие на «Бигле» для Дарвина. В соприкосновении с миром нетронутых пустынь, в непосредственном изучении людей и природы вдали цивилизации, в прослеживании путей эволюции на окаменелостях, извлеченных из земли своими руками, формировалось мирозерцание Тейяра. Во время экспедиций, оставаясь лицом к лицу с первозданным безмолвием пустынь, он переживал часы глубоких космических прозрений. Вселенная все более и более открывалась ему как божественная Плоть, как участница мирового таинства. Там он написал «Вселенскую литургию», полную вдохновения и пронизанную ясновидением космоса. Это удивительные молитвы, родственные по духу творениям великих мистиков. Он видит Бога, одухотворяющего весь мир, и приближается к Нему, полный доверия и любви: «Искрящееся Слово, пламенная Мощь, Ты, Который замесил такое множество, чтобы вдохнуть в него Твою жизнь, о прошу Тебя, опусти на нас свои могучие руки, свои заботливые руки, свои всеприсутствующие руки, руки, которые не касаются ни там, ни здесь в отличие от рук человека, но которые... одновременно касаются нас во всем, что есть самого широкого и самого сокровенного в нас и вокруг нас...» («Hymne de l'Univers». P. 28).

Тейяра в его скитаниях окружали люди, нередко далекие от его веры или равнодушные к религии. Он был свободен от той кабинетной атмосферы, которая могла бы исказить для него перспективу мира. Даже в годы второй мировой войны он смотрел на Европу с «птичьего полета» своей далекой Азии. Это, правда, лишило его опыта европейской трагедии, но в то же время позволило шире смотреть на человечество в целом.

С 1926 года жизнь Тейяра омрачают сложные отношения с Орденом. По мнению руководства, он стал переходить рубеж собственно науки и углубляться в теоретические построения сомни-

тельного характера. Его эволюционизм казался им слишком прямолинейным и опасным для богословия. Многие выражения Тейяра действительно были двусмысленными. Его слог поэта-ученого, несколько напоминающий слог Бергсона, не всегда способствовал точности и ясности мысли. Он любил смелые метафоры, но порой они могли вводить в заблуждение. Не желая вторгаться в богословскую область, он иногда не считался с ней, и его высказывания приводили в смущение многих теологов. Ввиду всего этого Орден не дал ему благословения на преподавательскую работу и публикование философских трудов, хотя Тейяр в то время получил уже мировую известность и был избран членом французской Академии.

Конфликт длился до конца жизни Тейяра. Несколько раз он подавал прошение о разрешении напечатать свой главный труд «Феномен человека» и получал отказ.

Иные люди (которых Тейяр никогда бы не признал своими единомышленниками) находили в этом конфликте повод злорадствовать или проливать крокодиловы слезы (См., например: Наука и религия. 1966, № 7. С. 29). А между тем они забывали, что достаточно было Тейяру порвать с Орденом, как он смог бы свободно преподавать и печататься. Вспомним хотя бы судьбу аббата Люази, специалиста по Священному Писанию, который, порвав с Церковью (1908 г.), стал профессором Коллеж де Франс. Но Тейяр на первое место ставил послушание инок и сына Церкви. Он продолжал упорно работать над своими трудами, уточняя и раскрывая свою мысль. «Когда я перечитываю теперь эти страницы, — писал он о своей книге «Божественная среда», — я нахожу в них основные черты своего христосоцентрического видения. Но, с другой стороны, я с удивлением отмечаю, до какой степени в то время мое представление об универсуме было еще туманным и беспомощным» (Цит. по кн.: Grenet P. Teilhard de Chardin P. 124). Таким образом, досадная, на первый взгляд, строгость Ордена сыграла положительную роль в оттачивании формы тейярдизма.

Тейяр не мог уйти от Церкви потому, что в самом его миропонимании она была центральным стволom эволюции ноосферы. Побывав в Риме, он писал в октябре 1946 года: «Христианство представляет собой совершенно особый феномен («феномен христианства») с его парадоксальной, неповторимой и действенной убежденностью в том, что земные противоречия являются как бы аркою, связывающей человека с тем, что выше его». «Я вижу, — писал он два года спустя, — именно в этом Римском Древе, во всей его целостности, поддержку биологии, достаточно широкую и многообразную для того, чтобы осуществлять и поддерживать преобразование человечества» (Grenet P. Op. cit. P. 49).

У руководителей Ордена было слишком большое чувство ответственности, чтобы беспрепятственно дать распространяться учению Тейяра в двусмысленной и соблазняющей форме. Для него это было мучительным испытанием. Но он вынес его как настоящий

праведник и истинный христианин. В своей обобщающей работе «Феномен человека» он сделал очень много для того, чтобы преодолеть неясность, присущую прежним его книгам и статьям. Сегодня отношение к работам Тейяра в католических кругах меняется: он постепенно получает признание.

Следует заметить, что и в самые критические годы Тейяр беспрепятственно выступал с докладами и печатал на ротаторе свои работы. Так что тем, кто упрекает Орден в подавлении свободы ученого, следовало бы обратиться к иным примерам для сравнения. Кстати, их же можно было бы спросить, почему книга Тейяра вышла в переводе на русский язык с пропуском главы о христианстве. И могли ли генетики в те же годы (1948—1950) выступать с лекциями о хромосомной теории? Однако многие католики и по сей день смотрят на тейярдизм отрицательно. Такую же оценку получил Тейяр и со стороны известного православного философа о. В. Зеньковского. Мы будем говорить об их возражениях, рассматривая основные пункты системы Тейяра.

* * *

Сам ученый сознавал нечеткость формулировок, свойственную многим его ранним работам. Поэтому именно «Феномен человека» — книга, которую он дополнял и редактировал десять лет, может считаться наиболее адекватным выражением его мирозерцания. В ней он дал целостную картину к о н в е р г и р у ю щ е й В с е л е н н о й.

Работая над «Феноменом человека», Тейяр стремился договаривать все до конца, при этом книга несколько не проиграла в смысле поэтичности и силы выражения. С изумительным мастерством пользуется он образами, заимствованными из органической жизни, чтобы передать трепещущее и текучее бытие универсума. Здесь и «пучки», и «соки», и «пульсации», и «черешки». Когда он говорит о Древе Жизни, почти физически ощущаешь реальность этого исполинского тела, поднимающегося из темных недр материи к свету Духа. Это совершенство художественной формы ставит Тейяра в один ряд с наиболее выдающимися мастерами слова среди мыслителей всех времен, — Платоном и Августином, Шопенгауэром и Бергсоном, Вл. Соловьевым и Бердяевым.

Название главной книги Тейяра не случайно. В нем он как бы сразу отстраняет от себя роль умозрительного философа или богослова. Он хочет говорить только о явлениях, только о феноменах (ФЧ. С. 31). Этим он ставит себя в положение ученого, строящего г и п о т е з ы на основании ф а к т о в. Поэтому те, кто обвиняет его в пренебрежении к богословским проблемам, просто не понимают границ, которые он себе поставил. Как мы увидим, в ходе раскрытия идей эволюции он в конце концов смыкается с теологией, но это не делает его богословом в строгом смысле слова. Он идет от внешнего, от «феномена».

Прот. В. Зеньковский замечает, однако, что Тейяр не удерживается на «поверхности вещей» и обращается к таким понятиям, которые лежат глубоко, глубже феноменального плана (*Зеньковский В. Основы христианской философии. Т. II. Париж, 1964, С. 179*). Но здесь нужно иметь в виду, что многие мыслители употребляли известные термины со своим особым значением (например, Бергсон называл «интеллектом» нечто противоположное «интеллекту» схоластов). Тейяр же вообще был склонен к словотворчеству и новому осмыслению старых понятий. Для него «феномен» — это не «явление» в кантианском смысле, а та часть действительности, которая доступна исследованию. Сюда входят как внешние явления, так и силы, стоящие за ними, в частности, творческая «радиальная энергия». Об этих силах говорит не умозрительная концепция и не богословие, а гипотеза, опирающаяся на научные данные. Разумеется, гипотезы рождаются не в пустом пространстве. Их характер тесно связан с внутренней интуицией ученого, с его взглядом на мир.

Какова же основная интуиция Тейяра?

Ее легко обнаружить, ибо во всех своих произведениях он силится выразить ее. Суть его интуиции — видение мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Воплощением этого тяготения и является эволюция универсума, на вершине которой стоит человек. У корней эволюции он видит творческие силы, которые как бы свернуты, скрыты и разворачиваются постепенно в ходе развития. Но, когда в лице человека эволюция достигает критической точки, начинается объединение, конвергенция: мир устремляется к высшему Синтезу.

Эта схема развития (единство, дифференциация, синтез) восходит к Гегелю и была позднее раскрыта Вл. Соловьевым (*Собр. соч. Т. I. С. 250*). Но Тейяр придал ей особую биологическую и космическую окраску, так как естествознание подтверждает ее с исключительной наглядностью.

Проблема начала мира у Тейяра почти отсутствует именно в силу того, что он хочет ограничиться «феноменальными» гипотезами. Лишь в конце пути он как бы ретроспективно начинает поиски Первого момента.

Тейяр не согласен ни с материализмом, ни со спиритуализмом в их чистом виде. «По моему убеждению, — говорит он, — эти две точки зрения требуется объединить» (*ФЧ. С. 54*). Однако остается неясным, что он подразумевает под спиритуализмом. А ту «феноменологию», которую он предлагает взамен как синтез, трудно назвать действительным выходом из борьбы двух направлений. Но в одном он прав: наука и научные гипотезы должны лежать по ту сторону идеологии. И его гипотеза о материи может быть принята и материалистом, и спиритуалистом.

При рассмотрении структуры материи Тейяр последовательно и логично идет к п а н п с и х и з м у (*ФЧ. С. 143*). Он отправляется от человека, обладающего «внутренним» миром, и делает, в об-

щем, вполне логичный вывод о наличии подобной внутренней стороны у животных, растений, неживой природы (эту мысль развивали еще А. Шопенгауэр и Вл. Соловьев). Основой «внутреннего» начала Тейяр считает «радиальную энергию», которая влечет материю «в направлении более сложного» (ФЧ. С. 65). Что это? Теория, гипотеза, миф?

Зеньковский утверждает, что это миф. Но мы знаем, что гипотеза о присущей материи тенденции к развитию и усложнению теперь уже — факт, «феномен», доступный позитивной науке.

Сближая эту тенденцию с творческой силой Божества, Тейяр отнюдь не отступает от библейско-христианского понимания миротворения. Как мы видели, именно в том, что материи придается творческая сила, и заключается суть биогенеза по Библии («да произведет вода (Разрядка моя. — А. М.) душу живую...»). Но у Тейяра есть две неясности, на которые следует указать. Первая: иной раз кажется, что он готов видеть в этой творческой энергии имманентность Самого Божества материи (См., например: *L'Avenir de l'homme*, P. 105; *Hymne de l'Univers*. P. 83). Кажется, что исчезает грань между Божественной и тварной энергиями, и это дает право Зеньковскому обвинять Тейяра в пантеизме или акосмизме (Зеньковский В. Цит. соч. С. 185). Однако для философов и богословов Тейяр оставляет полный простор осмыслить ту связь, которая существует между «внутренней» энергией мира и Божеством (тем более что ни те, ни другие не смогли еще прийти к единому мнению в понимании этой проблемы).

Вторая неясность связана с тем, что у читателя легко создается впечатление, что радиальной энергии (присущей материи вообще) достаточно для того, чтобы обусловить всю эволюцию. Он даже решается поэтому называть стадию неживой материи «преджизнью» (ФЧ. С. 58). Эта точка зрения недостаточно подчеркивает качественное различие трех ступеней эволюции: неживой материи, жизни и человека. В этом отношении критика Зеньковского справедлива. Тейяр слишком глубоко проникнут чувством всеобщей одушевленности, и эти переходы от одной ступени к другой часто кажутся ему не столь существенными. Но тем не менее он, вопреки своей основной интуиции, указывает на значение скачков в развитии.

Умалчивая о начале мира (а что можно сказать об этом с точки зрения «феноменальной?»), Тейяр все же склонен к принятию теории «взрыва» и «расширяющейся Вселенной». В момент «взрыва» из вещества путем внезапной трансформации образуются устойчивые единицы элементарной материи. «Преджизнь», скрытая «радиальная» энергия, ведет материальный мир по пути усложнения. Эволюция начинается еще задолго до появления живых организмов. Ткань универсума несет в себе координацию внутреннего («психического») и внешнего, структурного («тангенциального»). Она является одновременно живой системой взаимосвязей,

органическим (а не механическим) взаимопроникновением элементов.

Говоря об эволюции, Тейяр справедливо настаивает на том, что в настоящее время она перестала быть спорной гипотезой. «В мире, — пишет он, — еще встречаются люди, подозрительно и скептически настроенные в отношении эволюции. Зная природу и натуралистов лишь по книгам, они полагают, что борьба вокруг трансформизма все еще продолжается, как во времена Дарвина. А поскольку в биологии идут дискуссии относительно механизма видообразования, они воображают, что эта наука сомневается или еще могла бы сомневаться, не отрицая себя самой, насчет факта и реальности такого развития. Но положение дел совершенно иное» (ФЧ. С. 137, 140).

«Черешки», или начала нового в эволюционном стволе, всегда ускользают от взора наблюдателя. Тейяр очень убедительно говорит об этом (ФЧ. С. 92). Ссылаясь на «глубокое структурное единство древа жизни» (ФЧ. С. 99), он допускает моноцентризм жизнетворения. «Взятое в целом живое вещество, расплзшееся по Земле, с первых же стадий своей эволюции вырисовывает контуры одного гигантского организма» (ФЧ. С. 113).

Итак, жизнь возникла единожды в одном месте. Возникла она путем скачка. Тейяр прямо называет его «внутренней революцией» (ФЧ. С. 89). Он признает *п р е р ы в н о с т ь*, вопреки обвинению Зеньковского. «Эта столь привлекательная идея непосредственного превращения одной энергии в другую должна быть отвергнута» (ФЧ. С. 64). Значит, взрыв, революция. В чем же коренится этот переворот? Источник его Тейяр видит в самой природе радиальной энергии, в том «психическом», что скрыто в «преджизни». Однако христианскому взгляду на миротворение более свойственно усматривать здесь особое творческое воздействие на материю. Для Тейяра же оно скорее заключено уже в самом факте существования «внутреннего» вещей. Впрочем, когда речь идет о жизни, этот вопрос не столь принципиален, как вопрос о человеке, к которому мы скоро перейдем.

Говоря о самом процессе эволюции живых существ, Тейяр придает большое значение фактам, доказывающим *н а п р а в л е н н о с т ь* развития в сторону все менее и менее вероятных структур (ФЧ. С. 109). «Я считаю, — пишет он, — что существуют направление и линия прогресса жизни, столь отчетливые, что их реальность, как я убежден, будет общепризнана завтрашней наукой» (ФЧ. С. 142).

Как мы видели (гл. 5), сам факт возрастания сложности и стремления организмов к совершенству есть свидетельство в пользу направленности эволюционного процесса. Тейяр указывает и на тупики эволюции (закон Долло), к которым приводит узкая специализация организма. А в центральном стволе, говорит он, «от одного зоологического пласта к другому что-то безостановочно рывками развивается и возрастает в одном и том же направлении.

И это — наиболее физически существенное на нашей планете» (ФЧ. С. 147).

Тенденцию усложнения, противоположную росту энтропии, ученый объясняет опять-таки действием «внутреннего», силой радиальной энергии. Но вот эволюция подходит к тем рубежам, где, по выражению Тейяра, «психическая температура повышается». Тихо и незаметно подготавливается новый планетарный переворот. «Я охотно представляю себе, — говорит Тейяр, — нового пришельца возникшим из автономной, долгое время скрытой, хотя и втайне активной, эволюционной линии, которая в один прекрасный день выступила победоносно среди всех других линий» (ФЧ. С. 198).

Многие увидели в тейяровском понимании антропогенеза «чистую» эволюцию; переход от животного к человеку без скачка. Нужно признать, что кое-какие его выражения действительно дают повод к подобному толкованию. Но на самом деле ученый хорошо знал о пропасти, которая отделяет человека от всего остального мира. Он рассматривает человека как самое поразительное явление в универсуме. «Ничтожный морфологический скачок и вместе с тем невероятное потрясение сфер жизни — в этом весь парадокс человека» (ФЧ. С. 163).

Здесь Тейяр уже прямо прибегает к термину «прерывность» (ФЧ. С. 171). Возникновение мысли — «порог, который должен быть перейден одним шагом». Это «индивидуальный мгновенный скачок от инстинкта к мысли» (ФЧ. С. 179). Итак, прерывность признана. И все же ученый склоняется к тому, чтобы считать эту революцию «скачком радиального в бесконечность» (ФЧ. С. 168), то есть к тому, чтобы выводить духовное начало человека из психики животного. С научной точки зрения это в высшей степени сомнительный тезис (см. гл. 5). Самые высокоразвитые животные, близкие телесно к человеку, проявляют не больше интеллектуальной силы, чем дельфины. Одного усложнения центральной нервной системы для появления духовной личности человека недостаточно. Тейяр видит эту трудность и оставляет за теологом право говорить здесь о «творческом акте» (ФЧ. С. 169). Именно на этом творческом акте настаивает христианство, которое признает возможное естественное происхождение психофизической природы человека. Об этом недвусмысленно было сказано в энциклике папы Пия XII «*Humani Generis*», опубликованной в 1950 году. Между прочим, в этой энциклике осуждается и теория полигенизма, выводящая человека из разных видов приматов. Тейяр не защищал полигенизма, но утверждал, что для науки обнаружение «черешка» вида почти невозможно. Начало всегда ускользает от нее. «В глубинах времен, — говорит он, — в которых происходила гоминизация, наличие и развитие единственной пары положительно неуловимы, их невозможно рассмотреть непосредственно при любом увеличении. Таким образом, можно предположить, что в этом интервале имеется место для

всего, что требует трансэкспериментальная точка зрения» (ФЧ. С. 185). Оставаясь на уровне «феномена», разумеется, невозможно обнаружить факт Грехопадения или духовного могущества Перво-человека.

Многие считали, что в тейярдизме вообще нет места Перво-родному греху. При этом ссылались на энциклику Пия XII, который отрицает толкование «Адама» как «некоего множества праотцев». Но, во-первых, тейярдизм не отрицает единства корней человечества, а во-вторых, он не исключает понимания «Адама» как Всечеловека. Папа имел в виду коллектив, подменяющий единство «Адама». Если же «Адам» есть всеединство человека, то сама альтернатива «одного» и «множества» теряет значение. Грех поразил «Адама» как Всечеловека, и эта духовная рана не может подлежать рассмотрению антропологии.

Однако, действительно, у Тейяра, если не по форме, то по существу, проблема искаженности человеческой природы и зла в мире как-то теряется. Она оказывается далека от его основной интуиции. Ученому приходится писать особое приложение к «Феномену человека», чтобы говорить о зле и страдании*.

Как же понимает Тейяр эту проблему с точки зрения «феномена»? Прежде всего для него зло — естественный продукт «игры больших чисел». Это зло беспорядка и неудач, издержки, сопровождающие развитие жизни. Одним словом, оно оказывается чем-то естественным и неизбежным. С этим трудно согласиться, и поэтому Тейяр все же допускает «особый эффект какой-то катастрофы или первичного извращения». Таким образом, хотя зло и оказалось в «приложении», но оно нашло место в системе, формально не противоречащей христианскому его пониманию.

И все же в целом Тейяр проходит мимо проблемы греховности человека, что ослабляет его учение, отрывая его от реальной действительности. Здесь тейярдизм нуждается не в «приложении», а в существенном дополнении.

* * *

С возникновением человека наряду с биосферой появляется ноосфера. По мнению Тейяра, она не может остановиться в своем развитии, ибо она есть часть эволюции. Ее шедевры — это мысль, личность, многоединство сознаний. Но этого мало. Выходя за рамки «феномена», Тейяр ожидает нового этапа эволюции, когда человечество сольется в единстве «т о ч к и О м е г а»... Подобно тому как слияние одноклеточных животных в организм было началом дальнейшего прогресса, так и духовное объединение человечества ведет его к Сверхжизни и Сверхчелове-

* Это приложение, как и глава «Феномен христианства» и в 1-м (1965) и во 2-м (1987) изданиях русского перевода книги опущены (без оговорок и пояснений).

честву. Распространение мысли и силы человека по Земле, его «планетизация» — это залог будущего. Тейяр верит в то, что все развитие науки, техники, социальных систем ведет к этой высшей духовной точке. В век, когда столь многие проклинаят технику и тяготятся цивилизацией, он усматривает в них «гоминизацию Земли и мира». Но Тейяр идет еще дальше. «Может ли, — говорит он, — универсум окончиться иначе, чем в безмерном?.. Человек никогда не сумеет превзойти человека, объединяясь с самим собой» (ФЧ. С. 247, 249). Нужно, чтобы нечто сверхчеловеческое реально существовало независимо от людей. Это и есть «точка Омега».

Омега представляет собой, с одной стороны, то, что восточные богословы называли «соборностью» — единение без смешения, слияние без поглощения. С другой стороны, Омега это Нечто и в то же время «Некто, действовавший с самого начала эволюции. Эволюция — это поток, становление, гибель и рождение. То, что движет ее, должно быть «независимым» (ФЧ. С. 256). Оно не рождается в эволюции, а «наличивается всегда». Омега стоит вне времени. Это — Начало т р а н с ц е н д е н т н о е, надмирное. Именно поэтому Оно могло воздвигать Вселенную все выше и выше к «божественному очагу» (ФЧ. С. 266). Омега — это Бог, Который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к Своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые б е с с м е р т н ы, — все это служит вселенской Божественной Цели.

Бог проявляет Себя постоянно, и один из высочайших признаков Его проявления — это христианство. Оно оказывается могущественной планетарной силой, единственно способной в настоящее время объединять человечество для достижения космической цели Бога.

«Двигателем сознательной жизни, — говорит Тейяр, — может быть только Абсолютное, то есть Божественное. Религию можно было понимать как простое утешение, как «опиум». На самом же деле ее подлинной задачей является поддержка и пробуждение прогресса жизни» (*L'Energie humaine*. P. 221). Только бесконечные перспективы того, что восточные Отцы Церкви называли «теозисом» (обожением), могут быть подлинной путеводной звездой человечества в грядущем.

Связь тейяровской «точки Омега» с идеей «теозиса» приближает его к православному мышлению, хотя лично он был мало знаком с восточнохристианским богословием. На эту родственность тейярдизма и православия указал прот. Г. Клиnger (см. его статью о Тейяре в журнале «*Życie i myśl*». 1968, W. 6—7).

Сосредоточивая свое внимание на будущем человека и Вселенной, Тейяр отнюдь не был отвлеченным мыслителем. Его подлинно христианский оптимизм заражен неистощимой созидательной

энергией. Его доверие к бытию, доверие к Богу вдохновляет и вселяет надежду. Все прекрасное, творческое, пронизанное любовью, что осуществляется на Земле, есть для Тейяра «знание времени», предвестие грядущего преображения. Он пророк прогресса, но не ложного, чисто внешнего, а устремленного к Царству Божию. Он видит эволюцию и развитие человечества глазами веры.

Для того чтобы получить сверходухотворение в Боге, пишет он, не должно ли человечество предварительно родиться и вырасти в соответствии со всей системой того, что мы называем «эволюцией»? Смысл Земли открывается и взрывается вверх, в смысл Бога. А смысл Бога укореняется и питается снизу в смысле Земли. Трансцендентный, личный Бог и эволюционирующий мир, не являющиеся больше противоположными центрами притяжения, но входящие в иерархическую связь, для того чтобы поднять всю человеческую массу в едином приливе, — такова должна быть та замечательная трансформация, которую теоретически можно предвидеть, но которая фактически уже проявляет себя во все растущем числе как свободомыслящих, так и верующих, в идее духовной эволюции универсума (См.: *Construire la terre*. P. 32—33).

В этих словах выражено упование, на котором зиждется вера Библии, ибо для нее смысл истории заключен в движении к Царству, где Бог будет всем во всем .

* * *

Мы лишь очень кратко коснулись основных моментов тейярдизма. Из того, что было сказано, легко увидеть, что «пантеистический» внутренний опыт Тейяра наложил определенную печать на его систему. Но гораздо важнее отметить, что Тейяр очень близок к тем из православных мыслителей, которые рассматривали весь мир как Теофанию (Богоявление). Зеньковский имел основание упрекать его в недостаточном разграничении слоев бытия и в отсутствии четкой идеи творения. Слабостью Тейяра является и его понимание зла. Если оно «естественно», то Иван Карамазов был прав. Осталась в стороне от Тейяра и проблема антиномичности, для него во всем господствует номизм, законы однозначные и четкие. Правы и те католические критики, которые упрекали Тейяра в том, что он дал повод для смешения Бога и мира, естественного и сверхъестественного. Однако мыслитель сознательно стремился к преодолению недостатков и пробелов своей системы. Кроме того, заявляя, что он ограничивается сферой «феноменальной», Тейяр оставляет простор для философской и богословской мысли. Думается, что, дополняя и развивая тейярдизм, можно сделать его важным составным элементом современного христианства. Это не будет посягательством на творчество Тейяра, а, напротив, — продолжением его дела.

Что же дает учение Тейяра де Шардена современному христианскому сознанию?

1. Своим пониманием Церкви как творческого начала в современном обществе Тейяр способствует разработке положительного идеала для христиан наших дней. Он указывает на любовь к Богу как на ведущую силу эволюции ноосферы. Она неразрывно связана с любовью между людьми, с активным преодолением зла и разделений в мире. Тейяр учит нас любовному отношению к миру. Вместо враждебного неприятия, он предлагает идти к нему с проповедью Христа, но проповедью действенной. Его светлый взгляд на будущее обнаруживает в нем веру, которой нужно учиться всем. В противовес мрачной безнадежности, которая смирилась с обреченностью мира, Тейяр с упованием смотрит вперед, призывая людей к положительному деланию. Силы регресса не пугают его, не вызывают в нем покорного и пассивного отношения к действительности. Его личный религиозный опыт есть драгоценная жемчужина христианства.

2. Тейяр своим научным синтезом помогает возникающему диалогу между христианами и нехристианами. Для многих марксистов христианство понятно и даже приемлемо именно в форме тейярдизма.

3. Синтез Тейяра вносит свою лепту в построение целостного христианского мирозерцания. Те же его стороны, которые спорны и неясны, вполне можно раскрыть, развить, уточнить, дополнить.

Таким образом, хотя система о. Пьера Тейяра де Шардена и имеет черты ограниченности (как и все, что делает человек), она тем не менее нужна нам, как нужна и сама личность этого инок-ученого и пророка-гуманиста.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

- ¹ *John Cogley. Religion in a Secular Age. New York, 1969. P. 135. См. также: M. Eliade. The Sacred in a Secular World. — «Cultural Hermeneutics»: 1973, n^o 1. P. 104. Об этом говорит даже такой «свободомыслящий» автор, как Эшли Монтегю (A. Montagu. Man: His First Million Years. New York, 1957. P. 181). Термины «религия» и «вера» настолько близки по смыслу, что их, как правило, считают синонимами. Психолог Эрих Фромм пишет: «Под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» (Э. Фромм. Психология и религия. — В сб.: Сумерки богов. М., 1989. С. 158). Однако речь здесь идет скорее о «вере» в широком смысле слова, в то время как «религиозная вера» есть богопочитание, обращенное к высшему Началу (в отличие от неоязыческих верований, обожествляющих земные объекты).*
- ² A. Camus. Essais. Paris, 1965. P. 240.
- ³ Э. Фромм. Цит. соч. С. 161.
- ⁴ Об этом эпизоде см.: И. Вороницын. История атеизма. М.: 1930, с. 233.
- ⁵ О Конте и его «религии» см.: Вл. Соловьев. Собр. соч. Т. IX. С. 172; о «монистической церкви» см.: Н. М. Соловьев. «Научный» атеизм. М., 1915. С. 18 сл., и у самого Э. Геккеля (Мировые загадки/Пер. с нем. СПб., 1906. С. 173); символ веры Дж. Хаксли изложен им в книге: J. Huxley. Religion Without Revelation. 1957. P. 181.
- ⁶ См.: С. Булгаков. Два града. Т. 2. М., 1911. С. 176.
- ⁷ А. В. Луначарский. Письмо в редакцию. — «Образование». 1908. № 1. С. 163.
- ⁸ См.: Н. Бердяев. Марксизм и религия. Прага, 1929. С. 7.
- ⁹ Богиню разума в обрядах этого культа изображала французская актриса. См.: А. Олар. Христианство и Французская революция/Пер. с фр. М., 1925. С. 65; свящ. В. Рыбаков. Религиозное состояние Франции во время революции. — «Странник». 1914. № 10. С. 234.
- ¹⁰ W. Hocking. The Meaning of God in Human Experience. London, 1912. P. VI.
- ¹¹ Подобные настроения нашли отражение в работах ряда современных западных богословов (У. Гамильтон, Х. Кокс, Дж. Робинсон).
- ¹² Современные богословы справедливо говорят о преимуществах Церкви, находя-

- щейся в «диаспоре» (то есть несущей свободное свидетельство о Христе в мире), перед ее внешним «триумфализмом», который обладал большой притягательностью для христиан в прошлом. См.: *John Cogley. Religion in a Secular Age*. P. 140—143.
- ¹³ *J. Cogley. Idem.* P. 155. Немецкий исследователь религиозной психологии В. Трильхаас отмечает, что «религия — не только самая внутренняя область человеческой природы, но и самая индивидуальная» (*V. Trillhaas. Die Innere Welt. Munchen, 1953. S. 5*).
- ¹⁴ См.: А. Донини. Люди, идолы и боги. Очерк истории религии/Пер. с ит. М., 1962. С. 8. Более поздние данные мало меняют картину. См. приложение 1.
- ¹⁵ История обращения к вере властителей умов нашего столетия рассказана в книге, вышедшей под ред. Ф. Лелотта (*Convertis du XX siècle. Paris, 1955—1956. V. 1—3*).
- ¹⁶ Ч. Таунс. Слияние науки и религии/Пер. с англ. — В кн.: Диалоги. М., 1979. С. 61.
- ¹⁷ См.: В. Зеньковский. История русской философии. Т. 1—2. Париж, 1948—1950; П. Зернов. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA, 1974; M. Schoof. *Przelom w teologii katolickiej*. Krakow, 1972; W. Nicholls. *The Pelican Guide to Modern Theology*. London, 1971. V. 1—3; J. B. Agus. *Modern Philosophies of Judaism*; P. S. Sarma. *Hinduism through the Ages*. Bombay, 1956.
- ¹⁸ См. статьи: А. Л. Казем-Бека («Журнал Московской Патриархии». 1965. № 7; 1966. № 4); M. Novak. *The Open Church*. London, 1964; A. Kloosterman. *Contemporary Catholicism*. London, 1972.
- ¹⁹ См.: J. Robinson. *Honest to God*. London, 1963. P. 138—139.
- ²⁰ Тэзе — местечко в Бургундии, где протестант Р. Шютц основал общину Примиения, которая ставит своей целью духовное возрождение христиан различных исповеданий. В 1974 году в Тэзе собрался Всемирный съезд христианской молодежи. Он проходил в общей молитве, обсуждении насущных вопросов и свободном диалоге между участниками.
- ²¹ См.: С. Д. Клузман. Диалог между христианами и марксистами. — «Проблемы мира и социализма». 1968. № 3; А. Казанова. Второй Ватиканский Собор/Пер. с фр. М., 1973. С. 350—359.
- ²² См., например, следующие (критические по отношению к Церкви) обзоры: В. П. Андропова. Колумбия: церковь и общество. М., 1970; И. Р. Григулевич. «Мятежная церковь» в Латинской Америке. М., 1972.
- ²³ См.: Зарубежные марксисты о религии и Церкви. М., 1975. С. 134, 63, 80.
- ²⁴ М. Борн. Моя жизнь и взгляды/Пер. с англ. М., 1973. С. 77.

Глава первая БЫТИЕ И ВЕРА

- ¹ То, что христианские идеи дали толчок развитию науки не сразу, объясняется наличием груза языческих пережитков в церковном сознании средневековья. «Развитие науки в современной Европе, — говорит В. Хокинг, — является не только естественным следствием европейской религии, но в значительной мере частью этой религии» (*W. Hocking. The Coming World Civilisation*. New York, 1958. P. 62). Ту же мысль проводит и другой американский мыслитель, К. Котен

- (*K. Cauten. Science, Secularization and God. New York, 1969. P. 182*). См. также: *J. Cogley. Religion in a Secular Age. P. 129 ff.*
- ² *В. И. Вернадский. Очерки и речи. Пг., 1922. Ч. 2. С. 15.*
- ³ Этот тезис особенно убедительно развивал французский социолог Дюркгейм. См.: *Э. Дюркгейм. Социология и теория познания. — «Новые идеи в социологии». М., 1914. № 2. С. 28; E. Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life. 1961. P. 463.*
- ⁴ См.: *И. Кант. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 179; Ф. Шлейермахер. Речи о религии. М., 1911. С. 35; С. Рейнак. Орфей. Всеобщая история религии. Париж, 1910. С. 12; Ф. Паульсен. Введение в философию. М., 1914. С. 259. См. также общий обзор в кн.: прот. Т. Буткевич. Религия, ее происхождение и сущность. Харьков, 1902—1904. Т. 1—2; из современных: W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. 2. Aufl. B. 1, Münster, 1926; Handbuch theologischer Grundbegriffe. München: 1963. B. II. S. 428.*
- ⁵ Последним, кто отстаивал эту точку зрения, был немецкий марксист Эйльдерман. См.: *Г. Эйльдерман. Первобытный коммунизм и первобытная религия. М., 1923. С. 141—142.*
- ⁶ Говоря о происхождении религии, Плеханов писал: «Это очень просто. Вера в эти силы обязана своим возникновением невежеству» (*Г. В. Плеханов. О религии и церкви. М., 1957. С. 138*). Возражая ему, чл.-кор. АН СССР А. Спиркин пишет: «Это «очень просто» не так уж на самом деле просто. Питекантроп был куда более невежественным, чем кроманьонец (не говоря уж о современном попе), однако он не был фетишистом» (*А. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960. С. 266*).
- ⁷ «Производство непосредственных материальных средств жизни, вместе с этим ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой (Разрядка моя. — А. М.) развиваются... религиозные представления» (*Ф. Энгельс. Речь на могиле К. Маркса*). «Над... объективной системой материальных отношений (экономическим базисом) надстраиваются определяемые ею вторичные и производные системы человеческих отношений, взглядов и представлений, к числу которых принадлежит и религия» (*Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 34*).
- ⁸ См. например: *К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1953. С. 427.*
- ⁹ *Е. Трубецкой. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории. — В кн.: Проблемы идеализма. М., 1903. С. 71.*
- ¹⁰ *С. Булгаков. Два Града. Т. 2. С. 25.*
- ¹¹ Там же. С. 24.
- ¹² *К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1947. С. 315—316.*
- ¹³ *Chr. Dawson. Progress and Religion. New York, 1960. P. 60.*
- ¹⁴ *М. Вебер. Протестантская этика (русс. перевод в сб.: Макс Вебер и методология истории. М.: ИНИОН, 1985. В. 1—2; Изложение и разбор идей М. Вебера см. в кн.: А. И. Неусыхин. Проблемы европейского феодализма. М., 1974. С. 422—464.*
- ¹⁵ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. С. 415.*
- ¹⁶ *A. Toynbee. — In: J. Cogley. Religion in a Secular Age. P. V—VI.*
- ¹⁷ См.: *K. Rahner, H. Vorgrimler. Petit dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1970. P. 408.*

Глава вторая

ПОЗНАНИЕ МИРА

- ¹ Подобные опыты проводились еще в прошлом веке физиком Гельмгольцем. См.: *Г. И. Челпанов. Мозг и душа. М., 1918. С. 147 сл.*
- ² *Д. Юм. Трактат о человеческой природе. Собр. соч. Т. 1/Пер. с англ. М., 1966. С. 27; Э. Мах. Анализ ощущений/Пер. с нем. М., 1908. С. 254 сл.*
- ³ *А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1900. С. 103. В «Материализме и эмпириокритицизме» мы находим резкие нападки на подобные выводы. И в сущности вся аргументация автора сводится к тому, чтобы доказать тождественность взглядов оппонентов с философией Беркли. Между тем эту тождественность вряд ли можно считать каким-то философским преступлением. В наши дни, по словам создателя кибернетики Н. Винера, «наивный реализм физики уступает место чему-то такому, с чем мог бы охотно согласиться епископ Беркли» (*Н. Винер. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 34*).*
- ⁴ *Thomas Aquinas. Summa Theol., I, 1, 9.*
- ⁵ Физика наших дней постоянно сталкивается с парадоксами, которые разрушают первичные представления. Именно поэтому Макс Планк утверждал, что «философ, оценивающий научную теорию постольку, поскольку ее смысл может быть ясно понят, задерживает стремление науки к дальнейшему прогрессу» (*М. Планк. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 198*). Примечательно, что и К. Маркс считал парадоксы в науке неизбежными. «Научные истины, — писал он, — всегда парадоксальны, если судить на основании повседневного опыта, который улавливает лишь обманчивую видимость вещей» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 16. С. 131*).
- ⁶ *А. Бергсон. Творческая эволюция. М., 1914. С. III.*
- ⁷ См.: *Философия естествознания. М., 1966. С. 72, 226—227. Вопреки логике, созданной в рамках макромира, современная физика утверждает, что «в квантовой механике не существует понятия траектории частицы» (*Л. Д. Ландау, Е. М. Лифшиц. Квантовая механика. М., 1963. С. 14*).*
- ⁸ *П. А. Дирак. Принципы квантовой механики/Пер. с англ. М., 1960. С. 13.*
- ⁹ *М. Э. Омельяновский. Проблема наглядности в физике. — «Вопросы философии». 1961. № 11. С. 55. Подробнее об этом см. в работе доктора филос. А. М. Мостепаненко «Пространство и время в макро-, мега- и микромире» (М., 1974. С. 185 сл.).*
- ¹⁰ *Н. Бор. Атомная физика и человеческое познание/Пер. с англ. М., 1961. С. 81. См. также: В. Паули. Философское значение идеи дополнительности. — В кн.: В. Паули. Физические очерки. М., 1975. С. 56.*
- ¹¹ *H. Döninger. Das Symboldenken in der Theologie. — «Universitas». 1967. № 4. S. 375.*
- ¹² См.: *А. А. Фридман. Мир как пространство и время. М., 1965. Нередко поднимали вопрос: каковы были философские убеждения Фридмана? Установить это нелегко: он писал уже в те годы, когда едва ли можно было прямо высказывать мысли, отличающиеся от официальной доктрины. Однако то, что ученый начинает свой главный труд эпиграфом из Библии («Вся мераю и числом сотворил еси») и кончает выдержкой из стихотворения Державина «Бог», наводит на определенные размышления.*
- ¹³ *Августин. Исповедь. XI. М., 1914. С. 313.*
- ¹⁴ *В. Гейзенберг. Физика и Философия/Пер. с нем. М., 1963. С. 28—29. Следует*

заметить, что слова «время, когда не было времени» — лишь условное и не совсем точное выражение.

- ¹⁵ Вл. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. — Собр. соч. Т. III. С. 67. Отметим, что эта мысль Соловьева не чужда и некоторым советским авторам. Так, один из них пишет: «Развитие теории познания показало, что никакая форма умозаключений не может дать нам абсолютно достоверного знания». Б. В. Ахлибинский. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. Л., 1963. С. 91.
- ¹⁶ J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946. P. 132.
- ¹⁷ Р. Эйслер. Сознание и бытие. — «Новые идеи в философии». 1913. В. 5. С. 133.
- ¹⁸ Д. Пойя. Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1957; Ч. Таунс в упомянутой выше статье пишет: «Математические или логические доказательства обязательно предполагают выбор некоторого комплекса постулатов, которые согласуются друг с другом и применимы к ситуации, представляющей интерес. Однако математик Гедель доказал, что в математике, по существу, невозможно знать, согласуются ли между собой принятые постулаты или нет. Гедель преподнес нам еще один сюрприз, доказав, что существуют математические истины, которые в принципе не могут быть доказаны с помощью обычной логики». Ввиду этого Винер подчеркивает необходимость интуитивной веры в объективность мировых закономерностей. Без веры, что природа подчиняется законам, — пишет он, — не может быть никакой науки. Невозможно доказательство того, что природа подчинена законам, ибо все мы знаем, что мир со следующего момента может уподобиться игре в крокет из книги «Алиса в стране чудес» (Н. Винер. Кибернетика и общество. С. 195). Известный современный философ и социолог Карл Поппер также утверждает, что «каждое открытие содержит «иррациональный элемент» или «творческую интуицию» в бергсоновском смысле» (К. Popper. The Logic and Scientific Discovery. New York, 1961. С. 32).
- ¹⁹ В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. — «Природа». 1973. № 6. С. 30.
- ²⁰ Л. де Бройль. По тропам науки/Пер. с фр. М., 1962. С. 295.
- ²¹ В. Паули. Физические очерки. М., 1975. С. 137.
- ²² Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950. С. 86 сл.
- ²³ Ф. Шеллинг. Система трансцендентного идеализма/Пер. с нем. Л., 1936. С. 24. О разработке теории интуиции см.: В. Ф. Асмус. Проблема интуиции в философии и математике: (Очерки истории. XVII — начало XX в.). М., 1963.
- ²⁴ Вл. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. Т. III. СПб., 1913. С. 65, 68.
- ²⁵ Собрание сочинений А. Бергсона вышло на русском языке в 5 томах (СПб., 1913—1914). В него не вошли работы «Философская интуиция» («Новые идеи в философии». В. 1) и «Длительность и одновременность» (Пг., 1923). Из числа его трудов, не переведенных на русский, главный: Les deux sources de la morale et de la religion. 1932. О Бергсоне см.: А. Штенберген. Интуитивная философия Анри Бергсона/Пер. с нем. СПб., 1911; Г. У. Карр. Философия Бергсона/Пер. с англ. М., 1913; Гранжан. Революция в философии/Пер. с фр. М., 1914; П. Блонский. Современная философия. Ч. II. М., 1922. С. 15—31; Н. О. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922; Т. Хилл. Современная теория познания/Пер. с англ. М., 1965. С. 245 сл. Отметим, что даже марксистские авторы считают «критические замечания Бергсона в адрес метафизического мышления во многом справедливыми и меткими» (А. С. Богомолов. Идея развития в буржуазной философии. М., 1962. С. 179).

- ²⁶ А. Бергсон. Творческая эволюция. С. 160. В связи с этим Бергсон отмечал, что всякая философская система коренится в одной «оригинальной интуиции» и лишь потом уже мыслитель пытается рационально ее оформить. По мнению Бергсона, это «оформление» неизбежно обедняет учение и в конце концов приводит к тому, что система перестает удовлетворять самого автора (А. Бергсон. Философская интуиция. С. 3).
- ²⁷ А. Бергсон. Собр. соч. Т. 5. Пг., 1914. С. 6.
- ²⁸ С. Булгаков. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 203.
- ²⁹ Вслед за Бергсоном интуитивная философия развивалась в работах Н. О. Лосского (1870—1965), С. А. Левицкого и др. К интуитивизму близко примыкает философия Э. Гуссерля, Э. Леруа, Г. Дриша, А. Уайтхеда, Ж. Сантаяны, О. Шпенглера и некоторых экзистенциалистов.
- ³⁰ См.: Вл. Эрн. Гносеология Вл. Соловьева. — Сборник о Вл. Соловьеве. М.: Изд-во «Путь», 1911; Е. Трубецкой. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.

Глава третья НА ПОРОГЕ ПОСЛЕДНЕЙ ТАЙНЫ

- ¹ См.: Н. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1969. P. 101.
- ² W. James. The Varieties of Religion Experience. 1902. Русск. пер.: У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. О работах У. Джеймса см.: Э. Бутру. Уильям Джеймс и религиозный опыт. М., 1909; В. Эрн. Размышления о прагматизме. — В кн.: В. Эрн. Борьба за Логос. М., 1911. С. 1 сл; Н. Шемелин. Религиозно-философские воззрения У. Джеймса. 1911; Л. Шестов. Логика религиозного творчества. — Собр. соч. Т. VI. С. 291.
- ³ С. Булгаков. Свет невечерний. М., 1917. С. 6. В этой книге автор с большим проникновением ставит вопрос о религиозной гносеологии и приоткрывает мир собственного религиозного опыта. См. также кн.: Н. Арсеньев. О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966.
- ⁴ «Невероятно трудно, — пишет Э. Фромм, — если вообще возможно определить специфику религиозного опыта. Только те, кто пережил его, могут понять это, но они и не нуждаются ни в каких определениях».
- ⁵ У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. С. 58.
- ⁶ R. Otto. The Idea of the Holy. London, 1956. P. 26.
- ⁷ Цит. по кн.: Die Schönsten Gebiete der Welt. München, 1964. Эйнштейн считал даже, что никакая истинная религия невозможна без познания мира, ибо религиозное вдохновение тесно связано с созерцанием Вселенной. Отсюда его известный афоризм: «Естествознание без религии хромает, религия без естествознания слепа» (А. Einstein. Wissenschaft und Religion). См. довольно неточный перевод этой статьи в кн.: А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов. Т. IV. М., 1967. С. 176. Цит. по кн.: М. Борн. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 389.
- ⁸ Дж. Бруно. О безмерном и неисчислимом. — Цит. по кн.: А. Риль. Введение в современную философию. СПб., 1904. С. 25.
- ⁹ К. Фламарион. Бог в природе. Гл. 2. Даже позитивист А. Форель говорит: «Мы преклоняемся с глубочайшим благоговением перед вечным, повсюду, в каждом мировом атоме проявляющем себя... непостижимым всемогуществом... Мы не

имеем никакого права отрицать его потому лишь, что не знаем и не можем понять метафизического учения о мировой силе» (*А. Форель. Мозг и душа. С. 31—32*).

- ¹⁰ Э. Леруа. Догмат и критика/Пер. с фр. М., 1915. С. 309.
- ¹¹ В. Несмелов. Наука о человеке. Т. I. Казань, 1906. С. 242.
- ¹² Р. Эйкен. Основные проблемы современной философии религии. СПб., 1910. С. 6—7.
- ¹³ В. Несмелов. Цит. соч. С. 262. См. также: П. Нечаев. Теизм как проблема разума. Серг. Пос., 1916. С. 327; А. Введенский. Вера в Бога, ее происхождение и основание. СПб., 1891.
- ¹⁴ Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Paris, 1948. P. 15.
- ¹⁵ См.: Н. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. P. 325.
- ¹⁶ Цит. по кн.: К. Зелиг. Альберт Эйнштейн. М., 1964. С. 67.
- ¹⁷ Ж. Ж. Руссо. Эмиль. М., 1911. С. 402.
- ¹⁸ Цит. по кн.: К. Зелиг. Альберт Эйнштейн. С. 39. См.: А. Эйнштейн. Собр. научн. трудов. Т. IV. С. 142.
- ¹⁹ Ч. Дарвин. Собр. соч. Т. I. СПб., С. 724.
- ²⁰ Цит. по кн.: А. Г. Табрум. Религиозные верования современных ученых. М., 1912. С. 55.
- ²¹ Х. Шепли. Звезды и люди. М., 1962. С. 14. Аналогичную мысль высказывал в свое время и Менделеев. Он говорил о «троице вечных и самобытных: веществе (материи), силе (энергии) и духе» (*Д. И. Менделеев. Попытка химического понимания мирового эфира. СПб., 1910. С. 17*).
- ²² О целесообразных явлениях в живой природе см.: Д. Котт. Приспособительная окраска животных. М., 1946; Г. Карпентер, Э. Форд. Мимикрия. М.; Л., 1935; Л. Д. Лиознер. Восстановление утраченных органов. М., 1962; Р. Шовен. Поведение животных. М., 1972. О философском значении целесообразности см. работу ботаника Эберхарта Деннерта (1861—1942) «Умер ли Бог?» (Одесса, 1914). Даже позитивисты вынуждены говорить здесь о вере. «Все, что совершается на свете, — писал неодарвинист Август Вейсман, — покоится на силах, в нем господствующих, и совершается закономерно; откуда же происходят эти силы и их субстрат — материя, этого мы не знаем, а здесь никому не возбраняется верить» (*А. Вейсман. Лекция по эволюционной теории. Пг., 1918. С. 15*).
- ²³ Н. Винер. Кибернетика и общество. С. 193.
- ²⁴ Э. Бернс. Введение в марксизм. М., 1961. С. 70. Делая такое заявление, материалисты совершенно игнорируют возражение: «...если разуму предшествует сила, то и эта сила должна быть не слепая, а разумная, ибо иначе она не могла бы произвести разум» (*Б. Чичерин. Наука и религия. С. 96*).
- ²⁵ Механический, или «вульгарный», материализм Ленин характеризует как «неполный и неточный» способ изложения материалистических идей (Соч. Т. 38. С. 72). Механицисты отождествляли сознание с материей. Диамат отбрасывает эту точку зрения, но, поскольку для него основой бытия все же остается только материя, принципиально он стоит на той же позиции, что и механицизм. То, что последний знает лишь механическую форму движения, а диамат признает и другое, есть лишь деталь, не меняющая сути центрального материалистического догмата. С этим фактически согласен Энгельс, объединяя все разновидности материализма в единое целое. См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 283.

- ²⁶ В. И. Ленин. Соч. Т. 14. С. 117.
- ²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 98.
- ²⁸ Особенности антирелигиозного пафоса Маркса раскрыл С. Булгаков в своей работе «Карл Маркс как религиозный тип» в кн.: С. Булгаков. Два Града. Т. 1. С. 69 сл.
- ²⁹ М. И. Шахнович. Ленин и проблемы атеизма. М., 1961. С. 207.
- ³⁰ Как мы уже отмечали выше, сами предпосылки науки выходят за строгие ее пределы и основаны на недоказуемых постулатах. А развитие науки в будущем не позволяет делать из нее абсолютных выводов. «На любом уровне развития цивилизации, — признает акад. Наан, — наши знания будут представлять лишь конечный островок в бесконечном океане непознанного, неизвестного, неизведанного» («Наука и религия». 1968. № 12. С. 23).
- ³¹ В начале XIX века, как замечает палеонтолог акад. А. Борисак, «эволюционисты, современники Кювье, не могли достаточно солидно обосновать свои воззрения, и, отрицая эти воззрения, Кювье оставался на единственно строго научной в то время точке зрения» (Предисловие к переводу книги: Ж. Кювье. Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара. М.; Л., 1937. С. 46).
- ³² Цит. по кн.: П. Я. Светлов. Религия и наука. СПб., 1911. С. 128.
- ³³ «Я знаю, — писал он, — что заключения, к которым приводит это сочинение, будут названы крайне нерелигиозными; но тот, кто клеймит их, обязан доказать, что безбожнее объяснять начало человека как отдельного вида происхождением от какой-нибудь низшей формы путем изменений и естественного отбора, нежели объяснять рождение отдельного неделимого посредством законов обыкновенного воспроизведения. Рождение как вида, так и неделимого одинаково составляет часть того ряда последовательных явлений, которые наш ум отказывается признать за результат слепой случайности». Ч. Дарвин. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1896. С. 416. См. приложение 5 — «К вопросу о мирозерцании Чарлза Дарвина».
- ³⁴ Эта мысль была сформулирована Вл. Соловьевым в гл. I его книги «Философские начала цельного знания» (1877), где он излагает свое воззрение на идею развития (Собр. соч. Т. I. С. 250 сл.).
- ³⁵ Мчедлов. Разбивая духовные тенета. — «Наука и жизнь». 1961. № 4. С. 57.
- ³⁶ Д. Джинс. Движение миров/Пер. с англ. М., 1933. С. 132.
- ³⁷ М. Овенден. Жизнь во Вселенной. М., 1965. С. 115.
- ³⁸ «В целом можно считать установленной общую картину эволюции, объединяемую названием «теория горячей Вселенной». Эта картина включает в себя изотропное (одинаковое во всех направлениях) однородное (одинаковое во всех точках пространства) расширение Вселенной... Каждая частица (или ее предки) вышла из горнила сингулярности более чем 10 миллиардов лет назад» (Я. Б. Зельдович, И. Д. Новиков. Современные тенденции в космологии. — «Вопросы философии». 1975. № 6. С. 6, 56, 51). См. также: У. Крейг. Самое начало. Чикаго, 1987.
- ³⁹ Р. Пайерлс. Законы природы. 1962. С. 335. «Мистическое, — говорит сторонник логического позитивизма Витгенштейн, — не то, как мир есть, но то, что он есть» (Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 96).
- ⁴⁰ Х. Шепли. Звезды и люди. С. 15.
- ⁴¹ М. Планк. Religion und Naturwissenschaft. S. 25.

- ⁴² *J. Jeans*. The Mysterious Universe. Cambridge, 1931.
- ⁴³ *A. Eddington*. New Pathways in Science. London, 1935. P. 44.
- ⁴⁴ *В. Гейзенберг*. Физика и философия. С. 38; *его же*. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах. — «Вопросы философии». 1958. № 11. С. 65.
- ⁴⁵ *Ph. Frank*. Wahrheit relativ absolut? 1952. S. 103.
- ⁴⁶ *П. А. М. Дирак*. Эволюция взглядов физиков на картину природы. — «Вопросы философии». 1963. № 12. С. 85 сл.
- ⁴⁷ *M. Plank*. Vorträge und Erinnerungen. См. также: *А. Г. Табрум*. Религиозные верования современных ученых. М., 1912; *Э. Бутру*. Наука и религия в современной философии. М., 1910; *Р. Куртуа*. Что говорят о Боге современные ученые. Брюссель, 1960. Согласно Дарвину, положительный ответ на великий вопрос о Боге «давали величайшие из когда-либо живших умов» (*Ч. Дарвин*. Цит. соч. С. 64).

Глава четвертая

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД БОГОМ

- ¹ «Реальности Божественного, — говорит русский философ С. Л. Франк, — соответствует в нашей душе в плане субъективных переживаний чувство, которое мы называем благоговением и которое есть неразделимое единство трепета преклонения — чего-то подобного страху, но совсем не тождественного ему — и блаженства любви и восхищения». *С. Л. Франк*. С нами Бог. Париж: YMCA, 1964. С. 49.
- ² *G. Braunt*. Catholicism. New York, 1962. P. 2. Здесь мы пока не будем затрагивать богословской проблемы об уровнях внутри самого Откровения («сверхъестественном» и «естественном»).
- ³ См.: *Н. Бор*. Атомная физика и человеческое познание. С. 104; *В. Паули*. Физические очерки. С. 61; *Л. Д. Ландау, Е. М. Лифшиц*. Квантовая механика. С. 16. *М. Голдстейн, И. Голдстейн*. Как мы познаем. М., 1985. С. 218 сл.
- ⁴ *M. Buber*. Ich und Du. Lpz., 1923.
- ⁵ Сама градация одаренности имеет смысл потому, что служит залогом взаимосвязи и солидарности всех членов общечеловеческого организма. Подобно тому как части тела, выполняя разные функции, дополняют друг друга, так и личности, имея разные дарования, могут служить друг другу и нуждаются друг в друге.
- ⁶ *М. Метерлинк*. Сокровище смиренных. — Собр. соч. Т. II. Пг., 1915. С. 50.
- ⁷ Свящ. *П. Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 67. Как ни странно, но здесь Флоренский-мистик оказывается близким к Джеймсу-эмпирику. См.: *У. Джеймс*. Зависимость веры от воли. СПб., 1904.
- ⁸ *Л. Н. Толстой*. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 45.
- ⁹ *M. Plank*. Vorträge und Erinnerungen. S. 319.
- ¹⁰ *У. Джеймс*. Цит. соч. С. 507.
- ¹¹ *У. Джеймс*. Цит. соч. С. 509.
- ¹² *Вл. Соловьев*. Собр. соч. Т. III. С. 35.
- ¹³ *K. Jaspers*. Der Philosophischen Glaube. 1948. S. 20.

- ¹⁴ О. Пфлейдерер. О религии и религиях. СПб., 1908. С. 5.
- ¹⁵ D. Bonhoeffer. Letters and Papers from Prison. London, 1968. P. 93. О Дитрихе Бонхёффере см.: Ф. фон Лиуиенфельд. Образцы евангелического благочестия. — «Богословские труды». В. 10. М., 1973. С. 132—135; о М. Кольбе — М. Виновска. Тайна Максимилиана Кольбе/Пер. с фр. Брюссель, 1972; о матери Марии (Кузьминой-Караваевой) — И. Кривошеин. Мать Мария. ЖМП, 1970. № 5; Прот. С. Гаккель. Мать Мария. Париж, 1980.
- ¹⁶ Утилитаристы выводят этику из законов общества как целого. С их точки зрения моральные принципы вытекают из пользы рода и служат ему. «Общество эгоистов, — писал Тимирязев, — никогда не выдержит борьбы с обществом, руководящимся чувством нравственного долга. Это нравственное чувство является даже прямой материальной силой в открытой физической борьбе» (К. А. Тимирязев. Чарлз Дарвин и его учение. М., 1940. С. 43). Признавая относительную правоту этой точки зрения, мы не должны забывать, что в этике содержится слишком много такого, что отнюдь не служит «роду» или «целому». Например, с точки зрения общественной целесообразности нацисты были правы, уничтожая безнадежно больных и неизлечимых сумасшедших; однако индивидуальная мораль решительно восстает против подобного «искусственного отбора». Это несовпадение социальной и личной этики указывает на иные, кроме законов общества, источники нравственности. «Величайшим заблуждением прежнего этического мышления, — справедливо замечает А. Швейцер, — было непонимание и непризнание разнородности этики нравственной личности и этики, созданной в интересах общества. Оно всегда полагало, что обе этики можно и должно отлить из одного куска. Это привело к тому, что этика нравственной личности была принесена в жертву этике общества» (А. Швейцер. Культура и этика. М., 1973. С. 292).
- ¹⁷ Анализ тех трудностей, с которыми столкнулся Кришнамурти, дан в статье: Г. С. Померанц. Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма. — В кн.: Идеологические течения современной Индии. М., 1965. С. 148 сл. О так наз. «богословии смерти Бога» см. статью Р. Марле в журнале «Логос» (Париж; Брюссель, 1971. № 2. С. 14 сл.).
- ¹⁸ См.: R. Bultmann. Kerygma und Myth. В. 1. S. 3. Следует отметить, что в интерпретации Ветхого Завета метод Бульмана вполне плодотворен и был, как он сам признает, известен древним церковным толкователям. Идеи Бульмана в популярной форме изложил Дж. Робинсон в книге «Честен перед Богом», где предпринята весьма сомнительная попытка переосмысления христианства «в духе времени». И сам Бульман, и Робинсон невольно обедняют современное мышление, изображая к тому же науку, как она представлялась в прошлом веке (См., например, J. Robinson. Honest to God. P. 82.). Приспосабливая христианство к этой неверной картине, они искажают и дух современной науки, и дух христианства. См. критическую работу: E. Mascall. The Secularisation of Christianity. London, 1967. P. 190 ff.
- ¹⁹ P. Tillich. The Shaking of Foundations. 1962. P. 63.
- ²⁰ На это справедливо указывает Дж. Когли: J. Cogley. Religion in a Secular Age. P. 32.
- ²¹ Наиболее ценным в так называемой «теологии смерти Бога» можно считать протест против подхода к Богу как к «объекту», подобному другим объектам бытия. Однако следует отметить, что эта мысль для христианства вполне тради-

- ционна (См. сборник «Orthodoxy and the Death of God». London, 1971), а в новое время она была развита (на более высоком уровне) в творчестве Н. Бердяева.
- ²² Православный епископ Василий (Родзянко) отмечает, что в книге Робинсона практически нет ссылок на святоотеческую литературу, где можно найти достаточно высказываний против антропоморфизма и грубых представлений о Боже-стве (V. Rodzianko. «Honest to God». Under the Fathers' Judgement. — «Orthodoxy and the Death of God». P. 55 ff).
- ²³ *Брихадараньяка* — Упанишада, 3, 9, 26; 4, 4, 22. *Ареопagit.* Об именах Божиих. 7, 3; Н. Кузанский. Об ученом незнании. 1, 26 (русск. пер. с. 53). Обширный материал по апофатическому богословию собран в книге С. Н. Булгакова «Свет не-вечерний» (М., 1917. С. 103—146).
- ²⁴ Св. Василий Великий. Творения. Т. IV. С. 41.
- ²⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. I. С. 49.
- ²⁶ С. Радхакришнан. Индийская философия. Т. I/Пер. с англ. М., 1956. С. 147.
- ²⁷ J. Daniélou. Dieu et nous. Paris, 1956. P. 96.
- ²⁸ Об этом подробно говорит о. П. Флоренский в своей книге «Столп и утверждение Истины», глава «Противоречие» (С. 143 сл.).
- ²⁹ Н. Винер. Кибернетика и общество. С. 27. Напомним, что из учения об энтропии Клаузиус и Кельвин выводили даже теорию «тепловой смерти» Вселенной, то есть такого времени, когда исчерпаются возможности энергии переходить из одной формы в другую. Однако, как мы увидим далее, во Вселенной есть и противоположная тенденция. См.: Я. А. Виньковецкий. Геология и общая эволюция природы. Л., 1971. С. 10 сл.
- ³⁰ Я. Бёме. Аутога/Пер. с нем. М., 1914. С. 7. Эта мысль Беме была развита Вл. Соловьевым. См.: Собр. соч. 3-е изд. Т. XI. С. 303.
- ³¹ В связи с этим становится понятной тенденция У. Джеймса (У. Джеймс. Все-ленная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 172) и Н. Винера (Н. Ви-нер. Творец и робот. М., 1966. С. 28) рассматривать божественное Всемогущес-тво в плане не абсолютном. Эта точка зрения вполне обоснована и оправ-дана в свете «кенозиса» и тварной свободы.
- ³² Н. Бердяев. Философия свободы. М., 1911. С. 148.

Глава пятая

ТВОРЕНИЕ, ЭВОЛЮЦИЯ, ЧЕЛОВЕК

- ¹ Быт 1, 11, 20, 24. В других местах Писания «Земля» изображается как бы живым существом: Быт 3, 17; Пс 95, 97; Дан 3, 74.
- ² Э. Геккель. Естественная история миротворения. Т. I/Пер. с нем. СПб.; 1913. С. 91. «Библия служит не естественнонаучным целям, а религиозным целям спасения. Поэтому нельзя повествование о творении противопоставлять выводам естествознания, и наоборот... Бог не вмешивается непосредственно в естествен-ный порядок там, где может действовать через естественные причины. Это вовсе не новое, а весьма старое основание, которое позволяет нам смотреть на теорию развития, поскольку она действительно доказана, как на вполне и совершенно соединимую с христианским мировоззрением» (Э. Васман. Христианство и те-ория развития. Пг., 1917. С. 10, 11, 19).

- ³ См.: *И. Златоуст. Беседы на Бытие. XII, 4; XV, 2.*
- ⁴ Семитическая поэзия обычно прибегает к параллелизму. Гл. I Бытия изображает три параллельных фазы миротворения: а) свет — светила, б) твердь, разделяющая воды, — водные животные, в) суша — растения, земные животные, человек. См.: *B. Wawter. On Genesis. London, 1977. P. 51 ff.*
- ⁵ Быт 1; 1, 21, 27. Слово «бара» по происхождению связано с глаголом «образовывать». См.: *В. Ильин. Шесть дней творения. Париж, 1930. С. 47.* Но в узком смысле оно означает создание чего-то нового, небывшего. См. *H. Renckens. La Bible et les Origines du monde. Tournai, 1964. P. 62—63.*
- ⁶ О роли томизма в освобождении научного метода исследования от слишком прямых связей с теологией см.: *G. K. Chesterton. Saint Thomas Aquinas. London, 1943. P. 23.*
- ⁷ Цит. по кн.: *П. Я. Светлов. Религия и наука. СПб., 1911. С. 126.*
- ⁸ См.: *В. Лункевич. От Гераклита до Дарвина. Т. I—III, а также коллективный труд «История биологии» (М., 1972, 1977).*
- ⁹ См. обобщающий материал по этому вопросу в работе: *К. Вилли. Биология. М., 1966. С. 24, 25.* В более доступной форме аргумент в пользу трансформизма изложен в книге известного биолога и философа *Дж. Хаксли (Удивительный мир эволюции/Пер. с англ. М., 1971).*
- ¹⁰ В частности, огромную роль в жизни биосферы играют электромагнитные поля. См.: *А. С. Пресман. Электромагнитные поля в биосфере. М., 1971. Об эволюции неорганического мира см.: Я. А. Виньковецкий. Геология и общая теория эволюции природы. С. 21.*
- ¹¹ «Участие Бога в жизни мира, — говорит католический богослов А. Сертийанж, — есть лишь иное название для творения мира Богом» (*A. Sertillanges. L'idée de la création et ses retentissements en philosophie. Paris, 1945. P. 67*). Другой западный теолог пишет: «Еще св. Фома думал, что гипотеза вечности мира (такова была вера Аристотеля) в смысле отсутствия временных границ — не противоречит верному пониманию творения, так как Творение означает прежде всего отношение зависимости, связь с бесконечным; мир вечно существующий нуждается в Боге так же, как и мир конечный, а может быть, и более» (*J. M. Aubert. Recherche scientifique et foi chrétienne. Paris, 1964. P. 88—89*).
- ¹² Ошибку Дарвина и Ламарка повторяла и так называемая «мичуринская биология». Но старые эволюционисты не знали законов наследственности, а лысенковцы их просто отрицали.
- ¹³ *H. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. P. 120.*
- ¹⁴ «Вероятностный характер процесса мутаций не позволяет предсказывать, в какой именно клетке произойдет мутация» (*В. Г. Никифоров. Химический мутагенез. — В кн.: Общая генетика. М., 1965. С. 169*). Американский биолог Вилли утверждает, что «принципы естественных мутаций неизвестны» (*К. Вилли. Биология. С. 550*).
- ¹⁵ Принцип неопределенности выдвинут В. Гейзенбергом. Он гласит: «Существует некоторый предел точности, с которой мы можем изучать движение малых объектов» (*Р. Пайерлс. Законы природы. С. 201*).
- ¹⁶ «Science». 77. 1933. № 1991.
- ¹⁷ См., например: *М. Эйген. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973.*
- ¹⁸ См.: *П. Г. Кузнецов. К истории вопроса о применении термодинамики в био-*

- логии. — В приложении к кн.: *К. С. Тринчер. Биология и информация*. М., 1965. С. 118; *Л. А. Блюменфельд. Физические аспекты биологической эволюции*. — В кн.: *Философия и теория эволюции*. М., 1974. С. 67. Проф. Берлинского университета Роланд Глазер в связи с этим пишет: «Даже если представить себе целое море органических молекул, например аминокислот, остается непонятным, как появился первый белок, первая молекула, способная к размножению. На карте наших знаний здесь до сих пор простирается огромное белое пятно. По-видимому, нам еще неизвестны какие-то важные закономерности, ибо создание «разумной» последовательности аминокислот вряд ли могло быть случайностью. Жизнь тогда была бы в высшей степени невероятным явлением» (*Р. Глазер. Биология в новом свете/Пер. с нем. М., 1978. С. 154*).
- ¹⁹ *P. Lecomte du Nouy. Entre savoir et croire*. P. 185.
 - ²⁰ Впервые на это указал русский мыслитель Кропоткин. См.: *П. А. Кропоткин. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса*. Пг., 1922.
 - ²¹ См.: *С. Бур. Кибернетика и управление производством*. М., 1965. С. 288.
 - ²² *H. Osborne. Aristogenesis, the Observed Order of Biomechanical Evolution*. — *Proceedings Natural Ac. Science*. V. 19. 1933. P. 700. Подобную же точку зрения развивал академик Берг (*Л. С. Берг. Труды по теории эволюции*. Л., 1977. С. 95 сл.).
 - ²³ *Э. Шредингер. Что такое жизнь с точки зрения физики?* М. 1947. С. 20.
 - ²⁴ Принципы торможения развития специализированных видов были впервые выдвинуты американским палеонтологом Эдуардом Копом. См.: *Ш. Денре. Превращения животного мира*. М., 1915. С. 61; *Н. И. Вавилов. Закон гомологических рядов в наследственной изменчивости*. М., 1935. С. 16.
 - ²⁵ *Н. Н. Ладыгина-Котс. Дитя шимпанзе и дитя человека*. М., 1935. С. 494; *ее же. Приспособительные моторные навыки макаки*. М., 1928. С. 324.
 - ²⁶ «Мы находим у шимпанзе разумное поведение того же самого рода, что и у человека» (*В. Келлер. Исследование интеллекта человекообразных обезьян*. М., 1930. С. 203).
 - ²⁷ Павловские среды. М., 1949. С. 296.
 - ²⁸ *Н. Н. Ладыгина-Котс. Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян*. М., 1959. С. 308. Обзор других современных работ см. в послесловии Ладыгиной-Котс к кн.: *Я. М. Домбровский. Психология обезьян*. М., 1963, С. 287.
 - ²⁹ *Д. Н. Кашкарров. Современные успехи зоопсихологии*. С. 400.
 - ³⁰ *J. M. Aubert. Op. cit.* P. 68.
 - ³¹ *Th. Dobzhansky. Mankind Evolving*. New Haven, 1966. P. 183.
 - ³² *П. Тейяр де Шарден. Феномен человека*. М., 1965. С. 170—171. Ч. Дарвин, будучи противником этой теории «прерывности», ссылаясь на аналогию между антропогенезом и эмбриогенезом человека. «Очень немногие люди будут тревожиться, писал он, — невозможностью определить, в какой именно период развития, от появления ли первых следов микроскопического зародышевого пузырька до полного развития ребенка, до или после рождения человек начинает становиться бессмертным существом; и я не вижу более серьезных оснований тревожиться по поводу того, что и в постепенно поднимающейся органической лестнице этот период не может быть установлен точно» (*Ч. Дарвин. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1896. С. 416*). Однако, хотя эта аналогия и имеет смысл, но она далека от точности. Эмбриогенез — не эволюция. Если образовавшийся в теле матери человек не проявляет своих специфических черт, то ведь и на «жаберной» стадии

его нельзя назвать настоящей рыбой. Жизнь эмбрионов, при всем их сходстве со взрослыми особями, отличается рядом характерных особенностей.

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения. Т. III. М., 1986. С. 69.

³⁴ «Понятие «труд», — отмечает один из советских исследователей, — призвано выразить собой не физические действия, рассматриваемые вне сознания, а определенный вид практической деятельности людей, включающий в себя сознание как необходимый компонент и возможный, собственно говоря, лишь благодаря (Разрядка моя. — А. М.) появлению таких феноменов, как сознание и речь (Э. Маркарян. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. С. 124).

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Цит. соч. С. 78.

³⁶ К. Маркс. Капитал. Т. V. С. 158.

³⁷ Наблюдения над орудийной деятельностью шимпанзе были недавно произведены Дж. Гудолл в Африке. При этом, однако, исследовательница решительно подчеркивает качественное различие между психикой обезьян и сознанием человека. См.: Дж. ван Лавик-Гудолл. В тени человека/Пер. с англ. М., 1974. С. 180.

³⁸ Даже интеллект неандертальца, который стоит неизмеримо ближе к человеку, нельзя назвать разумом. «Все, что мы знаем о неандертальцах, — пишет советский этнограф Токарев, — заставляет нас скорее думать, что в своих действиях они руководствовались не сознательными представлениями, а инстинктами» (С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964. С. 163). См. также: А. А. Леонтьев. Возникновение и первоначальное развитие языка. М., 1963. С. 62.

³⁹ Е. К. Сепп. История развития нервной системы позвоночных. М., 1959. С. 415.

⁴⁰ Л. В. Крушинский. Элементарная рассудочная деятельность животных и ее роль в эволюции. — В кн.: Философия и теория эволюции. М., 1974. С. 206. О характере сообществ у животных см.: Р. Шовен. От пчелы до гориллы. М., 1965. Автор ее пишет: «Совершенно очевидно, что даже самые примитивные племена во всем стоят бесконечно выше того, что открывается нам во взаимоотношениях бабуинов и макаков» (С. 257).

⁴¹ И. П. Павлов. Полн. собр. трудов. Т. III. С. 568.

⁴² Эта мысль убедительно развита в известной книге немецкого антрополога Г. Клаача (Происхождение и развитие человеческого рода. СПб., 1915). Ярким доказательством того, что умственное развитие не связано фатальным образом с пятипалой конечностью, являются новейшие данные о психологии дельфинов. В частности, дельфин афалина проявил способности, не уступающие способностям обезьян. См.: Д. Лилли. Человек и дельфин/Пер. с англ. М., 1965; А. Г. Томили. Дельфины служат человеку. М., 1969. С. 221 сл.

⁴³ Ч. Дарвин. Происхождение человека и половой отбор. Собр. соч. Т. V. М., 1953. С. 239. Свой взгляд на однородность душевной жизни человека и животного Дарвин изложил в исследовании «Выражение эмоций у человека и животных».

⁴⁴ А. Р. Уоллес. Естественный отбор. СПб., 1878. С. 382 сл. Интересно отметить, что выдающийся отечественный психолог Выготский признает, что «проблема «животное — человек» не может быть полностью и без остатка разрешена с помощью эволюционной теории» (Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 439).

⁴⁵ А. Уоллес. Дарвинизм. М., 1898. С. 730.

- ⁴⁶ *L. C. Easley. Darwinism to-day.*
- ⁴⁷ *Вл. Соловьев. Оправдание добра. Собр. соч. Т. VIII. С. 198.*
- ⁴⁸ *Митр. Филарет (Дроздов). Записки на Книгу Бытия. Ч. I. 2-е изд. М., 1867. С. 69.*
- ⁴⁹ *О цели христианской жизни: Беседа преп. Серафима с Мотовиловым. Серг. Пос., 1914. С. 11.*
- ⁵⁰ *Еп. Феофан. Письма. Т. I. С. 98. Другой православный богослов писал, что сотворение человека «совершалось постепенно и при участии естественных сил, как и все творение, следовательно, образование (человека) проходило разные формы развития до тех пор, пока не сделалось способным принять дыхание Божие, т. е. стать человеком» (прот. А. Клитин. История религии. Одесса, 1911. С. 497).*

Глава шестая

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

- ¹ *В. Грегори. Эволюция лица от рыбы до человека/Пер. с англ. М., 1934. С. 66. Аналогичное высказывание можно найти в антирелигиозных статьях о родословной человека («Наука и жизнь». 1964. № 9. С. 25).*
- ² *См. М. Г. Ярошевский. История психологии. М., 1985. С. 159.*
- ³ *Там же. С. 186.*
- ⁴ *Г. Ф. Лейбниц. Соч. Т. I. М. С. 78 сл.*
- ⁵ *Вл. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. Собр. соч. Т. III. С. 29.*
- ⁶ *Е. В. Шорохова. Проблема сознания и философии в естествознании. М., 1961. С. 195.*
- ⁷ *Ch. Sherrington. The Brain and its Mechanism. Cambridge, 1934.*
- ⁸ *P. Bailey. The Seat of the Soul. — «Perspectives in Biology and Medecin». 1959. 2, n° 4. Р. 417.*
- ⁹ *В. И. Ленин. Соч. Т. XVIII. С. 259.*
- ¹⁰ *Е. В. Шорохова. Проблема сознания... С. 33.*
- ¹¹ *К. Маркс. Из ранних произведений. С. 593.*
- ¹² *Л. Васильев. Таинственные явления человеческой психики. М., 1964. С. 102.*
- ¹³ *Г. И. Челпанов. Мозг и душа. М., 1918. С. 125.*
- ¹⁴ *См.: Основы марксистско-ленинской философии. М., 1974.*
- ¹⁵ *См.: Л. Бюхнер. Сила и материя. СПб., 1907. С. 162; Э. Геккель. Лекции по естествознанию и философии. СПб., 1913. С. 38 сл.*
- ¹⁶ *Материя, по словам Ленина, «копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». (Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.).*
- ¹⁷ *Н. А. Бернштейн. Новые линии развития в физиологии и их соотношение с кибернетикой. — В кн.: Философские вопросы высшей нервной деятельности и психологии. М., 1963. С. 322.*
- ¹⁸ *Б. Эрдман. Научные гипотезы о душе и теле. М., 1911. С. 207.*
- ¹⁹ *Л. Васильев. Таинственные явления человеческой психики. С. 31.*
- ²⁰ *Подобные факты см.: Васильев. Цит соч. С. 56`сл.*
- ²¹ *А. Д. Сэмюель. Искусственный разум: прогресс и проблемы. — В кн.: М. Таубе. Вычислительные машины и здравый смысл. М., 1964. С. 144.*

- ²² И. Новик. Кибернетика — философские и социологические проблемы. М., 1963. С. 136.
- ²³ Вл. Соловьев. Соч. Т. III. С. 149.
- ²⁴ А. Сабатье. Бессмертие души с точки зрения эволюционного натурализма. С. 68.
- ²⁵ Р. Бернгард. Новые соображения в кибернетических исследованиях. — В кн.: Кибернетика и живой организм. М., 1964. С. 98.
- ²⁶ М. Таубе. Цит. соч. С. 79.
- ²⁷ J. C. Eccles. The Neurophysiological Basis of Mind. Oxford, 1953. P. 281; *его же*. Facing Reality. 1970. P. 126.
- ²⁸ Дж. Экклс. Физиология нервных клеток. М., 1959. С. 18.
- ²⁹ К. Дюпрель. Философия мистики. С. 441.
- ³⁰ Учение о духе, душе и теле намечено еще апостолом Павлом. О развитии его в антропологии Отцов Церкви см.: архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA, 1950. В прошлом веке принцип трихотомии человеческой природы был обоснован в трудах еп. Феофана (Говорова). В отечественной богословской литературе одним из последних исследований на эту тему была работа архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого) «О духе, душе и теле» (Брюссель, 1978).
- ³¹ P. Teilhard de Chardin. L'Energie humaine. Paris, 1962. P. 85.
- ³² См. об этом: В. Н. Лосский. Догматическое богословие. — Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 155-156.
- ³³ M. Plank. Vom Wesen der Willensfreiheit. 1955. S. 339. «Не научное познание, — говорит Планк, — опирающееся на обусловленные рассудком рассуждения, но свободная воля, направленная на этические цели, является тем, что фактически указывает направление наших действий». Там же, 27.
- ³⁴ E. Fromm. The Heart of Man. P. 149.
- ³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 386—387.
- ³⁶ С. Н. Булгаков. Л. Н. Толстой. — В кн.: О религии Толстого. М.: Путь, 1912. С. 18.

Глава седьмая

НООСФЕРА: СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ

- ¹ Наиболее древние из найденных останков человека (*Homo Sapiens*) указывают на существование веры в загробный мир: вместе с умершими клали утварь и оружие. См.: М. М. Герасимов. Люди каменного века. М., 1964. С. 118 сл.; И. К. Иванова. Геологический возраст ископаемого человека. М., 1965. С. 139 сл. По-видимому, даже неандертальцам было присуще чувство, что со смертью не все кончается. Во всяком случае, они погребали своих умерших и украшали их могилы. Так в гроте Тешик-Таше (Узбекистан) рядом с костями мальчика-неандертальца были найдены рога горного козла, специально уложенные в могилу (Тешик-Таш. Палеолитический человек. М., 1949. С. 33 сл.); а в Шанидаре (Ирак) в неандертальской могиле обнаружены остатки множества цветов, которыми некогда было покрыто тело (Д. Констебл. Неандертальцы/Пер. с англ. М., 1978. С. 100, 135 сл.).

- ² И. Бьерре. Затерянный мир Калахари/Пер. с англ. М., 1963. С. 132. «Даже у народов самых примитивных культур, — пишет этнограф Юлиус Липпс, — виды погребения отличались таким разнообразием, что были бы тщетны все попытки установить, какие из них являются наидревнейшими формами» (Ю. Липпс. Происхождение вещей: Из истории культуры человечества/Пер. с нем. М., 1954. С. 386). Этот же автор отмечает всеобщее распространение веры в бессмертие. См. также суммарные обзоры: В. Харузина. Этнография. Т. V. М., 1909. С. 405 сл.; J. Fraser. Man: God and Immortality. London, 1968.
- ³ S. Freud. Collected Papers. 1924, n° 4. P. 305.
- ⁴ Любопытный образец подобного отрицания, рожденного из чувства ответственности, представляет утрата веры Ж. П. Сартром, о которой он рассказывает в своей автобиографической книге. Это было в детские годы писателя. «Играя со спичками, — рассказывает он, — я прожег маленький коврик. И вот, когда я пытался скрыть следы своего преступления, Господь Бог вдруг меня увидел — я ощутил Его взгляд внутри своей черепной коробки и на руках; я заметался по ванной комнате, до ужаса на виду — ну просто живая мишень. Меня выручило негодование: я пришел в ярость от Его наглой бесцеремонности и начал богохульствовать». С этого момента Сартр больше никогда не ощущал присутствия Бога и считал себя «свободным» (Ж. П. Сартр. Слова/Пер. с фр. М., 1966. С. 82).
- ⁵ C. G. Jung. Memories, Dreams, Reflections. London, 1972. P. 330 ff.
- ⁶ О. Клор. Естествознание, религия и Церковь/Пер. с нем. М., 1960. С. 80.
- ⁷ Цит. по кн.: П. Я. Светлов. Наука и религия. С. 155.
- ⁸ См.: Платон. Федон. Соч. М., 1970. С. 11 сл.; Фома Аквинат. Summa Theologica I. Вопрос 54 сл. (русс. пер. С. Аверинцева в приложении к кн.: Ю. Боргош. Фома Аквинский/Пер. с пол. М., 1966. С. 183 сл.); Г. В. Лейбниц. Сочинения. М., 1982. С. 84.
- ⁹ С. Л. Франк. О природе душевной жизни. С. 234.
- ¹⁰ Э. Шредингер. Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.
- ¹¹ Н. О. Лосский. Идея бессмертия души как проблема теории знания. С. 86 сл.
- ¹² H. Bergson. L'âme et le corps. — «Le matérialisme actuel». 1920. P. 26.
- ¹³ П. Успенский. Tertium Organum. СПб., 1911. С. 139.
- ¹⁴ Н. О. Лосский. Цит. соч. С. 90.
- ¹⁵ Письмо Гёте Цельнеру. — Цит. по кн.: З. Людвиг. Гёте/Пер. с нем. М., 1965. С. 555. Аналогичные мысли высказывал и другой писатель — Метерлинк. См.: М. Метерлинк. Смерть. Собр. соч. Т. IV. С. 266.
- ¹⁶ Н. Бердяев. Философия свободы. М., 1911. С. 153.
- ¹⁷ Показательно, что такого рода перспектива не отрицается и некоторыми советскими учеными. Один из них пишет: «Нет оснований считать, что процесс утончения Материи прекратился... Более того, он только начался! Появятся новые, пока еще не ощущаемые нами составляющие. А грубые состояния будут переходить в более тонкие. Исчезнет вещество планет, исчезнут звезды. Новые мыслящие формы Материи их используют в ходе сознательной эволюции» (Ю. Г. Антанов. Размышления об эволюции материи. М., 1976. С. 168).

ПРОГРЕСС И ПАДШИЙ ЧЕЛОВЕК

- ¹ Мы говорим здесь о библейском учении, беря его в целостности от Книги Бытия до Апокалипсиса. Различные его аспекты рассмотрены в гл. IX и в специальном приложении к тому II.
- ² *Ch. Dawson. Progress and Religion. P. 125—126.*
- ³ *Th. Dobzhansky. The Biological Basis of Human Freedom. New York, 1960. P. 134.*
- ⁴ *Ч. Дарвин. Путешествие натуралиста на корабле «Бигль». Собр. соч. Т. V. СПб., 1908. С. 729.* Нужно отметить, что последующие, более тщательные наблюдения почти полностью опровергли первое впечатление ученого относительно огнеземельцев.
- ⁵ *Г. Кюн. Искусство первобытных народов/Пер. с нем. Л., 1933. С. 15.* Из более новой литературы см.: *А. Н. Окладников. Утро искусства. Л., 1967; В. Б. Мириманов. Первобытное и традиционное искусство («Малая история искусств»). М., 1973.*
- ⁶ *А. Швейцер. Культура и этика/Пер. с нем. М., 1973. С. 51.*
- ⁷ *E. Fromm. The Heart of Man. P. 148.*
- ⁸ *S. Freud. Collected Papers. V. IV, P. 436.*
- ⁹ *R. Ardrey. Adam kam aus Africa. München, 1969. S. 339.*

Глава девятая

ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ

- ¹ См.: *Дж. Фрэзер. Фольклор в Ветхом Завете/Пер. с англ. М., 1986. С. 29 сл.*
- ² См.: *Д. Г. Редер. Мифы и легенды древнего Двуречья. М., 1965. С. 38, 42; М. Э. Матее. Древнеегипетские мифы. М., 1956. С. 86; А. П. Лопухин. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Т. I. С. 107.*
- ³ *Ш. Секретан. Цивилизация и вера/Пер. с фр. М., 1900. С. 347.*
- ⁴ О формах табу см.: *Д. Фрэзер. Золотая ветвь/Пер. с англ. М., 1980. С. 222 сл.* Насколько сильно влияют табу на людей, которые в них верят, свидетельствует, например, следующий факт. «Одному мальчику-туземцу было в качестве табу запрещено есть бананы и прикасаться к сосудам, в которых они находились. Однажды его товарищи сообщили ему, что он ел рыбу из черепка, в котором находились остатки бананов. И что же? Спустя несколько часов мальчик умер в тяжких мучениях» (*Г. Бутце. В сумерках тропического леса/Пер. с нем. М., 1956. С. 202*); см. также: *П. де ла Гассери. Психология религий/Пер. с фр. М., 1901. С. 84.*
- ⁵ *З. Фрейд. Тотем и табу/Пер. с нем. Пг., 1923. С. 151.* Следует подчеркнуть, что Фрейд выводил и антипод религии — атеизм — из невроза, возникающего в результате протеста против отца. См.: *З. Фрейд. Леонардо да Винчи: Воспоминания детства. С. 79.*
- ⁶ *E. Fromm. Man for Himself. London, 1960. P. 46.*
- ⁷ О значении этой концепции для христианского мирозерцания см.: *Б. Вышеславцев. Бессмертие, перевоплощение и воскресение. — В кн.: Переселение душ. Париж: YMCA, 1936. С. 114.*

- ⁸ См. обзор святоотеческих высказываний в кн.: *В. Велтистов*. Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматическое исследование. М., 1885. С. 182 сл.
- ⁹ *С. Л. Франк*. Смысл жизни. Париж: YMCA, 1934. С. 124.
- ¹⁰ Библейская идиома «добро и зло», как правило, есть синоним «всего на свете». «Для евреев, — справедливо отмечает голландский библиист Ренкенс, — познание означает вещь практическую, в том или ином смысле творческую: познать вещь, произнести ее имя — означает осуществить над ней свое подлинное влияние, поставить ее под свою власть. Это хорошо объясняет тот факт, что знание различия между добром и злом может быть только сверхчеловеческой привилегией» (*H. Renckens. La Bible et les Origines du Monde. Tournai, 1964. P. 178*).
- ¹¹ *Н. Бердяев*. Новое религиозное сознание и общественность. С. XXVI.
- ¹² Типичный образец подобного решения вопроса можно видеть, например, в работе: *П. Я. Светлов*. Христианское вероучение. Т. II. Киев, 1912. С. 32 сл.
- ¹³ Так, например, св. *Василий Великий* в связи с сотворением мира говорит о различных хищниках, об органах защиты и нападения у животных (Беседы на Шестоднев, IX). О том же пишет и св. *Иоанн Златоуст* в «Беседах на Бытие».
- ¹⁴ *С. Трубецкой*. Учение о Логосе. М., 1906. С. 241—242.
- ¹⁵ Там же. С. 245.
- ¹⁶ *K. Cauten. Science, Secularization and God. P. 172*. П. Тейяр де Шарден выдвинул свою «статистическую» теорию грехопадения, в которой пытается обойти проблему злой воли, сводя дело к случайностным факторам и «издержкам». См. приложение 10.
- ¹⁷ *Н. Бердяев*. Философия свободного духа. Ч. I. Париж: YMCA, 1927. С. 235. До Бердяева мысль о поврежденности мироздания как целого была развита *Вл. Соловьевым* (См. его: Духовные основы жизни. Собр. соч. Т. III. С. 351 сл.) и *Н. О. Лосским* (См. его: Мир как органическое целое. М., 1917. С. 89 сл.). Следует отметить, что Бердяев испытал на себе сильное влияние систем Бёме и Шеллинга и это привело его к теории особой «нетварной свободы», теории, которая имеет оттенок дуализма. См.: *В. Зеньковский*. История русской философии. Т. II. Париж: YMCA, 1950. С. 313 сл.
- ¹⁸ Слово «Адам» без артикля, то есть как собственное, употребляется в Быт 4, 1, 25; 5, 1, 3; Пар 1, 1; Тов 8, 6. В прочих же случаях оно нарицательное. См.: *L. Ligier. Pêché d'Adam et pêché du monde. V. I. 1960. P. 165 ff.*
- ¹⁹ См. статьи «Адам» и «Адам-Кадмон» в «Еврейской энциклопедии». Т. I. С. 441 сл.
- ²⁰ В своей интерпретации «Ветхого», или Первого, Адама ап. Павел использовал язык и символику эллинистическо-иудейской философии. «В глазах Павла, как и в глазах его современников, Адам — не только исторический индивидуум, но, прежде всего, личность, которая включает в себя все человечество. Именно в этом качестве Павел видит в нем Образ Божий» (*Ch. Baumgartner. Le pêché Originel. 1969. P. 141*).
- ²¹ *Климент*. Строматы 1, 18.
- ²² *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека. XVI.
- ²³ Там же.
- ²⁴ *Вл. Соловьев*. Собр. соч. Т. III. С. 162.
- ²⁵ *С. Булгаков*. Купина неопалимая. Париж: YMCA, 1927. С. 35.
- ²⁶ *В. Н. Лосский*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 65.

- ¹ Так, дарвинист Э. Геккель писал: «Разум является большей частью достоянием лишь высших человеческих рас, а у низших — весьма несовершенен или вовсе не развит. Эти первобытные племена, например, ведда или австралийские негры, в психологическом отношении стоят ближе к млекопитающим (обезьянам, собакам), чем к высокоцивилизованному европейцу» (Э. Геккель. Чудеса жизни. СПб., 1908. С. 175). А американский этнограф Морган, пользующийся таким авторитетом у марксистов, доказывал «отсталость дикаря в умственном и нравственном отношении, неразвитого, неопытного, поработленного своими низшими животными инстинктами» (Л. Морган. Первобытное общество. Л., 1935. С. 27).
- ² См.: Религия наименее культурных племен. М., 1930. С. 173 сл.
- ³ В. Ф. Зыбковец. Дорелигиозная эпоха. М., 1959. С. 121. Там же. С. 149; *его же*. Всегда ли существовала религия. М., 1959. С. 121.
- ⁴ P. W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. 1. Aufl. B. I. S. 258. *Его же*: Die Tasmanischen Sprachen. 1952. S. 470. Отметим, что и в советской литературе Зыбковец одинок. Его взгляды неоднократно вызвали справедливую критику. См.: В. Р. Кабо. Тасманийцы и тасманийская проблема. М., 1975. С. 154.
- ⁵ В. Ф. Зыбковец. Дорелигиозная эпоха. С. 153.
- ⁶ О фауне Тасмании см.: Н. А. Бобринский. География животных. М., 1951. С. 129.
- ⁷ См., например: М. И. Шахнович. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 69; А. Ф. Анисимов. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1966. С. 42.
- ⁸ В. К. Никольский. Происхождение религии. М., 1949. С. 8. Подобный прием мы видим и в других пропагандистских сочинениях. См., например: А. П. Каждан. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957. С. 5.
- ⁹ Принадлежа к роду Номо, неандерталец является видом, сильно отличающимся от «человека разумного», к которому относятся все расы древнего и современного человека. См. приложение 6 — «Предок человека».
- ¹⁰ Признаком, по которому можно судить о религиозных представлениях неандертальцев, служат так называемые «мустьерские погребения». Однако далеко не все исследователи согласны с такой интерпретацией (См.: Вопросы истории религии и атеизма. Т. 4. 1956. С. 104). Токарев считает, что неандертальцы хоронили своих умерших по двум инстинктивным побуждениям: сохранить около себя умершего и освободиться от трупа (С. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964. С. 166). Дискуссия, которая в настоящее время ведется среди ученых по этому вопросу, довольно беспочвенна, так как нет никакой возможности реконструировать мышление неандертальцев.
- ¹¹ Русск. пер. Э. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989.
- ¹² L. Levi-Bruhl. La Mythologie primitive. 1935. P. 80; см. также Ch. Dawson. Progress and Religion. P. 87.
- ¹³ Основоположителем ее был энциклопедист Шарль де Бросс (О фетишизме/Пер. с фр. М., 1973). Подробное изложение и разбор теорий происхождения религии см. в работе: прот. Т. Буткевич. Религия, ее сущность и происхождение (обзор философских гипотез). Т. II. 1902—1904; P. W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. B. I, 2. 1. Aufl. Münster, 1926.
- ¹⁴ Э. Фрейд. Я и Оно/Пер. с нем. 1925. С. 36. По проблеме соотношения между психоанализом и христианством много ценного материала содержится в кн.:

Jesus und Freund. Ein Symposium von Psychoanalytikern und Theologen. H. Zahrnt hrag. Munchen, 1972.

- ¹⁵ Эту теорию развивал Эмиль Дюркгейм (*E. Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. New York, 1961*). Изложение его взглядов дано в сборнике: Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932. С. 43.
- ¹⁶ «Единый Бог никогда не был бы осуществлен без единого царя» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. XXI. С. 45*).
- ¹⁷ См.: *А. Мензис. История религии/Пер. с англ. СПб., 1899*.
- ¹⁸ Ни Тайлор, ни Фрэзер никогда не жили среди дикарей, а изучали их культуру по музейным экспонатам и литературе. Характерно, что и среди материалистических авторов многие вынуждены были признать порочность методов Тайлора, хотя его взгляды им импонировали. Энгельс, в частности, назвал эти методы «мошенничеством» (Архив Маркса и Энгельса. Т. I (IV). С. 247), а упомянутый выше автор книги о тасманийцах прямо говорит, что Тайлор был «тенденциозен в подборе фактов, умышленно замалчивая те из них, которые не укладывались в прокрустово ложе его теории» (*В. Т. Зыбковец. Цит. соч. С. 155*).
- ¹⁹ *Н. Н. Миклухо-Маклай. Собрание сочинений. Т. III. М.; Л., 1951. С. 450*.
- ²⁰ *К. Расмуссен. Великий санний путь/Пер. с дат. М., 1959. С. 65*.
- ²¹ Религия наименее культурных племен: Сб. С. 113.
- ²² Там же. С. 135.
- ²³ *А. Элькин. Коренное население Австралии/Пер. с англ. М., 1952. С. 167*. О посвящении туземных юношей см.: *Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление/Пер. с фр. М., 1930. С. 234*; *К. Тахтарев. Очерки по истории первобытной культуры. Л., 1924. С. 119*; *M. Eliade. Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965. P. 21*.
- ²⁴ В частности, такие крупные исследователи австралийских аборигенов, как *Спенсер* и *Гиллен*, жили среди них почти 30 лет, были приняты в одно из племен в качестве равноправных членов и поэтому посвящены во все религиозные и ритуальные тайны. Сотрудник В. Шмидта *В. Копперс* много лет прожил среди огнеземельцев и опроверг представление об их дикости, сложившееся со времен Дарвина. *Баргон* прожил среди африканского народа Балуба 43 года. Можно привести много других подобных примеров.
- ²⁵ *P. Radin. Die Religiöse Erfahrung der Naturvolker. 1961. S. 35*. Об исследованиях Радина см.: *Д. Зильберман. Личность и культура в антропологии Поля Радина. — «Вопросы философии». 1971. № 6. С. 163—172*.
- ²⁶ *А. Элькин. Цит. соч. С. 185*.
- ²⁷ *W. Koppers. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1950. S. 233*.
- ²⁸ См.: *W. Schmidt. Die Pigmäenvölker als älteste erreichbare Menschheit. 1925*. Центральноафриканские пигмеи (негрилли) были долгое время неизвестны европейцам. Об их существовании достоверно узнали лишь в конце XIX века после путешествия немецкого исследователя *Г. Швейнфурта* к верховьям Нила (1870). О физических чертах пигмеев см.: *Ф. Брикнер. Расы и народности человечества. СПб., 1913. С. 516*; *Х. Матей. Пигмеи/Пер. с рум. Бухарест, 1966*.
- ²⁹ *В. Шмидт. Цит. по: Г. Обермайер. Доисторический человек. СПб., 1913. С. 483*; *P. Schebesta. Die Vambuti — pygmäen von Ituri. В. 1—3. 1941—1950*. Быт и психический облик пигмеев отражен в книге известного английского путешественника *Л. Котлоу «Занзабуку»* (Русск. пер.: М., 1960), который жил среди них в 1937, 1946, 1954—1955 гг. Другой путешественник, много лет проживший в

Африке, пишет, что «у пигмеев самые высокие моральные устои из всех народов, с которыми ему приходилось сталкиваться (Д. Хантер. Охотник/Пер. с англ. М., 1960). Нередко делаются попытки умалить значение наблюдений над бытом и культурой пигмеев, чтобы отвергнуть наличие у них монотеизма и моногамии. Так, в предисловии к книге Э. Патнем «Восемь лет среди пигмеев» (Пер. с англ. М., 1961) этнограф Шаревская пишет, что наблюдения автора доказывают отсутствие у них следов единобожия. Между тем Э. Патнем ни слова не говорит о религии пигмеев. Более того, она пишет: «Я знала, что пигмеи во многом доверяли мне, так как я никогда не вмешивалась в их личную жизнь и не интересовалась их религиозными взглядами» (С. 63). Что же касается моногамной семьи, то наличие ее совершенно очевидно явствует из наблюдений Э. Патнем. О другом карликовом племени, семангах, их исследователь Пауль Шебеста пишет: «Религиозные воззрения у всех карликов Малайского полуострова одинаковы. Все веруют в Высшее Существо» (П. Шебеста. Среди карликов Малакки. Л., 1928. С. 62; см. также: Х. Матей. Пигмеи. С. 100).

³⁰ Ф. М. Мюллер. Религия как предмет сравнительного изучения/Пер. с англ. С. 77; Вл. Соловьев. Мифологический процесс в древнем язычестве (Собр. соч. Т. I).

³¹ Anthropos. 1906, V. 1. P. 6.

³² См., например: К. Клемен. Так называемый монотеизм первобытных людей. — В кн.: Происхождение религии в понимании ученых. М., 1932. С. 198 сл.

³³ А. Л. Монгайт. Археология и современность. М., 1963. С. 24.

³⁴ С. А. Токарев. Ранние формы религии. С. 356.

³⁵ W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. 1. Auf. B. 1. S. 345; H. Basedow. The Australian Aboriginal. London, 1925. P. 255.

³⁶ С. А. Токарев. Цит. соч. С. 365.

³⁷ См.: B. Zurie. Immana, le Dieu de Barundi. — Anthropos. 1926. V. 21. P. 733 s.; W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. B. IV. 1933.

³⁸ См.: Волшебный рог: Мифы, легенды и сказки бушменов. М., 1962. С. 20, 24; Х. Матей. Пигмеи. С. 69, 71, 83.

³⁹ Религия наименее культурных племен: Сб. С. 215. Следует заметить, что бушмены не обрабатывают землю и не держат домашних животных (И. Бьерре. Затерянный мир Калахари. С. 106). Что касается нравственности, то бушмены отнюдь не подтверждают характеристики, которую дал Морган примитивным народам. Так, Бьерре говорит, что «у бушменов практически нет воровства» (Там же. С. 90).

⁴⁰ В. Элленбергер. Трагический конец бушменов. М., 1956. Этнограф Бьерре был настолько поражен чистотой и величием представления бушменов о Боге, что подумал: «Что могут дать бушменам миссионеры?» (И. Бьерре. Цит. соч. С. 117).

⁴¹ Б. И. Шаревская. Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 122.

⁴² Б. Оля. Боги тропической Африки/Пер. с фр. М., 1976. С. 80—81; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 160.

⁴³ С. А. Токарев. Цит. соч. С. 105.

⁴⁴ W. Schmidt. High Gods in America. Oxford, 1932; *его же*. Der Ursprung der Gottesidee. B. II. Münster, 1929; *то же*. B. V. 1935; Всевидящий глаз: Легенды североамериканских индейцев. М., 1964. С. 12 и др.; С. А. Токарев. Ранние фор-

мы религии. С. 362; См.: Т. Ахелис. Очерк сравнительного изучения религии. СПб., 1906. С. 29.

⁴⁵ Цит. по: Ch. Dawson. Progress and Religion. P. 70.

⁴⁶ А. Анисимов. Религия эвенков. М., 1958. С. 60, 72; *его же*. Космологические представления народов Севера. М., 1959. С. 9 сл.; Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 30.

⁴⁷ С. А. Токарев. Ранние формы религии. С. 363—364.

⁴⁸ Л. Шредер. Сущность и начало религии/Пер. с нем. Серг. Пос., 1909. С. 25, 29.

⁴⁹ R. Otto. The Idea of the Holy. P. 29.

⁵⁰ Ch. Dawson. Progress and Religion. P. 77.

⁵¹ Г. Бутце. В сумраке тропического леса/Пер. с нем. М., 1956.

⁵² См.: Дж. Фрэнсер. Золотая ветвь. С. 62.

⁵³ Эту генетическую связь магии и материализма признают и атеисты. См.: М. И. Шахнович. Первобытная мифология и философия. С. 41 сл.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Ниже приводится литература только на русском языке. Важнейшая же иностранная библиография по затронутым в книге вопросам дана в следующих обзорных трудах: *Bilan de la théologie du XX-e siècle*. V. 1—2. Tournai — Paris, 1970; *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. B. 1—2. München, 1962; *The Pelican Guide to Modern Theology*. V. 1—3. London, 1971—1972; *F. L. Cross, E. A. Livingstone. The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, 1985.

1. РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Аггеев К., свящ. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Киев, 1909 (авт. — правосл. публицист и деятель).

Алексеев Н. П. Религия, право и нравственность. Париж: YMCA, 1930 (авт. — правосл. философ права).

Аскольдов А. С. Христианство и политика. Киев, 1906 (авт. — правосл. философ).

Его же. Идея справедливости в христианстве. — В кн.: *Философский сборник*. Л. М. Лопатину. М., 1912.

Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие. — В кн.: *Г. Беккер и А. Босков. Современная социологическая теория/Пер. с англ.* М., 1961 (авт. — американ. социолог).

Белла Р. Н. Социология религии. — В кн.: *Американская социология/Пер. с англ.* М., 1972 (авт. — социолог религии).

Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 (авт. — русск. религиозн. мыслитель).

Его же. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910.

Его же. Смысл творчества. М., 1916; 1989.

Его же. Смысл истории. Берлин, 1923.

Его же. Царство Духа и царство Кесаря. Париж; YMCA, 1951.

Брентано Л. Христианско-социальное движение в Англии/Пер. с англ. М., 1906.

- Булгаков С. От марксизма к идеализму. СПб., 1903 (авт. — правосл. богослов, философ и экономист, вполн. священник).
- Его же. Церковь и социальный вопрос. — «Вопросы религии». В. I. М., 1906.
- Его же. Церковь и государство. — «Вопросы религии». В. I. М., 1906.
- Его же. Два Града: Исследования о природе общественных идеалов. Т. 1—2. М., 1911.
- Его же. Философия хозяйства. Т. 1. М., 1912.
- Его же. Христианство и социализм. М., 1917.
- Его же. Тихие думы. М., 1918.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма/Пер. с нем. — В кн.: Макс Вебер и методология истории. М.: ИНИОН, 1985.
- Его же. Хозяйственная этика мировых религий/Пер. с нем. (В сокращ.) — «Атеист». 1928. № 25.
- Воинов Н. Христианство и культура. М., 1911 (авт. — правосл. духовный писатель).
- Вышеславцев Б. Христианство и социальный вопрос. Варшава, 1929 (авт. — правосл. религ. мыслитель).
- Его же. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1952.
- Гизо П. Г. Размышления о сущности христианской веры/Пер. с фр. СПб., 1863 (авт. — историк и полит. деятель XIX века).
- Глук П. Г. Социология религии. — В кн.: Социология сегодня: Проблемы и перспективы/Пер. с англ. М., 1965 (авт. — америк. социолог).
- Гусев П. Религиозность как основа нравственности. Казань, 1894 (авт. — правосл. богослов).
- Джонсон Х. Христиане и коммунизм/Пер. с англ. М., 1957 (авт. — англик. церк. деятель прокоммунистич. направления).
- Жилов И., свящ. Что говорят знаменитые люди о Библии? Юрьев, 1913 (авт. — правосл. духовн. писатель).
- Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902—1903). СПб, 1906 (Протоколы собеседований между представителями интеллигенции и богословами).
- Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви/Пер. с нем. Предисл. С. Булгакова. М., 1913 (авт. — австрийск. католич. ученый и церк. деятель).
- Иванов Вяч. Родное и Вселенское. М., 1917 (авт. — поэт-символист и мыслитель).
- Ильин Вл. Атеизм и гибель культуры. Париж: YMCA, 1929. (авт. — правосл. писатель).
- Ильин И. А. Основы христианской культуры. Женева, 1937 (авт. — русск. религ. мыслитель).
- Карсавин Л. Н. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922 (авт. — русский медиевист и философ).
- Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря перед судом Нового Завета. Париж, 1947 (авт. — правосл. специалист по Новому Завету).
- Ле Блон Ж. М. После христианства? — «Ягос». Париж — Брюссель. 1971. № 3 (авт. — католич. богослов).
- Лейтон И. П. Иисус Христос и современная цивилизация/Пер. с англ. СПб., 1909 (авт. — протестантский философ).
- Матьюс Ш. Социальное учение Христа. СПб., 1911.

- Мережковский Д. С.* Было и будет. Пг., 1915 (авт. — русск. лит. критик и эссеист).
- Михаил (Семенов)*, архим. Христианство и свобода. В. 1—8. М., 1906 (авт. — правосл. публик., впоследствии старообр. епископ).
- Навилль Э.* Христос: Публичные чтения/Пер. с фр. СПб., 1901 (авт. — швейц. протест. мыслитель).
- Освальд Шпенглер* и *Закат Европы* (Статьи *Н. А. Бердяева*, *Я. М. Букипана*, *Ф. А. Степуна*, *С. Л. Франка*). М., 1922.
- Петров Г.*, свящ. Евангелие как основа жизни. М., 1903 (авт. — правосл. писат. радикального направления).
- Пибоди Ф.* Иисус Христос и социальный вопрос/Пер. с нем. М., 1907 (авт. — либер. протестант).
- Пфеннигсдорф Е.* Иисус Христос в современной духовной жизни/Пер. с нем. Харьков, 1907 (авт. — протест. богослов).
- Рейснер М. А.* Государство и верующая личность. СПб., 1905 (авт. — либер. правовед).
- Руффинц Ф.* Религиозная свобода: История идеи. Ч. I. СПб., 1914.
- Свенцицкий В.* Христианское отношение к власти и насилию. — «Вопросы религии». В. I, М., 1906 (авт. — правосл. писатель, впоследствии свящ.).
- Секретан Ш.* Цивилизация и вера/Пер. с фр. М., 1900 (авт. — швейц. протест. философ).
- Соловьев Вл.* Три силы. — В кн.: Собр. соч. Вл. Соловьева. Т. I (авт. — русск. религ. философ).
- Его же.* Мир Востока и Запада. — Собр. соч. Т. VII.
- Его же.* Об упадке средневекового миросозерцания. — Собр. соч. Т. VI.
- Соловьев С. М.* Богословские и критические очерки. М., 1916 (авт. — русск. поэт и религ. мыслитель).
- Социальное значение религиозной личности. М., 1913 (Сб. произвед. правосл. авторов).
- Спасский А.* Христианство и эллинизм. Серг. Пос., 1914 (авт. — правосл. истор. Церкви).
- Тихомиров А.* Личность, общество и Церковь. М., 1904 (авт. — правосл. религ. писатель).
- Трольч Э.* О возможностях христианства в будущем/Пер. с нем. — «Логос». Кн. 2. М., 1910 (авт. — либеральн. протест. богослов).
- Федотов Г. П.* Социальное значение христианства. Париж: YMCA, 1934.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. Париж: YMCA, 1930 (авт. — правосл. философ и социолог).
- Его же.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социологии. Париж: YMCA, 1949.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия. — В кн.: Сумерки богов. М., 1989.
- Хонсгейм М.* Социология религии. — В кн.: *Г. Беккер* и *А. Босков*. Современная социологическая теория. М., 1961 (авт. — америк. социолог).
- Чаадаев П. Я.* Философские письма/Пер. с фр. — В кн.: Собрание сочинений и писем П. Я. Чаадаева. Т. 1-2. М., 1914, и в кн.: Литературное наследство. Т. 22—24. М., 1935 (авт. — русский религ. мыслитель).
- Швейцер А.* Культура и этика/Пер. с нем. М., 1973 (авт. — нем. историк, моралист, музыкант и врач).

Экземплярский В. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Киев, 1910 (авт. — правосл. богослов).

Его же. Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913.

Элиот Т. С. К определению понятия культуры/Пер. с англ. Лондон, 1968 (авт. — поэт и мыслитель).

Эллис Л. Л. (Кобылинский). *Vigilemus!* (авт. — поэт, переводчик, теоретик символизма).

2. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ, МИСТИКИ. ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ*

Августин (Гуляницкий), архиеп. Руководство к основному богословию. М., 1914 (авт. — правосл. богослов).

Аверинцев С. С. Откровение. — В кн.: *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967 (авт. — русск. историк культуры).

Его же. Теология. — В кн.: *Философская энциклопедия*. Т. 5. М., 1970.

Альбов М. П. Очерк христианской апологетики. СПб., 1908 (авт. — правосл. богослов).

Арсеньев Н. Жажда подлинного бытия. Берлин, 1922 (авт. — правосл. историк и богослов).

Его же. Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959.

Его же. О жизни преизбыточествующей. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.

Его же. Единый поток жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.

Бажанов В. Б., прот. О религии. СПб., 1905 (авт. — правосл. богослов).

Бальтазар Н. Философия Левенской школы. — *Новые идеи в философии*. В. 17. СПб., 1914 (авт. — католич. философ-неотомист).

Бальфур А. Основания веры/Пер. с англ. М., 1900 (авт. — англиканск. религ. писатель и полит. деятель).

Бекк Р. Космическое сознание/Пер. с англ. СПб., 1915 (авт. — канадск. психиатр, последователь У. Уитмена).

Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911.

Его же. Наука о религии и христианская апологетика. — «Путь». Париж: YMCA, 1927. № 6.

Его же. Философия свободного духа. Ч. 1—2, Париж: YMCA, 1927—1928.

Его же. Опыт эсхатологической метафизики: (Творчество и объективация). Париж: YMCA, 1947.

Берсье Е. Беседы/Пер. с фр. Т. 1—5. М., 1890—1902 (авт. — протест. богослов и проповедник).

Боголюбов Н., прот. Теизм и пантеизм. Нижний Новгород, 1899 (авт. — правосл. богослов).

Его же. Философия религии. Ч. 1. Киев, 1918.

Боголюбовский Н., прот. Богословие в апологетических чтениях. М., 1915 (авт. — правосл. богослов).

Булгаков С. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917.

* «Основным» называется раздел богословия, который изучает вопросы соотношения религии и культуры, веры и знания.

Буткевич Т., прот. Религия, ее сущность и происхождение: (Обзор философских гипотез). Кн. 1-2. Харьков, 1902—1904 (авт. — правосл. богослов).

Его же. Полувековая борьба христианского богословия на Западе. Харьков, 1884.

Его же. Исторический очерк развития апологетического, или основного, богословия. Харьков, 1899.

Его же. Всеобщность и изначальность религии в роде человеческом. Харьков, 1898.

Его же. Основное, или апологетическое, богословие и его задачи. Харьков, 1897.

Варлаам (Ряшенцев), архим. Вера и причины неверия. Полтава, 1912 (авт. — правосл. богослов, впоследствии епископ).

Введенский А. Вера в Бога, ее происхождение и основания. СПб., 1891 (авт. — правосл. богослов и историк религии).

Введенский А. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом. — «Мысль». 1922. № 2. (авт. — русск. философ и психолог).

Вундт В. Миф и религия/Пер. с нем. СПб., 1913 (авт. — нем. философ и психолог).

Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. Париж: YMCA, 1931.

Галахов И., прот. О религии. Томск, 1915 (авт. — правосл. писатель).

Гегель Г. Ф. Философия религии/Пер. с нем. М., 1975.

Гессен И. Мистика и метафизика. — «Логос». Кн. 1. М., 1910 (авт. — католич. богослов).

Геттингер Ф. Апология христианства/Пер. с нем. СПб., 1872 (авт. — католич. богослов).

Геффдинг Г. Философия религии. 2-е изд. 1912 (авт. — датский философ).

Глаголев С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900 (авт. — правосл. богослов).

Его же. Из чтений о религии. Серг. Пос., 1905.

Его же. Пособие к изучению основного богословия. Серг. Пос., 1912.

Грассери Де-ла Р. Психология религий/Пер. с фр. СПб., 1901.

Данзас Ю. Католическое богопознание и марксистское безбожие. Рим, 1941 (авт. — католич. писательница).

Джеймс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии/Пер. с англ. СПб., 1904 (авт. — америк. философ-прагматист).

Его же. Многообразие религиозного опыта/Пер. с англ. М., 1910.

Его же. Вселенная с плюралистической точки зрения/Пер. с англ. М., 1911.

Дондейн А. Современный материализм и вера в Бога/Пер. с фр. Брюссель: Жизнь с Богом, 1958 (авт. — католич. философ-неотомист).

Его же. Христианская вера и современная мысль/Пер. с фр. Брюссель: Жизнь с Богом, 1974.

Дюпрель К. Философия мистики/Пер. с нем. Киев, 1911 (авт. — философ-окультист).

Елеонский Н., прот. Чтения по основному богословию. М., 1907 (авт. — правосл. богослов).

Желудков С., свящ. Почему и я христианин. 1973 (авт. — правосл. богослов радикального направления).

Зеньковский В., прот. Апологетика. Париж: YMCA, 1957 (авт. — правосл. философ и богослов).

Его же. Основы христианской философии. Т. 1. Франкфурт, 1961; Т. 2. Париж: YMCA, 1964.

Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1925.

Его же. Аксиомы религиозного опыта. Т. I—II. Париж: YMCA, 1953.

Его же. Путь духовного обновления. Мюнхен, 1962.

Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский. О религии откровенной. — В кн.: Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского. Т. XI. СПб., 1877.

Иноземцев А. Единобожие как первоначальная форма религии. М., 1881.

Иоанн (Шаховской), архиеп. Книга свидетельств: (Философия человеческой жизни). 1965 (авт. — правосл. религ. писатель).

Кант И. Религия в пределах только разума/Пер. с нем. СПб., 1908.

Каро Э. Идеи Бога и бессмертия души и их новейшие критики/Пер. с фр. М., 1898 (авт. — религ. писатель).

Карсавин Л. П. Saligia. Пг., 1922.

Его же. О началах. Берлин, 1925.

Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989.

Киреевский И. О необходимости новых начал для философии. — В кн.: Сочинения И. Киреевского. Т. I. М., 1910 (авт. — один из основоположн. славянофильства).

Козлов А. Сознание Бога и знание о Боге. — «Вопросы философии и психологии». Кн. 29. 1895 (авт. — русск. философ-идеалист).

Крылов А. Происхождение и сущность религии. СПб., 1901.

Кудрявцев П. П. Абсолютизм или релятивизм? Киев, 1908, (авт. — правосл. историк философии).

Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение. — В кн.: В. Д. Кудрявцев-Платонов. Сочинения. Т. II. В. 1. Серг. Пос., 1892 (авт. — правосл. философ и богослов).

Кюнг Г. Существует ли Бог? 1982 (без м. изд.; автор — католич. неомодернист).

Лейбниц Г. В. Избранные философские сочинения/Пер. с нем. М., 1908 (авт. — нем. философ и математик XVIII века).

Леруа Э. Догмат и критика/Пер. с фр. Предисл. *Н. Бердяева*. М., 1915 (авт. — католич. философ-модернист).

Линицкий П. И. Пособие по апологетическому богословию. Киев, 1904.

Лодыженский М. Мистическая трилогия. Т. I. Сверхсознание. 3-е изд. Пг., 1915 (авт. — правосл. религ. писатель).

Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. 2-е изд. СПб., 1911 (авт. — русск. философ-идеалист).

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви/Пер. с фр. — Богословские труды. Сб. 8. М., 1972 (авт. — правосл. богослов).

Лосский Н. О. Мир как органическое целое. Пг., 1917 (авт. — русский философ-интуитивист).

Его же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж: YMCA, 1938.

Лютард Хр. Апология христианства/Пер. с нем. СПб., 1915 (авт. — протест. богослов).

- Маккари Дж.* Язык религии и язык аналитической философии. «Логос». Париж — Брюссель, 1971. № 2 (авт. — англ. католич. философ).
- Маритен Ж.* Метафизика и мистика/Пер. с фр. — «Путь». Париж: YMCA, 1925. № 2. (авт. — католич. философ-неотомист).
- Марле Р.* О так называемом «богословии смерти Бога»/Пер. с фр. — «Логос». Париж — Брюссель, 1971. № 2.
- Марсель Г.* Трансцендентное как метапроблематика/Пер. с фр. — «Логос». Париж — Брюссель, 1972. № 5 (авт. — католич. философ-экзистенциалист).
- Метерлинк М.* Сокровище смиренных/Пер. с фр. — В кн.: *М. Метерлинк.* Собр. соч. Т. I, СПб., 1915 (авт. — бельгийск. драматург, поэт и эссеист).
- Михаил* (Грибановский), еп. Истина бытия Божия. СПб., 1888 (авт. — правосл. богослов и проповедник).
- М-н В.* Анимистическая теория происхождения религии. — «Странник». 1914. № 12.
- Моравский М.* Религиозно-философские вечера/Пер. с нем. 2-е изд. СПб., 1913 (авт. — польск. католич. богослов).
- Навилль Э.* Небесный Отец: Беседы о Боге и Его отношении к миру и человеку/Пер. с фр. СПб., 1868.
- Его же.* Что такое философия?/Пер. с фр. СПб., 1896.
- Неплюев И. Н.* Что такое истина? Лейпциг, 1893 (авт. — правосл. религ. писатель и деятель).
- Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1—2. Казань, 1905 (авт. — правосл. богослов и философ).
- Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. 3-е изд. М., 1912 (авт. — правосл. писатель и деятель).
- Остроумов М. А.* История философии в отношении к откровению. Харьков, 1886 (авт. — правосл. богослов).
- Паскаль Б.* Мысли о религии/Пер. с фр. М., 1902 (новый сокращ. перевод — в «Библиотеке Всемирной Литературы». Т. 42. М., 1974).
- Пирогов И. Н.* Вопросы жизни: Дневник старого врача. — В кн.: *И. Пирогов.* Собр. соч. Т. II. Киев, 1910 (авт. — русский хирург и педагог).
- Поварнин С. И.* У истоков живой религии. Пг., 1918 (авт. — правосл. фило-соф).
- Прозоров И.,* свящ. Чтения по основному богословию. Киев, 1900 (авт. — правосл. богослов).
- Пфлейдерер О.* О религии и религиях/Пер. с нем. СПб., 1909 (авт. — философ и историк религии).
- Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Т. I—II. СПб., 1893 (авт. — правосл. богослов).
- Роллан Р.* О мистической интроверсии. — В кн.: *Р. Роллан.* Собр. соч. Т. XX. М., 1928 (авт. — франц. писатель и публицист).
- Соловьев Вл.* Соч. в 2 т. М., 1989.
- Его же.* Духовные основы жизни. — Собр. соч. Т. III. СПб., 1911.
- Его же.* Понятие о Боге. Собр. соч. Т. IX. СПб., 1914.
- Степун Ф.* Трагедия мистического сознания. — «Логос». Кн. 2—3. М., 1911—1912 (авт. — русск. мыслитель).
- Тареев М.* Христианское мировоззрение. Серг. Пос., 1908 (авт. — правосл. богослов).

Тихомиров Д. Апологетические беседы о религии. СПб., 1884 (авт. — правосл. писатель).

Его же. Курс основного богословия. СПб., 1897.

Троицкий С. Защита христианства на Западе. СПб., 1913 (авт. — правосл. богослов и канонист).

Трубецкой С. Основания идеализма. — В кн.: *С. Трубецкой. Собр. соч.* Т. 2. М., 1906 (авт. — русск. философ-идеалист).

Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 1918 (авт. — правосл. религ. мыслитель).

Туберовский А. Воскресение Христова: (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Серг. Пос., 1916 (авт. — правосл. богослов).

Успенский П. Д. Tertium Organum: Ключ к загадкам мира. СПб., 1911 (авт. — математик и мыслитель теософского направления).

Феофан (Туляков), еп. Чудо: Христианская вера в него и ее оправдание. Пг., 1915.

Флоренский П., свящ. Вопросы религиозного самопознания. Серг. Пос., 1907 (авт. — правосл. философ и богослов).

Его же. Столп и утверждение истины: Опыт православной Теодицеи. М., 1914.

Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии/Пер. с фр. М., 1914 (авт. — фр. психолог).

Фотиев К., свящ. Беседы о религии. Франкфурт, 1956 (авт. — правосл. деятель).

Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.

Его же. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA, 1956.

Его же. С нами Бог: Три размышления. Париж: YMCA, 1964.

Его же. Онтологическое доказательство бытия Бога. — В кн.: *С. Л. Франк. По ту сторону правого и левого.* Париж: YMCA, 1972.

Хебблегуэй Ж. Будущее апологетики. — «Логос». Париж — Брюссель. 1973. № 9—10 (авт. — католич. богослов).

Цельное знание: Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915 (Сб. статей).

Чиж Вл. Психология наших праведников. — «Вопросы философии и психологии». Кн. 85. 1906.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA, 1951 (авт. — религиозн. философ-иррационалист).

Его же. Умозрение и Откровение. Париж: YMCA, 1965.

Его же. Sola Fide — Только верой. Париж: YMCA, 1967.

Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим/Пер. с нем. Предисловие С. Л. Франка. М., 1911 (авт. — основоположник либерального протестантизма).

Шмитц И. Краткая апологетика/Пер. с нем. СПб., 1910.

Шредер Л. Сущность и начало религии, ее корни и их развитие/Пер. с нем. Серг. Пос., 1909 (авт. — австрийск. историк культуры).

Штейнер Р. Как достигнуть познания высших миров/Пер. с нем. М., 1918 (авт. — основатель гностич. секты антропософов).

Его же. Мистика/Пер. с нем. М., 1917.

Эбрард Г. Апологетика/Пер. с нем. СПб., 1880 (авт. — протест. богослов).
Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии/Пер. с нем. СПб., 1910 (авт. — внеконфессиональн. философ религии).
Эрн Вл. Борьба за Логос. М., 1911 (авт. — правосл. мыслитель-публицист).
Его же. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения. — В кн.: *Вл. Эрн, Г. С. Скворода. Жизнь и учение.* М., 1912.
Ямпольский С. Опыт синтетической апологетики. Т. 1—5, М., 1969 (Рукопись; авт. — математик и богослов).

3. РЕЛИГИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Антамонов Ю. Г. Размышления об эволюции материи. М., 1970 (авт. — советский ученый).
Баллард Ф. Чудеса неверия/Пер. с англ. СПб., 1910 (авт. — методистск. пастор и богослов).
Берг Л. С. Труды по теории эволюции. Л., 1977 (авт. — русск. биолог).
Бергсон А. Творческая эволюция/Пер. с фр. М., 1914 (авт. — философ-интуитивист).
Бор Н. Атомная физика и человеческое познание/Пер. с англ. М., 1961 (авт. — датск. физик-ядерник).
Борн М. Физика в жизни моего поколения/Пер. с англ., нем., фр. М., 1961 (авт. — нем. физик).
Бутру Э. О случайности законов природы/Пер. с фр. СПб., 1900 (авт. — фр. философ).
Его же. Наука и религия в современной философии/Пер. с фр. М., 1910.
Васман Э. Неодарвинизм и христианство/Пер. с нем. 2-е изд. СПб., 1915 (авт. — австрийск. энтомолог).
Его же. Христианство и теория развития/Пер. с нем. Пг., 1917.
Вернадский В. И. Очерки и речи. Ч. 1—2. Пг., 1922 (авт. — русск. ученый-геофизик).
Его же. Ноосфера. М., 1944.
Его же. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
Винер Н. Кибернетика и общество/Пер. с англ. М., 1958 (авт. — америк. математик, основополог кибернетики).
Его же. Творец и робот: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией/Пер. с англ. М., 1966.
Виньковецкий Я. А. Геология и общая теория эволюции природы. Л., 1971 (авт. — геолог и геофизик).
Войцеховский М. Богословие и физика — «Символ». Париж, 1984. № 12.
Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики/Пер. с нем. М., 1953 (авт. — нем. физик).
Его же. Физика и философия/Пер. с нем. М., 1963.
Глаголев С. Материя и дух. СПб., 1906.
Его же. О происхождении человека: (Разбор теорий Васмана). Серг. Пос., 1912.
Его же. Естественнонаучные вопросы и их отношение к христианскому миропониманию. Серг. Пос., 1914.
Годэ Ф. Шесть дней творения/Пер. с фр. — «Новый путь». СПб., 1903. № 8.

- Де Бройль Л.* По тропам науки/Пер. с фр. М., 1962 (авт. — фр. физик).
- Де Клере Р.* Математическое доказательство необходимости бытия Божия/Пер. с фр. Под ред. свящ. П. Флоренского. Серг. Пос., 1915.
- Деннерг Е.* Геккель и его «Мировые загадки» по суждениям специалистов/Пер. с нем. М., 1909 (авт. — голланд. ботаник и религ. писатель).
- Его же.* Умер ли Бог?/Пер. с нем. Одесса, 1914.
- Его же.* Бог! Можем ли мы верить в Бога?/Пер. с нем. Одесса, 1915.
- Дриш Г.* Витализм, его история и система/Пер. с нем. М., 1915 (авт. — биолог и философ).
- Ильин В.* Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж: YMCA, 1929.
- Его же.* Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж: YMCA, 1930.
- Карпов Вл.* Основные черты органического понимания природы. М., 1913 (Авт. — русск. биолог и философ).
- Карсавин Л. П.* О сомнении, науке и вере. Париж, 1925.
- Кернз Д.* Разумность христианской веры. Париж: YMCA, 1924 (авт. — протест. богослов).
- Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л.* Наука и религия: Историко-культурный очерк. М., 1988.
- Кожевников В.* Современное научное неверие. М., 1912 (авт. — правосл. мыслитель и историк религии).
- Козубовский С.,* свящ. Религия и наука. М., 1910 (авт. — правосл. духовный писатель).
- Крейг У.* Самое начало: Происхождение Вселенной и существование Бога. Чикаго, 1987.
- Кроль Дж.* Философские основы эволюции/Пер. с нем. Харьков, 1899.
- Кропоткин П. А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Пг.; М., 1922 (авт. — русск. общественный деятель и мыслитель).
- Куртуа А.,* иером. Что говорят о Боге современные ученые?/Пер. с фр. Брюссель: Жизнь с Богом, 1960 (авт. — католич. писатель).
- Лаппаран А.* Наука и апологетика/Пер. с фр. Серг. Пос., 1911.
- Лодж О.* Сущность веры в связи с наукой/Пер. с англ. СПб., 1907 (авт. — англ. физик).
- Его же.* Жизнь и материя: Критика «Мировых загадок» проф. Геккеля/Пер. с англ. М., 1914.
- Лосский Н. О.* Материя в системе органического мирозерцания. Пг., 1922.
- Его же.* Современный витализм. Берлин, 1922.
- Его же.* Материя и жизнь. 1927.
- Его же.* Что не может быть создано эволюцией? — «Современные записки». XXXIII. Париж, 1938.
- Маскэлл Э.* Научные перспективы и христианские заветы/Пер. с англ. — «Логос». Париж — Брюссель. 1971. № 1. (авт. — католич. философ).
- Моретти Ж. М.* Согласие или расхождение? — «Символ». Париж, 1984. № 12.
- Мостепаненко А. М.* Пространство и время в макро-, мега- и микромире. М., 1974 (авт. — советский философ).
- Мюрат Л. и П. Идея о Боге по современному состоянию естественных наук/Пер. с фр. Т. 1—3. СПб., 1910—1911.*
- Налимов В.* Непрерывность и дискретность в языке и мышлении. Тбилиси, 1978.

Несмелов В. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — «Православный собеседник». Казань. 1912. № 2—6 (авт. — православный богослов).

Нечаев П. Теизм как проблема разума: Герман Ульрици. Серг. Пос., 1916.

Нильсон О. Р. Свет и время (без м. и г. изд.).

Обер Ж.-М. Происхождение мира. — «Символ». Париж. 1986. № 15.

Остроумов С. Суждения замечательнейших естествоведов XIX века в защиту христианской веры. — В кн.: Вера и разум. Харьков, 1901.

Планк М. Единство физической картины мира: Сб. статей. М., 1966 (авт. — нем. физик, создатель квант. теории).

Пуанкаре А. Наука и гипотеза/Пер. с фр. М., 1904 (авт. — математик, физик, философ).

Соловьев Н. «Научный» атеизм. М., 1915 (авт. — правосл. богослов).

Страхов П. Наука и религия. М., 1915 (авт. — правосл. богослов).

Табрум Г. Религиозные верования современных ученых/Пер. с англ. М., 1912.

Таунс Ч. Слияние науки и религии. — В кн.: Диалоги. М., 1979.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека/Пер. с фр. М., 1965 (авт. — фр. палеонтолог, католич. мыслитель).

Ульрици Г. Бог в природе/Пер. с нем. Т. 1—2. Казань. 1867—1868 (авт. — религ. философ).

Успенский П. Д. Четвертое измерение: Опыт исследования области неизмеримого. СПб., 1910.

Фаусек В. А. Теория развития: Сб. статей. СПб., 1904.

Франк С. Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953.

Франк Ф. Философия науки/Пер. с англ. М., 1960 (авт. — физик и философ-неопозитивист).

Хвольсон О. Д. Знание и вера в физике. Пг., 1916.

Чичерин Б. Наука и религия. М., 1901 (авт. — русск. философ-гегельянец).

Шепли Х. Звезды и люди/Пер. с англ. М., 1962 (авт. — америк. астроном).

Шредер Ю. Наука — источник знаний и суеверий. — «Новый мир». 1969. № 10. (авт. — математик и философ науки).

Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики?/Пер. с нем. М., 1947 (авт. — физик, создатель волновой механики).

Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965 (сокр. перевод).

Его же. Собр. науч. трудов. Т. 4. М., 1967.

Эрн Вл. Природа научной мысли. Серг. Пос., 1914.

4. ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ

Алексеев С. А. (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914.

Его же. Гносеология. Пг., 1919.

Его же. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900.

Бергсон А. Непосредственные данные сознания: (Время и свобода воли)/Пер. с фр. — В кн.: А. Бергсон. Собр. соч. Т. 2. СПб., 1914.

Его же. Введение в метафизику. Собр. соч. Т. 5.

Его же. Философская интуиция. — В кн.: Новые идеи в философии. В. I. СПб., 1912.

Гуссерль Э. Логические исследования/Пер. с нем. Предисловие С. Л. Франка. СПб., 1909 (авт. — философ-феноменологист).

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат/Пер. с нем. М., 1958 (авт. — философ-неопозитивист).

Левицкий С. А. Основы философии Всеединства. Франкфурт, 1948 (авт. — русск. философ-интуитивист).

Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906.

Его же. Обзор современных теорий знания. СПб., 1908.

Его же. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919.

Его же. Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922.

Его же. Интуитивизм и учение о трансубъективности чувственных качеств. — «Записки русского научного института в Белграде». В. V. 1931.

Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому/Пер. с нем. М., 1908 (авт. — австрийск. физик и философ).

Его же. Познание и заблуждение/Пер. с нем. М., 1909.

Паульсен Ф. Введение в философию/Пер. с нем. М., 1914.

Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы/Пер. с англ. М., 1957 (авт. — англ. математик и философ-неопозитивист).

Соловьев Вл. Философские начала цельного знания. Собр. соч. Т. 1.

Флоренский П., свящ. Пределы гносеологии. — «Богословский вестник». 1913. № 1.

Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915.

Его же. Введение в философию. Пг., 1922.

Хилл Т. Современные теории познания/Пер. с англ. М., 1965.

Челпанов Г. В. Введение в философию. Киев, 1907 (авт. — русск. психолог и философ).

Эйслер Р. Сознание и бытие. — В сб.: Новые идеи в философии. В. 5, СПб., 1913.

Эрн Вл. Критика кантовского понятия истины. — В кн.: Философский сборник Л. М. Лопатина. М., 1912.

5. МОЗГ И ДУША. ПАРАПСИХОЛОГИЯ И БЕССМЕРТИЕ

Аскольдов С. Сознание как целое. М. 1918.

Баррет У. Исследования в области человеческой психики/Пер. с англ. М., 1914 (авт. — физик, основополог. парапсихологии).

Бергсон А. Материя и память. Собр. соч. Т. III. Пг.; 1914.

Битнер В. В область таинственного: Научные экскурсии в тайники человеческой природы. СПб., 1907.

Быков В. Спиритизм перед судом науки, общества и религии. М., 1915 (авт. — правосл. писатель).

Булгаков С., прот. Проблема условного бессмертия: Из введения в эсхатологию. — «Путь». 1937. № 52, 53.

Васман Э. Итоги сравнительной психологии/Пер. с нем. Киев, 1906.

Виндельбанд В. О свободе воли/Пер. с нем. СПб., 1905 (авт. — философ-неокантианец).

Васильев Л. Внушение на расстоянии. М., 1962 (авт. — материалистич. ориентированный ученый).

Вержболович О. Мир таинственных явлений. СПб., 1904.

Вундт В. Лекции о душе человека и душе животных/Пер. с нем. СПб., 1894.

Герней Э., Майерс Ф., Подмор Ф. Прижизненные призраки и другие телепатические явления/Пер. с англ. Вл. Соловьева. СПб., 1893.

Глаголев С. Вопрос о бессмертии души. — ВФП, 1893. № 19-20.

Гурьянов В. Психическая жизнь животных и ее отличие от психической жизни человека по учению Эриха Васмана. — «Странник». 1914. № 11, 12.

Давыдов А. Научное доказательство личного бессмертия. М., 1912.

Джеймс У. О человеческом бессмертии/Пер. с англ. М., 1901.

Его же. Возможно ли сообщаться с умершими?: Из отчетов Лондонского общества для психических исследований/Пер. с англ. Вступ. статья О. Лоджа. М., 1911.

Дьяченко Г., прот. Из области таинственного. СПб., 1900 (авт. — правосл. духовный писатель).

Зеньковский В. Проблема психической причинности. Киев, 1914.

Карсавин Л. П. О личности. Ковно, 1929.

Котик Н. Непосредственная передача мыслей. М., 1907.

Крукс У. Спиритуализм и наука/Пер. с англ. СПб., 1972 (авт. — англ. физик).

Его же. Опытные исследования над психической силой/Пер. с англ. СПб., 1872.

Кудрявцев В. Д. О бессмертии души. — В кн.: *В. Д. Кудрявцев.* Собр. соч. Т. III. М., 1894.

Лейбниц В. Доказательство бессмертия человеческой души посредством непрерывного сорита. — В кн.: *В. Лейбниц.* Избранные философские сочинения. М., 1908.

Лосский Н. О. Идея бессмертия души как проблема теории знания. — В кн.: *Н. О. Лосский.* Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919.

Его же. Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе. — Ежегодник русского института в Праге. 1931.

Его же. О воскресении во плоти. — «Путь». Париж, 1931. № 26.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. О духе, душе и теле. Брюссель, 1978 (авт. — хирург и церк. деятель).

Лямин А. А. Теория таинственного. М., 1911.

Михаил (Семенов), архим. Бессмертие души. СПб., 1906.

Митрофан (Алексеев), монах. Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти. Т. 1—3, СПб., 1889 (авт. — правосл. писатель).

Муди Р. Жизнь после жизни/Пер. с англ. М., 1978 (машинопись).

Навиль Э. Вечная жизнь/Пер. с фр. СПб., 1865.

Певницкий В. Ф. О загробной жизни. Киев, 1903 (авт. — правосл. писатель).

Его же. О воскресении мертвых. Киев, 1904.

Переселение душ: Проблемы бессмертия в оккультизме и христианстве: Сб. статей. Париж: YMCA, 1935.

Подмор Ф. Спиритизм: Историческое исследование/Пер. с англ. СПб., 1904.

- Сабатье А.* Бессмертие души с точки зрения эволюционного натурализма/Пер. с фр. СПб., 1898 (авт. — биолог и философ).
- Светлов П. Я.*, прот. Христианская вера в бессмертие. СПб., 1898.
- Седлов М.* Цезарь Ломброзо и спиритизм. М., 1913.
- Тейхмюллер Г.* Бессмертие души/Пер. с нем. Юрьев, 1895.
- Тихомиров Е.* Загробная жизнь, или Последняя участь человека. СПб., 1911 (авт. — правосл. писатель).
- Трубецкой С.* Вера в бессмертие. — В кн.: Собр. соч. кн. С. Трубецкого. Т. 2. М., 1906.
- Туане П.* Воскресение и бессмертие души. — «Символ». Париж, 1981, № 5.
- Челпанов Г. В.* Мозг и душа. М., 1918.
- Его же.* Спинозизм и марксизм. М., 1927.
- Фаворский Д.*, свящ. Христианские догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в связи с философскими учениями о загробной жизни. СПб., 1900.
- Фехнер Г.* Жизнь после смерти/Пер. с нем. Пг., 1915 (авт. — нем. физик и психолог).
- Фишер К.* О свободе человека/Пер. с нем. СПб., 1899.
- Фламмарин К.* Неведомое/Пер. с фр. СПб., 1901 (авт. — астроном и писатель).
- Его же.* Люмен: (Разговоры о бессмертии души). СПб., 1907.
- Франк С. Л.* Душа человека. М., 1917; 2-е изд. Париж: YMCA, 1964.
- Его же.* О природе душевной жизни. — В кн.: С. Л. Франк. По ту сторону правого и левого. Париж: YMCA, 1972.
- Шилтов А.* О бессмертии души. М., 1898 (авт. — русск. медик и религ. писатель).
- Эрдманн Б.* Научные гипотезы о душе и теле/Пер. с нем. М., 1911.
- Ямпольский С.* (Б. С. Бакулин). Эсхатология. 1972 (машинопись).

6. ПРОБЛЕМЫ ЗЛА, СВОБОДЫ И ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА

- Аверинцев С. С.* Теодицея. — В кн.: Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
- А. И.* Учение Лейбница о происхождении и сущности зла. — «Вера и Разум». 1905. № 2.
- Бугров А.* Православное учение о первородном грехе. Киев, 1904 (авт. — правосл. писатель).
- Буткевич Т.*, прот. Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897.
- Введенский Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. Серг. Пос., 1901 (авт. — правосл. библист и богослов).
- Велтистов В.* Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885 (авт. — правосл. богослов).
- Волжский А. С.* (Глинка). Проблема зла у Вл. Соловьева. — «Вопросы религии», В. 1. 1906 (авт. — религ. публицист).
- Вышеславцев В.* Миф о грехопадении. — «Путь». Париж, 1932. № 36.
- Гутерлет К.* Свобода воли и ее противники/Пер. с нем. М., 1906.
- Кремлевский А.* Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонийского. СПб., 1902.

Левицкий С. А. Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958.

Лейбниц Г. В. Теодицея/Пер. с нем. — В кн.: Вера и Разум. 1887—1889.

Лосский Н. О. Свобода воли. Париж: YMCA, 1928.

Навиль Э. Проблема зла/Пер. с фр. СПб., 1868.

Покровский А. Библейское учение о первобытной религии. Серг. Пос., 1901 (авт. — правосл. богослов, библиист и историк Церкви).

Соловьев И., прот. Учение православной Церкви о грехе, его сущности и происхождении. М., 1910.

7. СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ

Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1—2, СПб., 1912.

Православная богословская энциклопедия. Т. 1—12 (издание вышло до слова «Константинополь»). СПб., 1904—1912.

Радлов Э. Философский словарь. М., 1913.

Светлов П. Я., прот. Что читать по богословию?: Систематический указатель апологетической литературы на русск., нем., фр. и англ. языках. Киев, 1907.

Философская энциклопедия. Т. 1—5, М., 1960—1970.

ПРИМЕЧАНИЕ: Библиография по первобытной религии дана в т. II («Магизм и Единобожие»).

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

- Антиномия* — парадоксальное утверждение, выходящее за пределы формальной логики.
- Антропогенез* — происхождение человека. В узком смысле слова — возникновение Homo Sapiens (человека разумного).
- Антропиды* — человекообразные обезьяны.
- Апофатическое богословие* — учение о Боге, определяющее, что Он не есть.
- Биосфера* — мир живых существ, населяющих Землю.
- Генофонд* — набор генов — материальных носителей наследственности.
- Гносеология* — наука о познании, его путях, возможностях и границах.
- Демидург* — буквально: мастер, создатель; в греч. философии — обозначение Божества, которое созидает мир из предвечной Материи.
- Детерминизм* — причинная обусловленность явлений.
- Дискурсивное познание* — рассудочный путь познания.
- ДНК* — дезоксирибонуклеиновая кислота, главный компонент генов.
- Информация* — мера организованности.
- Конвергенция* — схождение, объединение, сближение.
- Креационизм* — учение о творении каждого вида Богом.
- Логос* — греческий термин, означающий слово, мысль, космический Разум и Закон. В христианском богословии — Лик Троидного Бога, обращенный к миру, к творению.
- Монизм* — учение о единстве всего сущего.
- Ноосфера* — синоним человечества, введенный В. И. Вернадским.
- Онтогенез* — индивидуальное биологическое развитие индивида.
- Реликт* — остаток, пережиток.

<i>Сингулярное состояние материи</i>	— состояние материи, сконцентрированной некогда в единой точке, по теории «расширяющейся Вселенной».
<i>Телеология</i>	— учение о предустановленной целесообразности.
<i>Трансформизм</i>	— учение об изменениях организмов.
<i>Трансцендентное</i>	— запредельное бытию, Божественное.
<i>Филогенез</i>	— происхождение видов.
<i>Харизма</i>	— вдохновение свыше.
<i>Хилиазм</i>	— учение о Тысячелетнем Царстве Божиим на Земле в конце истории.
<i>Язычество</i>	— (от слав. «языки», «народы», эквивалента евр. «го-им») — религии внебиблейского мира. Одной, из главных форм язычества (но не единственной) был политеизм, или многобожие. Ислам, как выросший на почве «веры Авраама», к язычеству не относится.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Предисловие автора	9
Введение. Принадлежит ли религия только прошлому? Последовательное безверие. «Вера» атеизма. Борьба против религии и христианства в частности. Духовная жажда в современном мире. Религия и культура XX века. Религиозное возрождение	13

Часть I

ПРИРОДА ВЕРЫ

<i>Глава первая. БЫТИЕ И ВЕРА.</i> Связь культуры с религией. Определения религии. Религия в истории и ее надысторический характер. Религия и социальные идеалы. Вера и Бытие	27
<i>Глава вторая. ПОЗНАНИЕ МИРА.</i> Недостаточность чувственного опыта для познания мира. Отвлеченное мышление и парадоксальная природа реальности. Интуиция. Триединный характер познания	34
<i>Глава третья. НА ПОРОГЕ ПОСЛЕДНЕЙ ТАЙНЫ.</i> Интуиция веры и умозрение. Религиозный опыт. Разум как преддверие Богопознания. Реальность духовного мира. Космос как свидетельство о Творце. Мате- рия и материализм. Эмоциональные корни богоотрицания. Наука и религия. Догматы атеизма. Познание мира и идея Бога	44
<i>Глава четвертая. ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД БОГОМ.</i> Открытие и Откровение. Вера и человеческая воля, свобода и этика. Адогматическая вера. Сим- волизм религиозного языка. «Отрицательное богословие». Пантеизм. Проблема зла и ее решения в религиозных учениях. Христианский под- ход к вопросу о зле. Динамическая картина миротворения	63

Часть II

ЧЕЛОВЕК ВО ВСЕЛЕННОЙ

<i>Глава пятая. ТВОРЕНИЕ, ЭВОЛЮЦИЯ, ЧЕЛОВЕК.</i> Языческое и библейское понятия о творении. Символика Книги Бытия. Борьба вокруг эволюционизма. Христианское понимание эволюции. Проблема развития жизни. Общий ход мировой эволюции. Человек в мире животных. Антропогенез. Дарвин и Уоллес. Христианское понимание антропогенеза .	85
<i>Глава шестая. ОБРАЗ И ПОДОБИЕ.</i> В чем заключается «образ и подобие Божие» в человеке. Мысль и материя. Сила духа. Разум человека и «разум» машины. Мозг как орудие сознания. Троиединство человеческой природы. Разум, свобода и творчество. Стремление к совершенству . .	105
<i>Глава седьмая. НООСФЕРА: СМЕРТЬ И БЕССМЕРТИЕ.</i> Эволюция как преодоление смерти. Сознание неразрушимости духа. Аргументы против бессмертия. Природа духа как свидетельство его неразложимости. Предел в познании вечного бытия. Бессмертие и воскресение	121

Часть III

ПЕРЕД ЛИЦОМ СУЩЕГО

<i>Глава восьмая. ПРОГРЕСС И ПАДШИЙ ЧЕЛОВЕК.</i> Библейское учение о «поврежденности человеческой природы». Теория однолинейного прогресса. Теория «гармоничности» человека. Материальный прогресс и прогресс зла в истории. Болезни человеческого духа	133
<i>Глава девятая. ВЕЛИКИЙ РАЗРЫВ.</i> Мифы об отпадении человека от Бога. Гипотеза Фрейда о происхождении этих мифов. Библейское учение о Грехопадении. Зло в природе. Первоисточки зла. Проблема «последствий Первородного греха». «Адам» Библии и духовное единство человеческой природы. Общечеловеческий характер Грехопадения . . .	141
<i>Глава десятая. ЕДИНЫЙ.</i> Что мы знаем о начале религии? Проблемы в изучении верований «примитивных» народов. Так называемый «стихийный материализм» первобытного человека. Теория анимизма и другие концепции начала религии. «Изначальное многобожие» и изучение «первобытных верований». Скрытность «дикарей» в религиозных вопросах. Высокий уровень «первобытного» религиозного сознания. Верховное Божество в ранних религиях и его оттеснение богами природы. Магизм. Духовная история человечества: путь от Бога и возвращение к Нему . .	151

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Современная статистика религии	169
2. О науке и религии	171
3. Ошибка или фальсификация?	180
4. Современная космогония	185

5.	К вопросу о миросозерцании Чарлза Дарвина	189
6.	Биологический предок человека	196
7.	Кибернетика и религиозное мировоззрение	202
8.	Циолковский и атеизм	208
9.	Парапсихология и неразрушимость духа	217
10.	О Тейяре де Шардене	225

<i>Примечания</i>	245
-----------------------------	-----

<i>Избранная библиография</i>	268
---	-----

<i>Словарь терминов</i>	283
-----------------------------------	-----

Мень А. В.

М51 История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В семи томах. Т. I. Истоки религии/ Предисл. С. С. Аверинцева; Худож. В. Г. Виноградов. — М.: СП «Слово», 1991. — 287 с.

ISBN 5-85050-281-5

Предлагаемая читателю книга известного богослова и проповедника протоиерея Александра Менья (1935—1990) является первой в серии «История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни», отражающей христианское понимание этой истории. В книге рассказывается о природе религиозного сознания, об отношениях между верой и научным мышлением, рассматривается проблема происхождения зла, освещаются с религиозно-философской позиции темы эволюции и прогресса.

Книга снабжена приложениями, примечаниями и обширной библиографией. Адресована всем, кто интересуется вопросами духовной культуры.

М 0403000000—032
М 128(03—91) **Без объявл.**

ББК 86.3

ПРОТОИЕРЕЙ
АЛЕКСАНДР
МЕНЬ
•
ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ

в семи томах

Том I

Редактор *А. З. Белоруцкая*

Художественный редактор *В. В. Медведев*

Технический редактор *Л. И. Витушкина*

Корректор *Т. И. Томашевская*

Сдано в набор 14.02.91 г. Подписано в печать 28.05.91 г. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 18. Усл. кр.-отт. 18. Уч.-изд. л. 21,08. Тираж 100 000 экз. (1-й завод 50 000 экз.). Заказ 8548. Цена 17 р.

СП «Слово», 121433, Москва, Б. Филевская ул., 37, к. 1

Набор и изготовление диапозитивов на Ярославском полиграфкомбинате Госкомпечати СССР, 150049, Ярославль, ул. Свободы, 97. Отпечатано с диапозитивов в типографии ИПО «Молодая гвардия».





